

STUDIA HEIDEGGERIANA

**Antônio Augusto Passos Videira
Edgar de Brito Lyra Netto
Fernando Antonio Soares Fragozo
Róbson Ramos dos Reis
(Editores)**

Studia Heideggeriana Volumen VI

¿Hay una medida sobre la Tierra?

teseo 

 **Sociedad
Iberoamericana
de Estudios
Heideggerianos**

ISSN 2250-8740

© Editorial Teseo, 2017

© Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, 2017

Castillo 824 - C1414 AWR - Ciudad de Buenos Aires

Studia Heideggeriana

Director de la serie: Alejandro Vigo

Editor del volumen V: Jesús Adrián Escudero

Comité Académico

Dr. Arturo Leyte Coello (Universidad de Vigo, España)

Dr. Carlos B. Gutiérrez (Universidad de los Andes, Colombia)

Dr. Carlos Másmela (Universidad de Antioquia, Colombia)

Dr. Felipe Martínez Marzoa (Universidad de Barcelona)

Dr. Ramón Rodríguez (Universidad Complutense de Madrid)

Dr. Roberto Walton (UBA-Conicet)

Dr. Jorge Eduardo Rivera (Pontificia Universidad Católica de Chile)

Dr. Alberto Rosales (Universidad Simón Bolívar, Venezuela)

Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Mesa Directiva (2015-2017)

Presidente: Francisco De Lara

Secretario: Bernardo Ainbinder

Tesorero: Roberto Rubio

Fiscal: Róbson Ramos dos Reis

Vocales: Diana Aurenque Stephan

Pilar Gilardi

Andrés Contreras

François Jaran

ISSN: 2250-8740

Compaginado desde TeseoPress (www.teseopress.com)

Nota editorial

El comité editorial de *Studia Heideggeriana* hace constar por medio de la presente nota que el artículo “La cosa más hermosa es que comienzo a amar realmente a Kant. El lugar de Kant en la obra temprana de Heidegger”, de Jesús Adrián Escudero, publicado en el volumen núm. 1 de *Studia Heideggeriana*, pp. 25-53, es en realidad una versión en español del artículo de Franco Volpi “Comincio ad amare realmente Kant. Heidegger scopre Kant”, aparecido en E. Mazzarella (ed.), *Heidegger a Marburgo* [1923-1928], Il Melangolo, Genova 2006, pp. 211-229.

Se deja expresa constancia de que ni el comité editorial ni el editor del volumen tenían conocimiento de tales circunstancias en el momento de la publicación de dicho artículo.

Índice

Introdução	11
<i>Os editores</i>	
La intimidad (Innigkeit) del mundo como conflicto semiótico y medida	15
<i>Adrián Bertorello</i>	
Ser como descubrimiento y diferencia ontológica	37
<i>Alberto Rosales</i>	
Mesura e desmesura em Heidegger.....	63
<i>Irene Borges-Duarte</i>	
Sobre a questão: Há uma medida sobre a terra?.....	101
<i>João Carlos Brum Torres</i>	
La polis como instauración de la política	141
<i>Luis A. Rossi</i>	
Existe uma medida real no mundo?	175
<i>Marcos Silva</i>	
El ser-obra como medida ontológica según Heidegger	205
<i>Roberto Rubio</i>	

Introdução

OS EDITORES

O sexto volume de *Studia Heideggeriana* apresenta alguns dos trabalhos apresentados no III Congresso da Sociedade Iberoamericana de Estudos Heideggerianos, que aconteceu no Rio de Janeiro, Brasil, de 19 a 21 de Outubro de 2015. O tema do congresso foi apresentado na forma da pergunta de Hölderlin “*Há uma medida sobre a Terra?*”. O tópico foi sugerido como forma de promover estudos históricos e filológicos, mas também abordagens críticas e interpretativas sobre o problema da medida na obra de Heidegger.

Em sua contribuição, Alberto Rosales examina a evolução do pensamento sobre dois temas centrais na obra de Heidegger: ser como descobrimento e diferença ontológica, considerando inicialmente a formulação madura em *Ser e Tempo* e as transformações que paulatinamente conduzem às noções de verdade como des-cobrimento, seer como ocultar patentizador e acontecimento. Dedicando-se aos ensaios clássicos de Heidegger no final dos anos vinte, mas também aos escritos sobre o pensamento do acontecimento apropriativo (*Ereignis*), o estudo do prof. Rosales oferece uma abrangente exposição do desenvolvimento das noções de ser, verdade e diferença ontológica, culminando com reflexões críticas sobre a articulação destas noções na obra de Heidegger. O trabalho de Adrián Bertorello propõe uma leitura do conceito heideggeriano de intimidade (*Innigkeit*) do mundo como uma maneira complexa e conflitiva de pensar o conceito greimasiano de função semiótica. Para tanto, começa por expor este conceito a partir de um fragmento da novela de Saer, *Nadie, Nada, Nunca*, analisa a noção husserliana de intimidade da fusão (*Innigkeit der Verschmelzung*), e, por

fim, aborda o conceito de intimidade no âmbito das conferências *A Origem da Obra de Arte e die Sprache*, nas quais são apresentados, respectivamente, o conflito mundo/terra e o conceito de quadratura (*das Geviert*). No seu artigo, Irene Borges Duarte discute o tema da *medida* tendo como contraponto a tentativa de Werner Marx – em sua obra *Gibt es auf Erden ein Mass?* – de “edificar uma ética pós-metafísica sobre a base dos acenos lançados por Heidegger”. A autora percorre todo o arco da obra heideggeriana em sua discussão com Marx, mas seu foco está na possibilidade de um habitar poético, raro e individual, no seio da era técnica. O termo desse habitar seria a “feliz experiência do desmedido”. Na contribuição de João Carlos Brum Torres é enfrentada a questão sobre se haverá uma medida sobre a terra não como um problema ético, como o fez Werner Marx, por ele evocado no início do artigo, mas numa perspectiva *historial*. Compara as várias facetas das filosofias da história de Hegel e Heidegger, problematizando, em ambas, o privilégio do pensamento filosófico sobre o que mais usualmente se entende como “história universal”. Defende, ao final, que se hoje é insustentável o otimismo histórico hegeliano, tampouco é defensável o imperativo de “admitirmos que nossa desmedida está a pôr em risco os equilíbrios mais fundamentais do planeta Terra”. Renunciar ao “espírito de ilimitação”, propõe, seria “renunciar à condição humana”. A contribuição de Luis Rossi merece ser qualificada como crítica e não apenas reconstrutiva das ideias políticas de Heidegger no período compreendido entre as duas grandes guerras mundiais do século passado. De maneira atenta às nuances do pensamento heideggeriano, Rossi examina a introdução do conceito de polis e que compreensão de política pode dele ser derivada. Esta é uma tarefa complicada, uma vez que Heidegger não formulou explicitamente uma filosofia política. Contudo, esta tarefa é factível, uma vez que a reelaboração fenomenológica da política a partir da caracterização do vínculo inicial de união de uma agrupação na forma da “comunidade”. Em seu artigo, Marcos Silva formula a proposta de um

modelo de racionalidade baseado na contingência e na finitude. Tal modelo é construído sobre teses wittgensteinianas sobre a normatividade da linguagem e do conhecimento, as quais, por sua vez, foram formuladas a partir da investigação do papel e da natureza de medidas nas atividades teóricas e práticas das sociedades dos seres humanos. As conclusões do estudo avançam na seguinte direção: não se pode argumentar em favor da existência de uma medida real no mundo, uma vez que a razão está articulada à finitude humana, além do que as práticas humanas são precárias. Uma das conseqüências dessa conclusão é a seguinte: a objetividade de nossos juízos e práticas está ancorada em normas públicas estáveis (jamais definitivas) da comunidade, na qual se está obrigatoriamente inserido. No trabalho que encerra o presente volume, Roberto Rubio parte da caracterização heideggeriana da experiência da obra de arte como “estremecimento e refutação” da experiência cotidiana, procurando esclarecer a noção de medida utilizada em tal afirmação. Para tanto, apresenta a concepção ontológica de medida elaborada no contexto de *Ser e Tempo* e a distingue do novo marco teórico desenvolvido a partir das reflexões sobre a arte, enfatizando a peculiar noção de figura (*Gestalt*) ali elaborada, que, diferentemente da formulação realizada no âmbito da ontologia fundamental, acentua o status nascente e o caráter de tensão da medida.

Para finalizar esta introdução, gostaríamos de agradecer à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro por acolher generosamente em suas dependências o III Congresso da SIEH, assim como ao Departamento de Filosofia da PUCRio, à UNIOESTE, à CAPES e ao CNPq, sem cujo apoio dificilmente este evento teria sido realizado.

Rio de Janeiro, Maio de 2017

La intimidad (*Innigkeit*) del mundo como conflicto semiótico y medida

Heidegger y las condiciones de producción del sentido

ADRIÁN BERTORELLO¹

Introducción: planteamiento del problema

Heidegger toma el concepto de intimidad (*Innigkeit*) del universo poético de Hölderlin para designar el carácter tenso del mundo, es decir, para describirlo como una tensa armonía de fuerzas contrarias.² La referencia a Heráclito es ineludible. La intimidad adquiere, de esta manera, una impronta ontológica. No alude a un determinado tono afectivo sino que nombra lo que es. En la lección del semestre de invierno de 1934-1935 *Hölderlin Hymnen "Germanien" und "der Rhein"* afirma:

Lo que Hölderlin nombra con esta palabra dicha de un nuevo modo, se nombra en un nombrar poético, mejor: se nombra a lo que es. La intimidad es aquella unidad originaria de la enemistad de los poderes (*Mächte*) de lo puramente surgido (*das Reine-entsprungene*). Es el misterio que pertenece a este Ser [Seyn] (Heidegger, 1999: 250).³

¹ CONICET-Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional de San Martín

² Para un desarrollo de esta idea cf. Mattéi, 2001: 130 y 175.

³ Todas las traducciones son mías salvo que se indique lo contrario.

La intimidad describe el espacio del sentido⁴ como un campo de fuerzas en conflicto. En el presente trabajo intentaré proponer una lectura de la intimidad que toma como hilo conductor el concepto de función semiótica. Mostraré que “la unidad originaria que pone en conflicto diversos poderes” puede ser leída como la instancia que instituye la significación. Esta instancia lleva consigo el rasgo de la medida. No se trata, por lo tanto, de un trabajo de reconstrucción argumentativa de los distintos pasajes en los que Heidegger se refiere a la intimidad. Más bien intentaré construir especulativamente una hipótesis plausible de lectura que cruza dos campos disciplinares distintos: la fenomenología hermenéutica y la semiótica greimasiana.

La argumentación tiene cinco pasos. En el primero expongo la noción de función semiótica. Como ejemplo límite de esta función apelo a un fragmento de la novela de Juan José Saer, *Nadie, Nada, Nunca*, en la que se puede ver claramente el sentido preciso de este concepto. En el segundo, analizo un caso particular de la función semiótica, a saber, lo que Husserl, en la sexta investigación lógica, tomando como punto de partida las expresiones nominales, denomina como “la intimidad de la fusión” (*Innigkeit der Verschmelzung*). La intención de este segundo paso es introducir en el concepto de intimidad una línea de

⁴ La expresión “espacio de sentido” alude al término de Steven Crowell “*space of meaning*”. Es un concepto que intenta comprender el núcleo problemático de lo que se llamó el giro lingüístico. Para Crowell, el tema que recorre distintas tradiciones filosóficas en el siglo XX no es tanto el lenguaje como el sentido. El espacio del sentido nombra lo que Wittgenstein llamaba “el espacio lógico”; la fenomenología husserliana, “la inmanencia”; el neokantismo, “el ámbito de validez”; Sellars, “el espacio de las razones”; y Heidegger, “el mundo” (cf. Crowell, 2001: 3 y ss.). Agrego que la expresión de Crowell puede extenderse al plano de la semiótica greimasiana. El espacio del sentido se corresponde con lo que Greimas llama “el universo semántico”: “Estamos definitivamente encerrados en nuestro universo semántico, y lo mejor que podemos hacer es tomar conciencia de la visión del mundo que en él se halla implicada, a la vez como significación y como condición de esa significación” (cf. Greimas, 1987: 180). También ver la entrada “Universo” del *Diccionario de semiótica* (Greimas y Courtes, 1990: 426).

lectura fenomenológica. Si bien, como señalé arriba, Heidegger toma esta noción expresamente de Hölderlin, hay una segunda isotopía que emparenta la intimidad con Husserl. En el tercero, abordo el modelo de intimidad que surge de las reflexiones de Heidegger sobre la obra de arte en la primera versión de *Der Ursprung des Kunstwerkes* con la finalidad de mostrar que la lucha entre la exposición del mundo y la producción de la tierra da cuenta de un modelo de función semiótica muy distinto de aquel que toma como punto de partida las expresiones nominales y del que está implicado en el universo ficcional de Saer. En el cuarto paso, trato la reformulación del mundo como cuadratura en la conferencia *die Sprache*. La intimidad conflictiva de dos instancias heterogéneas se complejiza a partir del desdoblamiento de la enunciación y de la referencia. Por último, extraigo algunas conclusiones.

La función semiótica

El concepto de función semiótica pertenece al campo teórico de la teoría de la significación greimasiana.⁵ Es una noción que Greimas y Fontanille introdujeron para desplazar el concepto de signo como la unidad mínima de análisis semiótico. Por signo se refieren a la reinterpretación que Hjelmslev hizo, en su libro *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, de la noción saussuriana.

Hjelmslev sustituye la teoría tradicional del signo como “representación de algo” por una concepción que lo describe como el lazo solidario⁶ entre la forma de la expresión

⁵ Confrontar la exposición de este concepto en Fontanille, 2006: 36.

⁶ La relación entre expresión y contenido (funtivos) es de solidaridad, de presuposición recíproca. La función implica una “presencia simultánea” de expresión y contenido (Hjelmslev, 1980: 74-75).

y la forma del contenido. Me detendré brevemente en esta definición. La idea que está en la base de este concepto es que el signo es una función que pone en contacto dos planos heterogéneos: el contenido y la expresión. Por contenido entiende lo que Saussure llama “significado” y por expresión el “significante”. Hjelmslev concibe el significado como una sustancia amorfa, continua e indiferenciada. A ello lo denomina “sustancia del contenido”. No sólo alude al pensamiento, sino también al referente.⁷ La sustancia del contenido como totalidad continua e indiferenciada no forma parte del concepto de signo, sino la forma del contenido, es decir, el recorte semántico que las diversas lenguas hacen de esa sustancia.⁸ Lo mismo vale para el plano de la expresión. Hjelmslev distingue aquí una sustancia de la expresión, que no es otra cosa que la masa amorfa e indiferenciada del sonido; y una forma de la expresión, es decir, el recorte que las distintas lenguas hacen de la masa sonora.

⁷ La caracterización del referente como una sustancia del contenido se puede apreciar claramente en el ejemplo que Hjelmslev da sobre el anillo. El marco argumentativo donde aparece este ejemplo es una nueva reflexión sobre la concepción del signo como representación de algo. Hjelmslev reconoce que en cierto sentido se puede decir que el signo está en lugar de otra cosa. Para ejemplificar esta idea apela al anillo que lleva puesto. La palabra “anillo” es signo del anillo real que lleva puesto en el dedo. Ahora bien, el referente del signo, es decir, el anillo, la cosa real, tiene que ser considerada como una sustancia del contenido que sólo puede ser informada, estructurada por la forma: “Pero esa cosa que llevo en el dedo es una entidad de sustancia del contenido, la cual está ordenada con una forma del contenido (a través del signo) y clasificada bajo ésta justamente con otras varias entidades de sustancia del contenido (por ejemplo, el ruedo, en una plaza de toros). Que un signo sea signo de algo quiere decir que la forma del contenido de un signo puede subsumir ese algo como sustancia del contenido” (Hjelmslev, 1980: 85-86).

⁸ La idea es que “la sustancia depende de la forma a tal punto que vive exclusivamente a causa de ella y no puede decirse que tenga existencia independiente” (Hjelmslev, 1980: 76). Cada lengua informa el sentido, es decir, el pensamiento considerado como una masa amorfa y continua: “continuum amorfo” (cf. Hjelmslev, 1980: 80). Es decir, cada lengua establece sus propios límites dentro del espacio continuo del sentido. La forma del contenido es independiente respecto de la masa amorfa del sentido. Mantiene con él una relación arbitraria y le da forma a la sustancia del contenido (cf. Hjelmslev, 1980: 79).

La función de signo conecta la forma del contenido con la forma de la expresión. El lazo de estos dos funtivos es el de una solidaridad o, lo que es lo mismo, de una presuposición recíproca.

La introducción del concepto de función semiótica tiene como finalidad dar cuenta de ese lazo de solidaridad entre el plano de la expresión y el del contenido. Se intenta reemplazar un concepto estático, como es el de signo en el que la presuposición recíproca de expresión y contenido ya está instituida, para dar lugar a una consideración dinámica y holística. Para ello Greimas y Fontanille proponen considerar al cuerpo como la sede y el vector de la semiosis.⁹ El cuerpo se torna en la instancia de la enunciación que reúne el contenido y el de la expresión. Cada uno de estos planos da lugar a una semiótica diferente.¹⁰ El plano de la expresión da cuenta del mundo exterior. El plano del contenido alude al mundo interior. El cuerpo reúne el universo sensible exterior e interior. Es un operador que pone en primer plano el problema epistemológico del límite, de la frontera entre ambos universos.¹¹

⁹ En *Semiótica de las pasiones* el cuerpo aparece como la instancia de la enunciación que instituye la existencia semiótica, es decir, instituye el sentido como campo de investigación semiótico. De esta manera el cuerpo se transforma en el lugar de la significación y desplaza así a la noción de signo (cf. Greimas y Fontanille, 1994: 13).

¹⁰ El plano de la expresión y el plano del contenido adquieren otra denominación dentro de la semiótica greimasiana: al plano de la expresión se lo denomina “plano exeroceptivo” y al del contenido “plano interoceptivo”. Las diversas posiciones que el cuerpo adopta al reunir los dos planos se denomina “propioceptividad”. El cuerpo propio da lugar a dos macrosemióticas móviles: la exeroceptividad instaura una semiótica del mundo natural y la interoceptividad a una semiótica de las lenguas naturales. Se entiende por significación el acto que reúne estas dos macrosemióticas (cf. Fontanille, 2006: 35).

¹¹ Para un desarrollo de la noción de la función semiótica como límite y frontera confrontar, ver Fontanille, 2006: 33-34).

A título de ejemplo se puede ver en el siguiente pasaje de la novela de Juan José Saer, *Nadie, Nada, Nunca*, no sólo el sentido general de la función semiótica sino también una manera particular de concebirla:

Puse la mano, con suavidad, sobre su brazo desnudo [...] El contacto de mi mano contra su brazo desnudo, del que se desprendían todavía la frescura y la humedad de la ducha reciente no era, sin embargo, desde el punto de vista de una experiencia posible, más revelador que el que hubiese podido obtener estirando la mano y tocando el espejo en el lugar de su superficie en el que el brazo de Elisa se reflejaba. Lisa o rugosa, mineral o carnal, el resultado no era más claro ni la penetración más profunda; en algún punto, el horizonte del contacto se volvía, cualquiera fuese el objeto que tocara, liso, uniforme, y sin mayor significación (Saer, 2004: 81).

El cuerpo se presenta como el lugar de la significación. El acto de tocar con la mano el brazo de Elisa es la figura literaria de la función semiótica. La peculiaridad del universo ficcional de la novela *Nadie, Nada, Nunca* radica en que dicha función se desarticula. No hay un lazo solidario entre expresión y contenido. Cuando el protagonista toca el brazo de Elisa (plano de la expresión), su experiencia es la de la ausencia de significación (plano del contenido). La experiencia sensible es la de un continuum indiferenciado (sustancia del contenido). El acto de sentir el brazo no descubre, ni articula, ni anima, ni vivifica ningún sentido. Este pasaje, y en general toda la novela, narra cómo el cuerpo, sede de la función semiótica, desarticula mediante tres negaciones la instancia de la enunciación: se elimina el eje axial de la persona (Nadie), el eje axial del tiempo (Nunca) y el del espacio referencial (Nadie). Al desarticular la enunciación no hay experiencia posible de significación. Por ello, se puede decir que la función semiótica adquiere un claro sentido antifenomenológico.

La intimidad de la fusión

El concepto de intimidad (*Innigkeit*), que Heidegger forja a partir de su interpretación de Hölderlin y que incorpora a su reformulación del mundo como cuadratura (*Geviert*), puede ser leído a partir del concepto de función semiótica. La intimidad reúne en un vínculo conflictivo (no solidario) el plano de la expresión con el plano del contenido. Antes de abordar explícitamente esta temática me gustaría hacer una breve referencia a un modelo de intimidad que aparece en la sexta investigación lógica de Husserl a fin de poder confrontarla con el modelo que surge del mundo como *Geviert*. Se trata de una relación de intimidad que es inherente a la vivencia del conocimiento. Husserl enmarca esta problemática dentro de la cuestión de la relación entre actos de significación y actos de intuición. El vínculo estático entre significación e intuición da lugar al problema del conocimiento.

En el punto de partida hay un ejemplo en el que se puede apreciar de manera muy simple el vínculo entre expresión e intuición. Es el caso de la relación entre la expresión nominal “mi tintero” con la intuición perceptiva de aquél. Al nombrar el tintero percibo el tintero. Husserl descubre que la unidad entre lo significado por la expresión nominal y lo percibido se produce por un acto que no tiene ni el carácter de la significación ni tampoco el de la percepción, sino que cumple una función mediadora entre la expresión y la intuición (*vermittelnder Akt*) (Husserl, 1992: 560). Este acto es el conocimiento. A la identidad cognoscitiva que se da entre expresión e intuición la denomina “intimidad de la fusión” (*Innigkeit der Verschmelzung*). La identificación entre la expresión nominal “mi tintero” y la percepción de aquél es un caso elemental de esta intimidad. En ella se funde la significación que anima y vivifica el material sensible de la expresión con la intuición perceptiva. Me gustaría

citar, a continuación, dos pasajes breves donde se describe esta relación de intimidad. En el primer texto se refiere Husserl al caso de la expresión nominal singular “mi tintero”:

El objeto percibido es conocido como tintero, y en cuanto la expresión significativa es una sola cosa (*eins*) con el acto clasificatorio en una modalidad particularmente íntima,¹² la expresión aparece, en cierta manera, pegada (*aufgelegt*)¹³ a la cosa (*das Ding*) como si fuera su vestido (Husserl, 1992: 559).

La segunda cita corresponde al caso de la expresión nominal universal “rojo” y la percepción de aquél. A propósito de ello afirma:

Como desde un punto de vista fenomenológico encontramos, en vez de la mera suma, la más íntima unidad, a saber, la unidad intencional, debemos decir con razón: ambos actos, uno de los cuales constituye para nosotros la palabra plena y el otro la cosa (*die Sache*) se funden (*zusammenschliessen*) intencionalmente en la unidad del acto [...] Llamar “rojo” [...] y conocer como rojo son, consideradas en el fondo, expresiones de idéntica significación [...] A causa de la intimidad de la fusión [...] no se destacan separadamente con claridad los momentos implícitos de esta unidad: el fenómeno físico de la palabra con el momento vivificante de la significación, el momento del conocimiento y la intuición de lo nombrado (Husserl, 1992: 562).

En esta última cita se puede ver claramente que la intimidad de la fusión implica una relación de solidaridad plena (*zusammenschliessen*) entre el plano de la expresión (la dimensión física de la palabra), el plano del contenido (la significación de la palabra), la intuición perceptiva de la cosa y el conocimiento. La función de mediación que tiene el acto de conocimiento puede considerarse como un

¹² Robert Sokolowski, en su trabajo titulado “Semiotics in Husserl’s Logical Investigations”, propone una lectura realista de este pasaje (2002: 175).

¹³ Gaos y García Morente traducen “superpuesta”.

caso particular de la función semiótica.¹⁴ Querría finalizar con esta breve referencia a la sexta investigación lógica trayendo a colación un concepto que Husserl introduce en el análisis dinámico de la relación entre significación e intuición. El análisis dinámico introduce una nueva perspectiva sobre el problema del conocimiento, le añade la dimensión temporal. El concepto fundamental que aparece aquí es el de cumplimiento de la intención significativa (*Erfüllung*). Mientras que el concepto de conocimiento se sitúa desde el punto de vista del objeto mentado, la noción de cumplimiento se coloca en la perspectiva de los actos. La diferencia de perspectiva radica tan sólo en que el concepto de conocimiento es el resultado de un proceso temporal. El análisis dinámico da cuenta justamente de ese proceso (Husserl, 1992: 566-567). Cuando la intención significativa se cumple en la intuición perceptiva, Husserl ya no habla de una intimidad de la fusión sino de una copertenencia de ambos actos (*Zusammengehörigkeit beider Akte*). También aparece aquí la idea de una mediación ya que denomina al cumplimiento como una vivencia transicional (*Übergangserlebnis*) (Husserl, 1992: 566).

La intimidad como conflicto en *Vom Ursprung des Kunstwerkes*

Intimidad y copertenencia son dos conceptos fundamentales que describen la cuadratura (*das Geviert*). Ciertamente no se trata aquí de una intimidad que exhibe una fusión y solidaridad plena entre expresión, significación e intuición. Tampoco se trata de una copertenencia en la que se produce una adecuación más o menos perfecta entre la esencia del acto intuitivo y la esencia significativa del acto expresivo. La

¹⁴ Para otra lectura semiótica de las *Logische Untersuchungen* que toma como marco teórico la lingüística de R. Jakobson, cf. Söze, 1988.

intimidad y la copertenencia de la cuadratura son de naturaleza conflictiva. La razón fundamental radica en que en el punto de partida de la reformulación del mundo como cuadratura hay un modelo semántico mucho más complejo que el de las expresiones nominales “mi tintero” o “rojo”. Heidegger formula las nociones de intimidad y de copertenencia a partir del modelo semántico de la obra de arte. En este contexto el concepto de conocimiento no cumple la misma función que en las *Logische Untersuchungen*. Por el contrario, todo trato objetivante con el arte queda relegado a una consideración derivada de aquél. No obstante, a pesar de esta diferencia crucial, el análisis de la obra de arte comparte una temática común con los análisis fenomenológicos de Husserl, a saber, el problema de la verdad. La intimidad y la copertenencia se incardinan en la concepción de la obra de arte como puesta en obra de la verdad.

En *Der Ursprung des Kunstwerkes*, tanto en su tercera versión de 1936 como en su primera de 1931-1932 titulada *Vom Ursprung des Kunstwerkes*, la intimidad describe la relación conflictiva de lucha entre la exposición del mundo y la producción de la tierra. Esta relación no solidaria puede ser considerada como una variación de la función semiótica.¹⁵ Mientras que la exposición del mundo da cuenta del plano del contenido, es decir, de la totalidad de significaciones que la obra de arte erige, la producción de la tierra puede ser equiparada al plano de la expresión, es decir, a la

¹⁵ Un artículo pionero de K. H. Nielsen abordó por vez primera una interpretación del ensayo de 1936 *Der Ursprung des Kunstwerkes* a la luz de la semántica estructural de A. Greimas. Aplicó el cuadrado semiótico como categoría de análisis de la lucha (*Streit*) entre la tierra y el mundo para mostrar justamente que dicho conflicto da cuenta de la estructura elemental de la significación. El conflicto de dos términos opuestos da cuenta de la producción del sentido, es decir, de la condición de posibilidad de la significación (cf. Nielsen, 1976: 198). Esta idea fundamental de que la lucha entre el mundo y la tierra expresa el punto de vista de la enunciación puede ser reinterpretada a partir del desarrollo posterior de la semiótica greimasiana cuando adpta la noción de función semiótica como sede o vector de la significación.

materialidad sensible.¹⁶ Ahora bien, en la versión clásica de la función semiótica los dos planos se relacionan mediante un vínculo de solidaridad. Sin embargo, el modelo de la obra de arte propone un vínculo conflictivo en el que la significación (el mundo), la materialidad sensible que la significación debería vivificar (la tierra) y la cosa adquieren una fisonomía muy peculiar.

La intimidad polémica con que estos tres términos se vinculan da cuenta de un desfase entre significación y materia sensible. Ciertamente el modelo de la obra de arte no

¹⁶ Nielsen interpreta el vínculo del mundo y la tierra de la manera siguiente: la articulación de la significación se da por medio de la lucha. Este conflicto instituye la significación como tal. Los términos del conflicto, a saber, el mundo y la tierra, se corresponden respectivamente con las nociones de forma y sustancia (cf. Nielsen, 1976: 200). La tesis que intento justificar es que el mundo se corresponde con el plano del contenido. Se puede hablar de una forma del contenido siempre y cuando no se la identifique con el recorte semántico que las lenguas naturales hacen del significado. Cuando Nielsen dice que “el mundo designa, si se quiere, la estructuralidad misma” (Nielsen, 1976: 200), por estructuralidad no hay que entender la estructura lingüística sino, por el contrario, lo que Heidegger llama en *Sein und Zeit* la estructura del mundo, a saber, la significatividad (*Bedeusamkeit*). La significatividad expresa una articulación de significados de orden prelingüístico, es una armazón a priori estructurada de la manera siguiente: “por mor del que” (*Worumwillen*), el “para” (*Umzu*), el “para qué” (*Wozu*), “en qué del dejar ser en respectividad” (*Wobei des Bewendenslassens*) y el “con qué de la condición respectiva” (*Womit des Bewandtnis*) (cf. Heidegger, 1986: 87). Se puede llamar “forma” a esta red semántica porque todo aquello que tiene significado se da dentro de esta estructura significativa, pero de ninguna manera se trata de la forma del contenido tal como la concibe Hjelmslev. Con respecto a la afirmación de que la tierra se corresponde con la sustancia, me parece que un aspecto de la sustancialidad que se puede predicar de la tierra: el hecho de que designe aquello que se relaciona con el mundo de manera conflictiva, es decir, aquello que escapa a la forma significativa del mundo. La materialidad a la que la tierra alude, los materiales de los que la obra está hecha, se mueven dentro del campo semántico de la expresión. Esta materia difiere de aquella que están hechos los útiles tal como aparece en *Sein und Zeit*. La diferencia radica en que la materia de los útiles está subsumida por la finalidad del útil (para y para qué) mientras que la materia de la obra de arte queda por fuera de la función pragmática (cf. Von Herrmann, 1994: 193 y 197). De esta manera la materia se muestra por fuera de la significatividad del mundo. Una materia por fuera de los significados pragmáticos puede ser interpretada como sustancia, es decir, como un continuum material. Por ello afirmo que se mueve en el plano de la expresión.

tiene el sentido extremo de la novela de Juan José Saer, en la que los dos planos son absolutamente heterogéneos (no se vinculan de ningún modo posible). El desfase entre el mundo y la tierra no se rige tampoco por el modelo de la perfecta adecuación implicada en el concepto de la intimidad de la fusión de Husserl. En *Vom Ursprung des Kunstwerkes* Heidegger afirma que el mundo no tolera nada cerrado (es transparencia) y la tierra se cierra constantemente (es opacidad). Apertura y oclusión dan cuenta de la relación conflictiva entre ambas instancias. A pesar de esta contrariedad, el mundo y la tierra se vinculan por una relación de intimidad: “el mundo está contra la tierra y la tierra contra el mundo. Están en lucha (*Streit*). Pero esta lucha es la intimidad de su recíproca autopertenencia” (Heidegger, 1989a: 12).¹⁷

Como resultado de la disputa íntima entre el mundo y la tierra, la obra comparece como un espacio de juego, como un medio (*Mitte*) en el que el mundo y la tierra se cruzan desfasándose. La idea de que la apertura de la obra sea un medio, un espacio en el que plano del contenido y el de la expresión polemizan, pone en evidencia que se trata de la función semiótica:

En tanto la obra es disputa, descentra (*entrücken*) la tierra, abriéndola hacia un mundo. Este mismo nunca se desplaza (*rücken*) como sociedad indexical (*weisendes Geleit*) hacia dentro de la tierra. Pero este descentramiento incluyente (*einrückende Entrückung*) desplaza la obra hacia adelante (*vorrücken*) y abre algo abierto. Esto es el medio del espacio de juego en el que la tierra está cerrada mundanamente y el mundo está abierto de modo terrestre (Heidegger, 1989a: 12).

La formulación paradójica de la última oración de la cita en la que Heidegger le imputa a la tierra un carácter mundano y al mundo una condición terrestre muestra que

¹⁷ Sigo la traducción de A. Xolocotzi.

la relación de intimidad es la de un mecanismo de fronteras poroso. La materialidad sensible y la significación se cruzan en un centro tensivo (*die Mitte*) en el que la disputa no significa ni la derrota de alguna de las instancias ni tampoco la superación de la lucha (*Überwindung des Streites*).

La concepción de la obra de arte como un espacio de juego conflictivo no sólo reformula la intimidad entre el plano del contenido y el de la expresión, sino también lo que podría denominarse la dimensión referencial de la función semiótica. En efecto, en el modelo de la sexta investigación lógica la intimidad de la función describe el hermanamiento de la palabra física, la significación, y la cosa dada en la intuición perceptiva. El modelo de la obra de arte lleva consigo también una reformulación del problema ontológico de la cosa cuyo sentido es la inversión del vínculo entre cosas y arte. El espacio de juego que abre la obra de arte se vuelve la medida (*das Massgebende*) y la norma (*das Richtmass*) del ente y el no ente (cf. Heidegger, 1989a: 15). Es decir, la obra de arte es un espacio autorreferencial al que hay que dirigir la mirada para construir una ontología de la cosa. El carácter de cosa de las cosas se muestra en el espacio de juego conflictivo de la obra de arte.

La intimidad y la cuadratura (*das Geviert*) en la conferencia *die Sprache*

El modelo conflictivo de intimidad que surge de la obra de arte se complejiza con la reformulación del mundo como cuadratura. Heidegger aborda temáticamente la relación entre intimidad y cuadratura en la conferencia *die Sprache*. El punto de partida de la reflexión es la poesía de Trakl *Ein Winterabend*. En un trabajo anterior propuse una lectura semiótica de la cuadratura a partir de la reflexión de Heidegger sobre la primera estrofa de *Ein Winterabend* (cf.

Bertorello, 2011). Afirmaba que la reformulación del mundo como cuadratura expresaba el punto de vista de la producción del sentido. El mundo debía ser concebido como un espacio de sentido articulado en cuatro ejes: la tierra, el cielo, los mortales y los divinos. Cada una de estas figuras expresa un aspecto de la producción del sentido. Mientras que la tierra y el cielo se mueven en el plano referencial, es decir, de lo que Heidegger en *die Sprache* llama las cosas, los mortales y los divinos se mueven en el plano de la enunciación, es decir, dan cuenta de la producción del sentido tal como fue formulada en *Sein und Zeit* en el que el sentido siempre es sentido del *Dasein*. La novedad que aporta la cuadratura en comparación con el análisis del mundo de *Sein und Zeit* radica en que las figuras referenciales (el cielo y la tierra) introducen el punto de vista de las cosas en el plano de la producción del sentido. Asimismo, proponíamos en aquel trabajo que en cada uno de los planos, es decir, en el plano referencial y en el de la enunciación, había que distinguir dos aspectos más: la opacidad y la transparencia. La tierra como instancia material que se resiste a ser interpretada daba cuenta de una instancia referencial opaca. El cielo, por el contrario, como donación de sentido de las cosas, funda una referencia transparente. Los divinos introducen en el plano de la producción del sentido la transparencia enunciativa. Con ello quiero decir que los divinos describen aquel aspecto del *Dasein* que funda el mundo. Los mortales, por último, aluden a la opacidad enunciativa, al hecho de que el *Dasein*, al mismo tiempo que funda el espacio del sentido, se desfonda y se cierra. En síntesis, la lectura semiótica de la cuadratura, que la aborda desde el punto de vista de la producción del sentido, muestra que el espacio semántico se constituye por el cruce conflictivo de dos maneras opuestas de ver la génesis del sentido: una semántica de carácter personal (los divinos y los mortales) y otra de carácter impersonal (el cielo y la tierra).

En este trabajo voy a focalizarme en el concepto de intimidad. De acuerdo con la argumentación que vengo sosteniendo hasta ahora se puede hablar de tres maneras distintas de concebir la intimidad. Al modo de la novela de Juan José Saer, en la que la función semiótica del cuerpo desarticula el cruce entre el plano de la expresión y el del contenido. La intimidad adquiere un carácter netamente antifenomenológico. Saer niega la posibilidad misma de la significación, de la producción del sentido. En el otro extremo se encuentra justamente la interpretación fenomenológica de Husserl. En la sexta investigación lógica la función semiótica aparece como una fusión íntima (*Innigkeit der Verschmelzung*) entre el plano de la expresión, el del contenido y la cosa, en la que los tres se adecuan perfectamente. Por último, la ontología de la obra de arte en Heidegger da cuenta de una tercera posibilidad que recoge de la posición antifenomenológica la idea de que en la producción de sentido (la obra) hay un resto (la tierra) que no se deja atrapar por la significación (el mundo). El modelo semántico de la obra de arte sirve para justificar esta relación de intimidad conflictiva en la que el plano del contenido y el de la expresión se vinculan pero no se fusionan de manera perfecta. Hay una inadecuación constitutiva entre ambos planos.

En la conferencia *die Sprache*, después de haber reflexionado sobre la cuadratura, Heidegger se refiere a la intimidad que surge de estos cuatro ejes semánticos de la tierra, el cielo, los mortales y los divinos. Afirma: “La intimidad del mundo no es una fusión (*Verschmelzung*)” (Heidegger, 1997: 24). Leo en esta oración una referencia a la sexta investigación lógica. Heidegger toma distancia del modelo de la perfecta adecuación entre significación (en su doble aspecto de significado y sonido) e intuición perceptiva. Pero esta distancia no lo conduce a una postura antifenomenológica semejante a la novela *Nadie, Nada, Nunca*. Los distintos

conceptos con los que Heidegger piensa la intimidad más bien procuran establecer una relación entre términos que, si bien no se identifican, guardan un vínculo conflictivo.

La intimidad de la cuadratura asume una serie de rasgos que intentan conceptualizar el conflicto fronterizo que establece la función semiótica cuando pone en relación instancias heterogéneas. Heidegger los introduce cuando reflexiona sobre la segunda estrofa de *Ein Winterabend*. Mientras que la primera estrofa tiene por tema cómo las cosas vienen al mundo, la segunda adopta el punto de vista inverso, es decir, cómo el mundo viene a las cosas. De lo que se trata, como se puede apreciar, es de la relación de intencionalidad entre el espacio del sentido (el mundo) y las cosas. Ciertamente Heidegger no defiende algo así como un realismo ingenuo en el que las cosas subsisten con un sentido independiente de las condiciones de inteligibilidad del mundo. Más bien se mueve en un planteamiento fenomenológico como el de Husserl en el que la adecuación entre significado y percepción no tiene la naturaleza de una relación entre cosas existentes, sino el carácter de un vínculo entre dos actos. La reflexión sobre la primera estrofa arroja como resultado la reformulación del mundo como cuadratura. Con ello Heidegger muestra cómo la experiencia fenomenológica de las cosas conduce a una idea de la producción del sentido que reúne el punto de vista de una semántica de primera persona (los divinos y los mortales) y la perspectiva de otra semántica de tercera persona (la tierra y el cielo).

La meditación sobre la segunda estrofa tiene por tema cómo pensar el vínculo entre el mundo y las cosas. En primer lugar, Heidegger descarta que la relación sea de contigüidad (*nebeneinander*) o de acoplamiento (*aneinander gekoppelt*). El mundo y las cosas no son dos instancias absolutamente heterogéneas que sólo pueden tocarse de manera contigua o, en todo caso, que puedan acoplarse como

cosas complementarias. Por el contrario, el mundo y las cosas, si bien se distinguen (*geschieden*), no están separados (*getrennt*): “ellos se atraviesan (*durchgehen einander*)” (Heidegger, 1997: 24). Este cruzamiento en el que las cosas y el mundo se penetran mutuamente es lo que Heidegger quiere conceptualizar con las nociones de medio (*Mitte*), intimidad (*Innigkeit*), entre (*Zwischen*), diferencia (*Unterschied*) y dimensión (*Dimension*).

Todo este vocabulario debe entenderse como el intento de situarse en la frontera que separa y vincula el espacio del sentido y las cosas mismas. Son perspectivas conceptuales para dar cuenta de lo mismo. Mediante el recurso de sustituciones sinonímicas, Heidegger propone la siguiente serie: el mundo y las cosas miden atravezándose (*durchmessen*) un medio (*Mitte*); el medio de los dos es la intimidad; el medio es el entre (*Zwischen*); la intimidad de los dos esencia la diferencia (*Unterschied*); la diferencia es la dimensión (*Dimension*) (cf. Heidegger, 1997: 24-25). Este último concepto de dimensión tiene claramente un sentido espacial. Heidegger precisa que no se trata de un espacio geográfico real (*vorhandener Bezirk*). La dimensión¹⁸ describe la

¹⁸ En la lección del semestre de verano de 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger aborda el concepto de dimensión en el marco de su interpretación del concepto aristotélico de tiempo. La dimensión explica la estructura del movimiento como concepto fundamental que está implicado en el tiempo. Da cuenta de la estructura del “desde algo” “hacia algo” propia del movimiento. Ahora bien, en esa lección de 1927 el aspecto espacial no es fundamental para comprender la dimensión ya que lo que intenta Heidegger es abarcar con el concepto de dimensión tanto el movimiento local (de corte claramente espacial) como el cualitativo (que no tiene carácter espacial). En ambos casos hay un “desde algo” “hacia algo”, pero no necesariamente tiene un sentido espacial. A propósito de la dimensión afirma: “Llamamos a esta estructura del movimiento su *dimensión* y comprendemos el concepto de dimensión *en un sentido totalmente formal*, donde el carácter espacial no es esencial. Dimensión quiere decir *distensión* (*Dehnung*), donde la extensión (*Ausdehnung*) en el sentido de la dimensión espacial representa una determinada modificación de la distensión” (Heidegger, 1989b: 343) (énfasis en el original).

intimidad como el espacio del sentido. Heidegger lo concibe como un medir (*ermessen*) que abre (*eröffnen*) la relación conflictiva entre el mundo y las cosas.

La diferencia ontológica entre el mundo y la cosa, que la noción de intimidad intenta pensar, puede ser abordada desde un punto de vista dinámico. Podría decirse que la meditación sobre la segunda estrofa arroja como resultado una serie de conceptos que describen estáticamente el espacio íntimo del sentido. El “medio”, el “entre”, la “diferencia” y la “dimensión” expresan el resultado del vínculo de intimidad. Las tensiones que resultan de los cuatro ejes de la cuadratura. La reflexión sobre la tercera estrofa del poema enfoca la intimidad desde un punto de vista dinámico: “La tercera estrofa le pide al medio que venga para el mundo y la cosa: el parto (*Austrag*) de la intimidad” (Heidegger, 1997: 26). Esta perspectiva dinámica desde la cual Heidegger reflexiona sobre el mismo problema de la función semiótica arroja un nuevo grupo de conceptos cuya finalidad no es más que pensar lo mismo desde el punto de vista genético de las condiciones de producción del sentido.

La imagen poética que describe el medio en el que el mundo y las cosas se atraviesan es el umbral. Es la viga maestra (*Grundbalken*) que está en la puerta y distingue el adentro y el afuera: “el umbral lleva el entre” (Heidegger, 1997: 26). Este espacio de mediación entre el adentro y el afuera se caracteriza por un dolor (*Schmerz*). El dolor es la diferencia misma entre el mundo y las cosas. Rompe, parte, separa o desgarrar. Es decir, el dolor es un desgarramiento (*Riss*). Sin embargo, no hace añicos, sino que reúne los términos que desgarrar. A este aspecto unificador del dolor Heidegger lo llama el ensamble (*Fuge*). De esta manera la perspectiva genética queda caracterizada cuando la reflexión se ubica en el punto de vista del umbral concebido como el entre que gesta la diferencia del mundo y las cosas. El desgarramiento entre ambas instancias es al mismo tiempo

un separar que reúne y ensambla lo distinto. El dolor da cuenta genéticamente de la intimidad entre el mundo y las cosas: “El verso llama a la separación (*Schied*) del entre, el medio que reúne, en cuya intimidad se miden mutuamente atravesándose (*durchmessen*) el nacimiento (*Gebärde*) de las cosas y la gracia del mundo” (Heidegger, 1997: 27).

Así, entonces, y a modo de conclusión, se puede decir que el tratamiento de la intimidad en la conferencia *die Sprache* adopta dos puntos de vista complementarios. Una mirada que enfoca estáticamente la intimidad. Y como resultado de ello surgen los términos de medio, entre, diferencia y dimensión (medida). Y otra mirada que dice lo mismo, pero desde un punto de vista genético. Se aborda el parto de la intimidad. De aquí surgen las nociones de desgarramiento (*Riss*) y ensamblaje (*Fuge*). Los dos puntos de vista hablan del espacio del sentido, de la función semiótica que distingue y reúne conflictivamente dos instancias heterogéneas: el mundo y las cosas.

Consideraciones finales

A lo largo de todo el trabajo intenté construir una hipótesis interpretativa del concepto de intimidad que se centró en tres estrategias argumentativas. En primer lugar, traté de poner en primer plano la dimensión fenomenológica de la intimidad. Para ello mostré cómo la afirmación de la conferencia *die Sprache*, a saber, que la intimidad del mundo no es una fusión, puede ser puesta en relación con la afirmación de Husserl, en la sexta investigación lógica, sobre la fusión-identificación entre intención significativa e intuición. La negación de Heidegger a considerar a la intimidad de acuerdo con el modelo de una perfecta adecuación no tiene como consecuencia un abandono de los lineamientos fundamentales de la fenomenología sino, por

el contrario, una complejización de los vínculos entre los cuatro ejes que constituyen el espacio del sentido. Las relaciones entre significación y cosa se tornan conflictivas. En segundo lugar, propuse una interpretación de la intimidad como función semiótica. Esta interpretación tiene su legitimidad argumentativa en el hecho de que ambas nociones (mundo y función semiótica) dan cuenta de las condiciones de producción del sentido. El rendimiento interpretativo de esta segunda estrategia radicó en mostrar más detalladamente cómo en la noción heideggeriana de intimidad se reúne conflictivamente el plano de la expresión y el plano del contenido. Por último, la tercera estrategia argumentativa consistió en una contraposición de tres maneras diversas de concebir la función semiótica: a) el modo antifenomenológico de Juan José Saer en su novela *Nadie, Nada Nunca*; b) el modo fenomenológico de Husserl en la sexta investigación lógica; y c) el modo en que Heidegger reformula los planteamientos fenomenológicos en *Vom Ursprung des Kunstwerkes* y la conferencia *die Sprache*.

Referencias bibliográficas

- Bertorello, Adrián (2011). "La lentitud de las cosas. El lugar de lo alosemiótico en la lectura heideggeriana de Georg Trakl", *Tópicos del seminario. Revista de Semiótica*, N.º 26, julio-diciembre, pp. 93-110.
- Crowell, Stephen (2001). *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward a transcendental phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston Illinois.
- Fontanille, Jacques (2006). *Semiótica del discurso*, Universidad de Lima, Lima.
- Greimas, Algirdas (1987). *Semántica estructural*, Gredos, Madrid.

- Greimas, Algirdas y Courtés, Joseph (1990). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Gredos, Madrid.
- Greimas, Algirdas y Fontanille, Joseph (1994). *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*, Siglo XXI, México.
- Heidegger, Martin (1986). *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer.
- (1989a). „Vom Ursprung des Kunstwerkes. Erste Ausarbeitung“, *Heidegger Studien*, vol. 5, pp. 5-22. [(2006). “Del origen de la obra de arte. Primera versión”, *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)*, N.º 115, traducción de Ángel Xolocotzi, pp. 11-34].
- (1989b). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- (1997). „Die Sprache“, *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, Neske.
- (1999). *Hölderlin Hymnen: „Germanien“ und „Der Rhein“*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- (2004). „Das Ding“, *Vorträge und Aufsätze*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Husserl, Edmund (1992). *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Zweiter Teil*, Meiner, Hamburg.
- Hjelmslev, Louis (1980). *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos.
- Mattéi, Jean-François (2001). *Heidegger et Hölderlin. Le Quadripartito*, PUF, París.
- Nielsen, Kristian Hvidtfelt (1976). “De la production du sens: Heidegger et la sémiotique”, *Semiotica*, vol. 17, pp. 191-210.
- Saer, Juan José (2004). *Nadie, Nada, Nunca*, Seix Barral, Buenos Aires.

- Sokolowski, Robert (2002). "Semiotics in Husserl's Logical Investigations". En Zahavy, D. y Stjernfelt, F. *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's Logical Investigations Revisited*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Sözer, Önay (1988). *Leere und Fülle. Ein Essay in phänomenologischer Semiotik*, Wilhem Fink, München.
- Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (1994). *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes“*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

Ser como descubrimiento y diferencia ontológica

ALBERTO ROSALES¹

El lector de Heidegger (H.) que haya seguido el trayecto que va de sus lecciones de los años veinte hasta finales de los treinta, puede preguntarse si ese pensador había llegado entonces a su posición final, a partir de la cual sus obras podrían ser consideradas como la exposición de un “sistema” definitivo. La aparición de los *Beiträge* y de las obras posteriores revelan por el contrario lo que el filósofo ha sugerido ya a través del lema de su edición completa: *caminos, no obras*. Es decir, esa edición no consta de doctrinas definitivas, sino de *caminos* de un pensar andariego. Se trata pues de una filosofía en constante devenir, impulsada por algunos problemas fundamentales, sobre todo por la verdad como descubrimiento y la diferencia ontológica, cuya conexión, a primera vista, no es obvia. Sus lectores reducen corrientemente ese devenir a lo que H. mismo ha llamado su giro, pero ello es erróneo. Como revelan sus escritos inéditos, sobre todo sus *Contribuciones a la filosofía* (GA 65) y el volumen *Para pensar al Ereignis*, publicado recientemente como volumen 73, ese carácter de incesante búsqueda y de continua autocrítica, incluso de textos recién publicados, fue peculiar a toda su vida filosófica. La expresión adecuada de esa manera de pensar no podía consistir en una o varias obras definitivas que sintetizaran los resultados de un largo camino, sino más bien en escritos múltiples, constituidos por textos breves, aislados unos de otros, muchas veces reducidos a frases incompletas o incluso a palabras

¹ Caracas, Universidad Simón Bolívar

sueltas, unidas sólo por líneas, como notas de viaje hechas a la carrera. No se trata de diarios filosóficos, ordenados cronológicamente, pues su autor trató de articular grupos de anotaciones bajo títulos filosóficos diferentes, y a veces insertó en ellos pasajes que parecen proceder de épocas diversas. Se trata más bien de la combinación de un diario de viaje y del intento de explicar a la vez el sentido de este, a través de esos pasajes y de la articulación del texto en diversas partes y bajo títulos determinados. El propósito de esta conferencia es ahondar en los dos problemas centrales anunciados en su título, y al menos esbozar la evolución de aquellos a través de ese largo camino.

De acuerdo con la tradición metafísica que parte de los griegos, la verdad en sentido amplio está fundada en la patencia humana. Por otra parte H. redescubre que esa tradición presupone, sin hacerlo expreso, que el Ser no es el ente, y busca además fundar esa diferencia en esa misma estructura del *Dasein*. De este modo, y a pesar de que *Ser y Tiempo* (*SyT*) se aparta de la inmanencia del sujeto, permanece aún parcialmente en el marco de esa tradición moderna.

Pero H. acoge en su proyecto una idea, extraña a esa tradición, acerca de la verdad como descubrimiento a partir de un encubrimiento previo. Según él su origen se encuentra en el pensamiento y en la lengua de los griegos, pero en realidad la palabra *aletheia* fue usada por estos en dos sentidos distintos: 1) decir algo sin ocultar nada de él y 2) descubrir algo, sacándolo de su previo ocultamiento.² La primera de esas nociones de verdad terminó por imponerse en el siglo V a. C. y fue sustituida luego por su equivalente, la semejanza (*homoíosis*) de la enunciación con la cosa, como encontramos ya en Aristóteles (*Met. Theta 10*), la cual se impuso después, desde Tomás de Aquino (*de veritate*

² Cf. "Heidegger y el problema de la *aletheia*" en Rosales, 2006: 217 y ss.

1), bajo el nombre de “concordancia”, como esencia de la verdad en general. Por el contrario H. se aferró desde principios de los años veinte a la otra idea de la verdad como des-cubrimiento y trató de probar que ella era el verdadero significado de la palabra *aletheia*.

Es posible que esa decisión haya provenido de su creencia religiosa en un Dios que permanece oculto y se descubre a nosotros a través de sus revelaciones. Pero a nuestra manera de ver, es más *probable* que la fuente inspiradora de esa teoría de la verdad haya sido Schelling y sobre todo sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1809). Al respecto debemos limitarnos ahora a unas breves indicaciones. De acuerdo con su tendencia idealista, Schelling piensa en esa obra al ente en total como una subjetividad absoluta, es decir: Dios, y por cierto como una voluntad en devenir, con una doble estructura permanente: a) un anhelo, aún inactivo, *encerrado* en sí mismo, el cual deviene b) un querer existente, que *se patentiza* a través de la creación de un mundo de múltiples entes, hasta culminar en el hombre como voluntad para el bien y para el mal. Aquel anhelo es el *fundamento* de esa *existencia* y esta es la *existencia de ese fundamento*. Schelling mismo llama a ese fundamento el *Ser* y a esa existencia el *ente* y caracterizó a aquel como un *encerrarse y ocultarse* a sí mismo y al otro como un *revelarse y exhibirse*.³ Es posible que el

³ Según el tratado de Schelling sobre la libertad, el *Ser originario* es voluntad (1958, Schröter IV: 242. Ese Ser es además la unidad de dos contrarios: el *Ser* (en sentido estricto) es el Fundamento, que consiste en un apartarse, cerrarse y encerrarse en sí mismo (*Die Weltalter*, 1958, Schröter IV: 586-587), y el *Ente* (en sentido estricto), es el Existente: lo que se revela en la creación (*Stuttgarter Privatvorlesungen*, 1958, Schröter IV: 327-328). Todos estos textos se encuentran en el vol. IV de la edición de las obras de Schelling, *Schellings Werke*, dirigida por M. Schröter (München pp. 1927 ss.). Nosotros hemos traducido al español el tratado sobre la libertad, bajo el título de *Schelling y la Libertad humana*, el cual ha sido editado dos veces por la Editorial Monteavila, Caracas 1990 y 1996. En nuestro Epílogo a esa traducción hemos puesto de relieve los nexos entre ese tratado y la obra de Heidegger.

joven H. haya visto en esas ideas una confirmación de lo que él acababa de encontrar en los griegos: la diferencia entre Ser y ente, así como un anuncio de la verdad en el sentido del des-cubrir a partir del encubrimiento. Lo cierto es que, desde comienzos de los años veinte, H. luchó, en dirección inversa, por convencernos de que los griegos entendían la verdad en el sentido de tal descubrimiento. Sin llegar a formular esa tesis, Schelling mismo pensó de manera parecida al respecto, por ejemplo al decir que nuestro pensar e investigar marchan de la oscuridad hacia la luz del conocimiento, citando la siguiente frase: “Non fumum *ex fulgore*, sed *ex fumo dare lucem*”, es decir, (yo pienso) “no que el humo proceda *del rayo*, sino que *del humo* llega a ser *la luz*”.⁴

Es por todo esto que H. dedicó dos lecciones universitarias (en 1936 y en 1941) a interpretar el tratado de Schelling sobre la libertad humana, y afirmó, en contra de la opinión generalizada de los historiadores de la filosofía, que ese tratado es “la cumbre de la metafísica del idealismo alemán” (GA 49: 1) y que su autor fue “el pensador propiamente creativo y que llegó más lejos en toda esa época de la filosofía alemana” (GA 42: 6). Lo que H. dice en sus conferencias *Sobre el origen de la obra de arte* acerca de la “tierra”, es decir, sobre la naturaleza como un ocultarse y encerrarse en sí misma, en contraste y lucha con la patencia del mundo, es un reflejo evidente de la influencia de Schelling en su pensamiento.⁵

Ahora bien, al acoger esa idea de la verdad en su ontología fundamental de *SyT*, H. sembró en esta la semilla de un posible conflicto, pues como el *Dasein* es lo que la tradición metafísica moderna llama el “sujeto” (GA 27: 72), es decir, *patencia y verdad*, la admisión de ocultamientos casi

⁴ Cf. el contexto de esa cita en el escrito polémico contra Jacobi, en *Schellings Werke*, Schröter IV: 455.

⁵ Cf. *Holzwege*: 31 y ss. y GA 5.

completos del Ser o del ente habría equivalido a la destrucción de esa ontología. Por ello SyT y los escritos de los años siguientes admiten sólo fenómenos *secundarios y limitados* de un *relativo* ocultamiento del Ser. Uno de ellos es la *caída o impropiedad* del *Dasein*, la cual es una modificación privativa de su patencia. Esta implica ciertamente un encubrimiento de su ser, debido a la caída del *Dasein* en su trato con los entes intramundanos, la cual puede sin embargo ser más o menos superada en un giro hacia la propiedad. Otro ocultamiento es el *claro-oscuro* en que se encuentra el horizonte de mundo. Para hacer posible nuestro trato con los entes, su Ser mismo tiene que estar patente, pero no como un objeto al lado de los restantes objetos, sino en un claro-oscuro. La temporalidad como un ámbito en el que nos tratamos con los entes y en el que estos reciben su sentido a partir de un horizonte de mundo que lo circunscribe es una metáfora espacial de esa patencia. Como ese horizonte tiene que permanecer semi-oculto, no objetivo e implícito, al volverse expreso su patencia se enturbia, se modifica privativamente, al menos en parte, lo cual motiva una correlativa transformación de la patencia de los entes. En efecto, tanto estos como nuestra existencia cotidiana se vuelven entonces insignificantes para el *Dasein*, gracias a lo cual se anuncia a este la posibilidad de existir propiamente. Esa patencia, parcialmente expresada, del horizonte de Ser es lo que SyT llama “la angustia”. Este es también otro intento de H. de pensar al ocultamiento relativo del Ser como una estructura al interior de la patencia del *Dasein*.

H. trata expresamente la esencia de la verdad en el § 44 de SyT, secciones A y B. La primera muestra que la *concordancia* no es esencia de la verdad, sino la estructura de la *comprobación* (*Ausweisung*) de un enunciado sobre un ente. Y esta comprueba que ese enunciado es verdadero en cuanto *descubre* al ente mismo. *Su verdad consiste en ser descubridor* (220) y ello es así porque el *Dasein* está en la

verdad y *la no-verdad*. Según la sección B ello es así *porque* su constitución ontológica es un *proyecto* fáctico, es decir, no se ha creado a sí mismo, sino que está *echado* a proyectar (223). El que la verdad sea un descubrir algo previamente encubierto *se funda* en que el *Dasein* está sumido *de hecho* en el trato con las cosas y con los prójimos y que por ello todo lo que él conoce o comprende está desfigurado y encubierto. “A la facticidad del *Dasein* pertenecen el ocultamiento y el encubrimiento” (222, cf. además § 58).

Por otra parte, el ocultamiento y el encubrimiento son posibles sin embargo *sólo mientras el Dasein y su patencia existen, y por lo tanto no antes o después de la misma* (222 y § 43: 211). Este punto es de gran importancia, pues él revela qué posición toma el pensador frente a la teoría tradicional de la negatividad y nos permite ver después en qué momento él se aparta de ella. En efecto, la tradición ha sostenido que el ser es condición de posibilidad del no-ser, pues este sólo puede ser pensado en relación con aquel. Sin ser no es posible pensar al no-ser. Y por esto no puede haber no-patencia y ocultamiento antes de que la patencia exista, sino sólo mientras ella existe. *Y esto excluye que el ocultamiento sea el origen de la patencia o incluso que patencia y ocultamiento sean lo mismo.*

El tratado *Sobre la esencia del fundamento* (EF, 1929) arroja más luz sobre la cuestión de la verdad y trata por primera vez expresamente de la diferencia ontológica. Si bien él versa sobre el fundamento en general, ya su capítulo I nos dice que la verdad es concebida tradicionalmente como concordancia de la enunciación con el ente. Por ello la posibilidad de esa verdad se funda en que el ente está no-oculto para el *Dasein*. Esa verdad *óntica*, que acaece en el encontrarse (el estado de ánimo y la tendencia), se funda a su vez en la verdad *ontológica*, el no-ocultamiento del Ser. Ambos tipos de verdad se co-pertenecen uno al otro en

tanto se refieren a la diferencia entre Ser y ente. La posibilidad de diferenciar a ambos tiene su raíz en la trascendencia del *Dasein* (12-16).

A partir de entonces la verdad parece desaparecer; al menos expresamente, de ese tratado, hasta llegar a su capítulo III. Sin embargo, el verbo *enthüllen*, es decir, “desvelar”, “descubrir”, usado en diversos pasajes de los capítulos II y III, nos recuerda lo que entiende el autor por verdad (45, 46, 47, 49). Además, el capítulo III (43 y ss.) versa implícitamente sobre la verdad óptica y la ontológica, así como sobre la *diferencia ontológica* (46-47) al exponer a la trascendencia como esencia del fundamento. Nuestro trascender es un múltiple patentizar que H. llama “fundar” porque él hace patente en cada caso un fundamento diverso. El primer fundar *instaura* al Ser como *posibilidad* de hacer patente a los entes. El segundo fundar hace patente al *ente en total*, al *tomar suelo* en él, es decir, al descubrir a los entes como aquello que no hemos creado, en medio de los cuales tenemos que existir, dependiendo de lo que ellos nos ofrecen o nos rehúsan. Esos dos modos de fundar corresponden a la verdad ontológica y a la óptica respectivamente, mencionadas al comienzo del tratado. Ese doble trascender funda con ello a la vez la *diferencia ontológica*, al hacer posible la *pugna* entre esos dos fundamentos, la posibilidad y lo fáctico (45-46). Para avistar el significado de esa pugna es necesario tomar en cuenta que el comprender no se topa con las posibilidades de Ser como con algo dado a él, sino que *se las proyecta ante sí mismo*. Por ello la trascendencia en general tiene el carácter de la *libertad* en sentido positivo (43). Por el contrario, la verdad óptica es un *encontrarse* el hombre *avasallado* por los entes, en medio de los cuales existe (45). En esa pugna se sugiere que cada uno de sus contrincantes es *fundamento* del otro. En efecto, las posibilidades de Ser hacen posible la patencia de los entes, mientras que estos se resisten a ser patentizados de cualquier manera, rechazan

algunas de esas posibilidades y contribuyen con ello a determinar las que son efectivamente posibles. Gracias a la unidad contenida en esa pugna entre lo posible y lo fáctico, la cual no debe ser confundida con una identidad dialéctica, el tercer modo de fundar patentiza al fundamento en general y a sus modos, y por ello puede hacer *explicito* que el Ser hace posible al ente y así pues también a la diferencia misma entre ellos: *el Ser no es el ente* (47 ss.).

Al rozar ese punto culminante del tratado no hay que olvidar que, inmediatamente después de esos pasajes, H. aborda en unos pocos párrafos la cuestión central en la historia de la metafísica acerca de la universalidad del Ser, pero esta vez en el horizonte de la temporalidad. Como he mostrado en “Analogía y diferencia en el opúsculo *De la esencia del fundamento*”,⁶ ese escrito piensa al Ser y al ente como *fundamentos diferentes, en pugna, y a la vez como análogos* entre sí, en base de una significación temporal común: la permanencia o constancia (*Beständigkeit*), con lo cual H. no sólo funda en la temporalidad a la diferencia ontológica, sino también a la vieja teoría de la *analogía del Ser*, y le da a esta un nuevo sentido (47-51). Esto debería haber sido uno de los puntos culminantes de la Sección no publicada de SyT: “Tiempo y Ser”.

El capítulo III de ese tratado roza además en su comienzo (43) la cuestión de la verdad al caracterizar lo que él después presenta como el primer fundar: el comprender como proyección de posibilidades, que constituyen aquello por amor a lo cual el *Dasein* es lo que él es en cada caso. Lo decisivo es allí que el proyectar es la *libertad*. Ello es así, porque el proyectar no se topa con sus posibilidades “como con un valor y fin existente en sí, sino que la libertad –y por cierto en cuanto libertad– se contra-pone” (*entgegenhält*)

⁶ Cf. *Studia Heideggeriana* IV, 201 ss.

esas posibilidades como un deber.⁷ Lo que H. caracteriza así es lo que se conoce desde Kant como *libertad en sentido positivo* o *autonomía*: darse leyes a sí mismo. Pero tal paso es problemático, pues si ese proyectar fuera efectivamente un *libre crear posibilidades, estas no podrían existir ya antes del comprender, y este no sería entonces una verdad en el sentido de un descubrir a partir de posibilidades preexistentes pero ocultas.*

Al final del tratado hay una referencia implícita al problema de la verdad (51 ss.) en la misma dirección en que, como veíamos antes, *SyT* afirma que nuestra facticidad es el fundamento de que la verdad sea descubrimiento a partir del encubrimiento. Como origen de los modos de fundar y de los fundamentos respectivos, la libertad es ella misma un fundamento. Pero como este es un facto, es decir, como *no sabemos* cuál sea, a su vez, su causa, la libertad es el “Ab-grund”, es decir, el *abismo* o sin-fundamento del *Dasein*. ¿Es ese facto un mero no-saber, o es él, como parece sugerirlo ese pasaje final del tratado, la ocultación de *aquel* fundamento, en el que descansa nuestro “libre” proyectar posibilidades de Ser?

La lección inaugural de H. *¿Qué es metafísica?* (QM, 1929; GA 9) pertenece a este mismo contexto. Si bien esa lección y el § 40 de *SyT* versan sobre la angustia, la dirección del análisis es en cada caso diversa. Ese parágrafo considera que la angustia tiene la función de estremecer la impropiedad en la cual estamos sumidos cotidianamente y de contribuir así a conducirnos a la “verdad de la existencia”. En cambio, la lección es más fundamental; versa, de manera más o menos velada, sobre la verdad del Ser y la diferencia ontológica. Según lo que dijimos antes, la angustia es un temple de ánimo, en el cual acaece una modificación de nuestra patencia cotidiana del ente y del horizonte de Ser.

⁷ Cf. también p. 39.

Ese cambio consiste en que el horizonte sale parcialmente de su claro-oscuro normal, se hace relativamente expreso, pero a la vez se encubre, trocando en insignificancia el valor y la importancia que los entes y nuestra existencia entre ellos tienen para nosotros. Pero ese des-cubrimiento expreso y parcial del Ser no acoge al comprender, sino que lo rechaza de sí, al anunciarse como algo que a la vez se aleja y oculta, y sólo sugiere que es una *nada* de ente, lo *otro* de este. Frente a esa nada, la angustia anuncia a su vez *que el ente es, y no una mera nada*. De este modo la angustia contiene un doble des-cubrimiento, *del ente en cuanto ente y del Ser en cuanto lo otro del ente, y así pues también su diferencia*, todo lo cual permanece semioculto en nuestra vida cotidiana. En comparación con la pugna entre el Ser y el ente, como posibilidad y facto, presentada como teoría en el tratado sobre el fundamento, la lección sobre la metafísica describe una *patencia expresa* de la diferencia y de cada uno de los diferentes. Y con esto esa lección recalca la pertenencia del ocultamiento al claro-oscuro de la trascendencia.

Al igual que el tratado sobre el fundamento y la lección inaugural sobre la metafísica, hechas públicas en 1929, la lección *Sobre la esencia de la verdad* (EV), pronunciada a partir del otoño de 1930, trata de *integrar* el ocultamiento del Ser *en la patencia del Dasein*, y por cierto de manera expresa, lo cual era necesario para una teoría de la verdad del Ser que presupone que esta es un des-cubrimiento a partir de su ocultamiento. Consideramos primero la versión original de 1930 y después la versión modificada por su autor, que apareció en 1943 (GA 9), a fin de anunciar en ella el nuevo pensamiento de H. sobre la cuestión.⁸ La conferencia de 1930 parte de la idea tradicional de la verdad como

⁸ En el volumen 80.1 (2016), su editor el Dr. Dr h.c.Günther Neumann ha presentado una edición excelente de las diversas modificaciones de esa conferencia (327 ss.), a la cual nosotros hemos aportado una sección.

concordancia entre la enunciación y la cosa, y se pregunta cuál es el fundamento de la posibilidad de esa relación. Esa concordancia descansa en que el hombre pone de antemano a la cosa como patrón de medida de sus enunciaciones. No se trata de una suposición que algunos hombres se han hecho arbitrariamente alguna vez, sino de una norma necesaria establecida por nuestra autonomía, es decir por nuestro ser en cuanto trascendencia. En efecto, ella *deja-ser* al ente lo que él es, es decir, lo respeta como tal y con esto exige al hombre *atenerse a él*. En cuanto tal, esa libertad es la esencia de la verdad. Pero ella está constituida a la vez por su no-esencia. Esta se anuncia en el fenómeno de que, al ocuparnos de los entes en cualquiera de nuestros comportamientos, “sentimos” que lo hacemos en el marco del “ente en total”, pero sin poder aprehenderlo nunca. Ese “sentir” no es un conocimiento dirigido a la suma de todos los entes, sino un “temple de ánimo” que, a partir de ese Ser presentido, abarca de antemano *todo* lo que pueda venir a mostrarse a nosotros.⁹ La no-esencia de la verdad consiste en dejar oculto y preservar a ese horizonte y a su “en total”. Debido a tal preservación, el pasaje mencionado llama a ese ocultamiento el “secreto”, lo cual sugiere que el *Dasein* tiende a mantener oculto al ocultamiento mismo y pensar que todo está muy claro. Además, esa no-esencia de la verdad es doble: propia e impropia. Cuando ese “secreto” es vivido propiamente, él reta por decirlo al hombre y lo empuja a descubrir lo encubierto. En cambio, él es impropio cuando el hombre se entrega a su trato con los entes individuales, se deja llevar por lo trillado y hacedero en estos, incluso al considerar los asuntos más importantes, y termina por olvidar a la no-verdad que pertenece a la libertad misma, considerando que todo es luminoso. Según lo dicho, la conferencia

⁹ Sobre mundo y “en total” cf. *Sobre la esencia del Fundamento II* y GA 29/30: 504 ss.

de 1930 se mantiene aún en la perspectiva de *SyT*. Nuestra patencia es a la vez una no-patencia, no sólo de algunos entes, sino en el fondo también el olvido del Ser. En ese mismo contexto dice H., en concordancia con el § 43 C de *SyT*, que ese ocultamiento es *tan antiguo y sólo tan antiguo* como nuestra patencia misma, lo cual sugiere que para 1930 su autor no afirmaba todavía que el ocultamiento-patencia del Ser fuera el origen de nuestra patencia.

Al comienzo advertimos que, al acoger en la subjetividad moderna la idea de la verdad como des-cubrimiento, H. debía evitar atribuir al *Dasein* ocultamientos absolutos e ilimitados, que entrarían en conflicto con tal subjetividad. Pero ello ocurrió probablemente en el invierno de 1931, cuando H., al pensar su propio problema en el marco de su lección “Sobre la esencia de la verdad” (GA 34: 92-93), critica a Platón por no haber pensado al descubrimiento de las ideas a partir de su ocultamiento.¹⁰ Este punto es decisivo pues implica plantearse el problema acerca de la posibilidad del *inicio* mismo de tal verdad. H. admite allí que ese primer des-cubrimiento tendría que partir de un *ocultamiento total y absoluto*. Pero él no reconoce expresamente que tal des-cubrir sería *imposible, pues como nuestra patencia es una comprensión de ser, el ocultamiento total de este equivaldría a la desaparición de la patencia misma y por lo tanto de la posibilidad de des-cubrir algo*. Ese pensamiento decisivo y la crisis que provoca descansan sobre el supuesto de la verdad como des-cubrimiento. H. hubiera podido resolver esa crisis al abandonar ese supuesto y retornar a la posición moderada de *SyT*. Por el contrario, como él se aferró a su idea de la verdad, tuvo que renunciar a la visión moderna de que esta descansa en la esencia del

¹⁰ Cf. esa crítica de Platón en *La doctrina de Platón sobre la verdad* (1947, GA 9), Sólo en 1964 Heidegger reconoció que esa crítica era errada y que los griegos no habían entendido la *aletheia* como él lo hacía, sino sólo como “corrección” (GA 14: 85 ss).

sujeto humano y comenzó a pensar que sólo el Ser puede iniciar su propia verdad a partir de sí mismo. Esto es el “giro” que conduce a H. más allá de SyT. En efecto, un pasaje en GA 66 (424), indica que esa decisión y con ella el plan de los *Beiträge* quedaron firmes desde la primavera de 1932.

Pero es errado limitar esa *Kehre* al descubrimiento de su motivo principal y a la decisión correspondiente. El giro comprende también las tareas que esa decisión hace necesarias y se realiza a través de la ejecución de aquellas. Queremos sugerir ese camino a través de las siguientes preguntas. ¿Si no es la trascendencia del *Dasein*, sino el Ser mismo, la fuente de su verdad, qué pasa entonces con SyT, una obra que sostiene lo contrario? ¿Cómo hay que pensar entonces la referencia del *Dasein* al Ser? ¿Están ellos separados uno del otro por un abismo o se trata de una diferencia al interior de una nueva unidad? ¿Qué pasa entonces con la diferencia ontológica, que EF había fundado en la temporalidad del *Dasein*? ¿Qué importancia tiene en ese caso la decisión del *Dasein* acerca de su propiedad o impropiidad? ¿En qué consiste entonces la “esencia” del hombre? ¿Si el Ser es su verdad misma, qué pasa con la metafísica tradicional, la cual se ha fundado en la creencia de que el ente es lo patente y verdadero, y que su ser mismo reside en el espíritu humano o divino? La primera noticia publicada sobre el modo como H. lleva a cabo ese giro está contenida en la versión impresa de la conferencia sobre la verdad en 1943 (GA 9). La noticia más amplia sobre la ejecución de aquel se encuentra en los *Beiträge* (GA 65), de los años 1936-1938.

La conferencia sobre la verdad, publicada en 1943, es ciertamente la misma pronunciada en 1930, pero con profundas modificaciones, mediante las cuales su autor busca brindar al lector las bases que le permitan comprender el giro que su pensamiento había dado ya. Esas modificaciones son en esencia dos. Según el texto de 1930, lo que establece a la cosa como patrón de medida de la enunciación y,

más aún, de todo comportamiento es este mismo en cuanto un modo de la libertad. En cambio, el texto de 1943 elabora de manera más detallada y profunda la conexión entre la libertad y el comportamiento al introducir la idea de *lo abierto*, es decir, de un ámbito de patencia, franco y abierto, en el cual el *Dasein* está. Esa patencia no es ya una estructura trascendental del hombre, como lo era en *SyT* su temporalidad, sino *una dimensión en la cual el hombre está y en la cual se le muestran los entes*.¹¹ La libertad en el sentido de la autonomía que, según el texto de 1930, establece a las cosas como patrón de medida, está fundada ahora en esa dimensión de patencia, pues es en ella que la libertad puede estar ya libre para múltiples posibilidades, antes de fijar al hombre la obligación de concordar con las cosas. Y esa posibilidad le es sugerida a la libertad por lo abierto mismo, pues esas cosas se muestran ya como lo que puede servir de norma para el comportamiento.¹²

¹¹ La introducción de ese “estar en lo abierto” (*Offenständigkeit*) en la versión impresa de la conferencia sobre la verdad es comentada en el Apéndice de GA 45 (*Grundfragen der Philosophie: 203-208*), al hablar Heidegger sobre el salto de la verdad como corrección a la verdad del “*Seer*” (*Seyn*). El primer paso hacia ese salto consistió en introducir en el texto de la conferencia sobre la verdad la abertura (o patencia, *Offenheit*), lo cual permite “soltar” a la verdad (estar-descubierto) de su sujeción al sujeto humano y al ente. Cf. también GA 65 (*Beiträge*): 330. Los pasos siguientes fueron 2) pensar la *aletheia* como procedente de lo abierto y 3) la experiencia del ocultamiento del Ser.

¹² Esto revela un aspecto antes desconocido de la idea de la autonomía de la razón pensada por Kant. Según su concepción, la razón da al arbitrio humano la ley moral. En tal relación el único que puede ser realmente libre, es decir, que puede elegir o rechazar su sometimiento a esa ley, es el arbitrio. La razón pura, por el contrario, es una facultad a priori, que sólo puede dictar su ley y no es libre de hacer lo contrario, a no ser que ella se vea corrompida o encubierta por nuestros impulsos sensoriales. En cambio, la libertad de la que habla el texto heideggeriano de 1943 no es una ejecutoria de la razón pura, sino de la libertad humana. Según H. el proyecto está determinado y temperado (o templado *gestimmt*) por lo que él proyecta y por aquello en vista de lo cual él tiene que proyectar: el Ser mismo (GA 49: 68). No hay en esto una abolición de nuestra libertad de elección, sino el reconocimiento de que ella está condicionada además por una situación fáctica en medio de los hombres.

La segunda modificación del texto publicado en 1943 consiste en que “el ente en total”, manifiesto en nuestros templos de ánimo, pero a la vez oculto para nosotros en cuanto estamos sumidos en el trato con los entes, es señalado expresamente como el Ser mismo (25). Ese ocultamiento es ahora la no-esencia que pertenece a la verdad del Ser, con las modificaciones correspondientes de su propiedad o impropiidad. Y en oposición expresa al texto de 1930 se lee entonces: “El ocultamiento del ente en total, la propia no-verdad, es *más antigua* que la patencia de este o aquel ente. Ella es también más antigua que el dejar-ser mismo, el cual al descubrir ya mantiene oculto y se refiere a la ocultación” (19, las cursivas son mías). En ese caso, agregamos nosotros, ese ocultamiento tendría que ser *más originario* que el descubrir en total y *anterior* a este.

Finalmente, el texto publicado de la conferencia añade una novena sección, titulada: “Nota”. Esta informa que esa conferencia debía, según su plan original, ser completada por una segunda, “Sobre la verdad del Ser”; pero que ese plan fracasó por las razones indicadas en la *Carta sobre el Humanismo*, esto es, porque la primera conferencia se fundaba aún en los presupuestos de la metafísica, es decir, añadimos nosotros, porque ella fundaba aún a la verdad del Ser en la trascendencia del *Dasein* (GA 9).

Luego en 1949, en la tercera edición de la conferencia EV, H. añadió a esa “Nota” un primer párrafo muy importante. Este utiliza, por motivos que aclaramos a continuación, dos expresiones para designar la palabra “ser”. Una de ellas emplea el modo en que “ser” es escrito actualmente en alemán: *sein* con “i” latina, y la otra emplea una versión usada todavía en el siglo XIX, *Seyn* con “y” griega. Para distinguir en español ambas palabras empleamos las expresiones “ser” y “seer”, con doble “e”, la cual es el modo como

nuestra lengua expresaba en otra época ese mismo verbo. *Seer* procede del latín *sedere*: sentarse, esto es permanecer, estar presente.¹³

El texto en cuestión expresa que la verdad del Ser (*Wesen*) “permanece aún en el modo del representar (*Vorstellen*) peculiar a la metafísica, y entiende por *Seer* a la dominante diferencia del Ser y el ente”. “Verdad significa el ocultar patentizador como rasgo fundamental del *Seer*” (26). Los que leíamos ese texto hace cincuenta años no lográbamos saber, sin embargo, cuál eran las razones que habían llevado a H. a esa distinción entre dos sentidos de la palabra “ser” y la identificación de la diferencia con uno de ellos. Como sugieren las frases ahora citadas, la cuestión de la esencia de la verdad está entrelazada con la diferencia ontológica. Ambas son designadas en unidad por la palabra “*Seer*”. Esto nos lleva a hacer dos preguntas. 1) ¿Por qué la esencia de la verdad es designada ahora por la palabra “*Seer*”? Esto es el resultado del camino que hemos recorrido, que marcha de *SyT* a la versión impresa de la conferencia sobre la verdad. Su resultado consiste en que la esencia de la verdad del ente es la verdad del *Seer*, no como una estructura trascendental del *Dasein*, sino como un albergar u ocultar patentizador, designado ahora por esa palabra “*Seer*”, el cual es *uno y a la vez diverso* del *Dasein*.

2) ¿Por qué tal *Seer* es a la vez la diferencia ontológica entre Ser y ente? La aparición de la edición completa y sobre todo de su doble volumen 73, publicado en 2013, ha arrojado luz sobre estas mismas cuestiones. Algunas de sus miles de notas ofrecen una visión de conjunto del camino del pensador, que resumimos de la siguiente forma. Las notas 1240 y 1243 trazan a grandes rasgos una historia de la diferencia, con las siguientes etapas. 1) Platón inauguró la diferenciación entre Ser y ente, la cual adopta múltiples variantes en

¹³ Diccionario de la Lengua Española, ed. 21. Madrid, 2003 (edición electrónica).

la tradición subsiguiente. H. expresó primero esa diferencia, según la cual *el Ser no es el ente*, y preguntó por su procedencia. Su tratado sobre el fundamento de 1930 sostuvo que la trascendencia del *Dasein* hace posible a la diferencia. 2) En los años siguientes tuvo lugar la “inversión” (*Kehre*), por la cual la diferencia se convirtió en fundamento de la trascendencia, como hemos visto en nuestra exposición precedente (cf. las reflexiones 1351 y 1356). 3) *Pero entonces se planteó el problema de la diferencia misma*. En efecto, cuando se habla de diferencia entre Ser y ente, se pone simplemente a uno al lado del otro y *al mismo nivel*, como si fueran dos cosas entre las cuales existe una relación, y se pasa por alto precisamente que el Ser no puede ser un ente, pues lo hace posible. La errónea nivelación de esos diferentes es el problema con el cual H. se enfrenta a través de miles de anotaciones, hasta llegar a pensar que estaba atrapado en un “camino sin salida” (*Holzweg*) y que era necesario “abandonar” la diferencia ontológica.

Ese problema ha sido tratado con más detalle en los volúmenes 67 y 71 de la edición completa. El primero de ellos contiene el tratado *Metaphysik und Nihilismus*, de los años 1938-39; el volumen 71, titulado *Das Ereignis* es un manuscrito de 1941-1942.¹⁴ Ambos textos contienen secciones que tratan el problema ahora mencionado, el cual tiene dos aspectos. A) Si al tratar de pensar al Ser y al ente se los pone delante (*vor-stellt*), como si fueran dos objetos de un mismo nivel, no es posible diferenciar uno del otro (GA 67: 65 y 75-76). B) Cuando se trata de diferenciar a Ser y ente según el concepto tradicional de diferencia, como la diversidad de dos entes que tienen algo en común, se está presuponiendo que ellos *son* en el fondo lo mismo, así pues “entes” (75-76). La reflexión 176 del volumen 71 añade a

¹⁴ Cf. nuestra conferencia “Analogía, Diferencia, Diversidad” en *Studia Heideggeriana* II, 151 ss.

esto que la diferenciación sería imposible, porque al tratar de diferenciarlos, uno de ellos, el Ser, no puede ser mostrado como un objeto, y el *ente*, como algo que *es*, sería ente y ser, contendría así pues ambos extremos. La solución de esas dificultades consistió, según las reflexiones mencionadas (GA 71: 130 ss.), en buscar un nuevo *modo de pensar* al Ser y al ente, que no fuera la presentación de dos objetos, uno de los cuales sería a la vez ente y “ser”. Tal intento requiere primero *dejar a un lado* al ente, considerándolo como aquello que no *es*, es decir, que no *está patente* por sí mismo, y que recibe del Ser su carácter de “ser”. De aquí proviene la extraña afirmación de que *sólo el Ser es y el ente no es* (GA 65: 472-473). Y a través de ese alejamiento del ente se hace posible tratar de pensar *la diferencia en el Ser mismo*. A consecuencia de esto será necesario distinguir entre un Ser, que es la propia diferencia, y el “ser” que él otorga a los entes.

Esta es la solución a la que H. llega finalmente, según las anotaciones 1240 y 1240 del volumen 73, y la cual constituye la cuarta etapa de su camino. Ella no consiste propiamente en abandonar la diferencia ontológica, sino en pensar *una nueva conexión entre Ser y ente, que mantiene su alteridad y a la vez la alberga, unificando esos diversos al interior de una nueva manera de concebir al Ser*. Las reflexiones 1335-36 y -37 exponen esto en base de la expresión: “Anwesenlassen des Anwesenden” (Hacer presente o presentar a lo presente) (1335). Y: “Sein (Anwesen) lässt Anwesendes als solches zu”, es decir: “Ser (estar presente) admite lo presente en cuanto tal” (1336). En la primera expresión usa H. el verbo “lassen” con un infinitivo, lo cual significa normalmente en alemán un “hacer” causativo, en este caso un “hacer presente o presentar”. En la segunda expresión advierte H. que “lassen” quiere decir más bien: admitir, dejar entrar, dejar algo a disposición de alguien, otorgar, permitir. No se trata pues, añadimos nosotros, de

que el Seer produce al ente como un efecto, sino de que él otorga (*gewährt*) al ente su patencia-“ser”. Esto explica por qué el pasaje añadido al final del texto comentado de 1943, distingue entre esas dos maneras de escribir la palabra “ser” y por qué nombra al “Seer” como la “dominante distinción entre Ser y ente”.

¿Pero en qué relación está todo esto con el Seer como un ocultar patentizador? Ese otorgar (“lassen”) no crea o produce al ente, sino que lo descubre al hombre, mientras que el Seer mismo se retira o aleja de nuestro descubrir, se sustrae a este. No hay que entender ese alejarse como un evaporarse hacia un cielo suprasensible, pues el Seer es la misma patencia, en la cual existimos, es lo más próximo a nosotros (GA 9: 332).

La solución a la que llega H. no es ni un monismo, ni un pluralismo. El Seer es una *unidad dual*, no una diferencia entre iguales, sino una “Fuge”, una *juntura* o *ensambladura* entre diversos al interior de esa unidad (1347). Además: esa unidad dual es un *patentizar* a partir de un ocultamiento, que acaece a lo largo de la historia o que más bien la posibilita. H. ha dado a esa verdad el nombre de “Ereignis”, una palabra difícil de traducir, porque ella encierra muchas cosas.

El volumen 73 sugiere en las páginas 979-980 que en 1936 H. encontró en Hölderlin la palabra adecuada para designar al nuevo significado del Seer. El pasaje en cuestión se encuentra efectivamente en tres versos de su poema “Mnemosyne”: “*Lang ist/ Die Zeit, es ereignet sich aber/ Das Wahre*” (Largo es el tiempo, pero lo verdadero acontece).¹⁵ No se trata de que H. haya descubierto su teoría en

¹⁵ Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe, *Sämtliche Werke*, vol. 2, pp. 202 y 204; esos tres versos fueron eliminados en la tercera versión del poema.

Hölderlin, como han creído ingenuamente muchos. Por el contrario, él pudo hallar esa palabra para designar al *Seer* sólo porque tenía ya precisamente la teoría de este.

Para concluir esta aclaración, conviene tomar en cuenta los diversos significados de la palabra *Ereignis* en alemán y los que H. le confiere. Ella proviene del verbo *eräugen*, que se deriva de “Auge”: ojo, y que significaba en el alemán antiguo: poner algo ante los ojos, *mostrarlo*. Ese *eräugen* se modificó luego en el alemán medio, cuando, por asemejarse al verbo *eignen* (apropiar), se transformó en *sich ereignen* y adquirió otro significado: *ocurrir*. Este cambio semántico puede tal vez explicarse porque lo que se muestra es generalmente lo que ocurre o acontece. De este modo, cuando H. llama *Ereignis* al *Seer* mismo, lo entiende como un *acontecer que hace patente a los entes en su Ser y con ello les apropia o confiere sus muy diversas maneras de ser*. Además H. aprovecha los diversos matices que el verbo *ereignen* posee hoy en día, en combinación con sufijos preposicionales (por ejemplo: *aneignen*, *enteignen*, etc.) para designar diversos modos de apropiarse al Ser.¹⁶

Conviene comparar esta última teoría de la diferencia entre Ser y ente con las que hemos rozado en la exposición anterior. Ante todo, es fácil de ver que H. no concibe la diferencia en sentido tradicional como diversidad de dos especies bajo un género común. Como decíamos al comienzo, Schelling avista a la diferencia ontológica, al contraponer el fundamento y la existencia, a los cual él designa respectivamente como “ser” y “ente”. El “Ser” que es común a estos es

¹⁶ Un pasaje del protocolo del seminario sobre la conferencia “Tiempo y Ser” (GA 14: 39-40) añade las siguientes precisiones sobre la expresión “Anwesenlassen”, con la cual explicábamos antes la diferencia ontológica. Según el doble sentido de “lassen” en alemán, como “dejar” y con sentido causativo, en combinación con infinitivos, esa expresión debe ser entendida en dos direcciones: 1) como un hacer presente al ente, en el sentido de un *dejarlo ser*, abandonándolo en la patencia y 2) como un *admitir* al presentar mismo. Ambos aspectos pertenecen al *Ereignis*.

Dios como un sujeto absoluto y una voluntad o apetecer en sentido amplio, que se articula en esos dos modos: un anhelar sin pensar y un querer que piensa y decide. Como estos últimos son para Schelling un encerramiento en sí mismo y un exteriorizarse y manifestarse respectivamente, el joven H. vió posiblemente en ellos un atisbo de la pugna entre el ocultarse y el descubrirse, que él atribuía a la verdad. Pero esa manera de ver es muy distinta de la que él expone en 1929, en su tratado sobre el fundamento. Este concibe a la diferencia ontológica en una doble perspectiva. Por un lado, considera a Ser y ente como dos fundamentos diversos, pero análogos, de la existencia humana, que tienen en común la permanencia, así pues en la perspectiva de la temporalidad (50-51). Por el otro lado, la diferencia como pugna entre la posibilidad de ser y lo dado (46-47) se mueve en la perspectiva unitaria de la voluntad, como diferencia entre las posibilidades de la libertad y los entes que son instrumentos u obstáculos de esta. Esa diferencia recuerda en cierta medida a la mencionada en Schelling. Finalmente, la concepción de la diferencia del H. tardío se mueve en la perspectiva de la verdad como descubrimiento. El Seer es la diferencia como una unidad dual: su acaecer es un descubrir a partir de su propia ocultación. Él es lo común al *ser* o estar-descubierto y al *ente* en cuanto lo descubierto. De esa unidad dual emerge la confrontación (Austrag), de la cual resulta lo que H. llama el “cuadrado”.

Antes de concluir esta exposición queremos añadir algunos comentarios críticos sobre diversos aspectos de ella:

1) Después de haber sostenido durante mucho tiempo que los griegos entendían la verdad en el sentido del descubrimiento, H. admitió expresamente en 1964 que su idea la verdad no era la verdad de los griegos.¹⁷ Sin embargo,

¹⁷ Cf. “El final de la filosofía y la tarea del pensar” en *Zur Sache des Denkens*, 78.

como él había afirmado lo contrario en Ser y Tiempo, la reflexión sobre esa idea puede ayudarnos a comprender mejor esa obra. Como dijimos, el significado original de la palabra *aletheia* era un decir *sin* encubrimiento, con *ausencia* de este. “Alethés” significó la cosa misma que se nos muestra, lo real. De esa noción se derivó probablemente el otro significado, que H. prefirió: *aletheia* como *privación* de un encubrimiento previo. Pero Aristóteles declara en *Met.* Delta 22, que el *alpha* como prefijo de una palabra puede significar tanto la *mera ausencia* de algo en un ente que nunca lo ha poseído (*a-óraton*: invisible), como la *privación* de una propiedad en una cosa, a la cual ella pertenece por naturaleza (*a-méleia*: descuido). En consecuencia no puede afirmarse, que la llamada “alpha privativa” de la palabra “a-letheia” nos obliga a entender la verdad en sentido privativo, como *des*-cubrimiento, sino más bien como *no*-encubrimiento = *patencia*. El encubrimiento no es tampoco lo mismo que la *no*-patencia, pues mientras que el encubrimiento implica algo existente que no está patente, la *no*-patencia no implica tal cosa. La historia de la palabra *aletheia* desde los poemas homéricos hasta el siglo I a.C. nos muestra además que ella fue empleada generalmente en el primer sentido. Lo decisivo en la *aletheia* como verdad de nuestras palabras y acerca de las cosas consiste en que estas *no están ocultas* a nosotros, que ellas *se nos muestran*. Y cuando se distingue entre el pensamiento y la cosa a la cual él se refiere, la *aletheia* del primero consiste en que él *acierta con* la cosa, no la *yerra*, sino que va recto hacia ella, es *correcto* (*orthós*) y, como también se dijo después, *semejante* (*hómoios*) a ella. De aquí a la teoría de la verdad como *concordancia* no hay más que un paso. Aristóteles no sólo da expresamente ese paso, sino que concibe también a la aprehensión inmediata del eidos simple como una *pura patencia* (*Met.* Theta 10). Como dijimos, la preferencia de H. por la verdad como *des*-cubrimiento y su insistencia en

la *ocultación* no sólo como obstáculo, sino incluso como origen de la verdad, parecen tener otro origen histórico, tal vez Schelling.

Conviene además tener en cuenta que hay zonas fenoménicas en las cuales no puede aplicarse esa concepción de la verdad. A) Cuando nuestra *patencia es idéntica con la existencia de lo patente*, como ocurre con la autoconciencia (*ego cogito*), no es posible decir que esta se encontraba antes oculta. B) Esto vale también respecto de aquellos fenómenos subjetivos, como los *sentimientos*, en los cuales el sentirse y lo sentido, por ejemplo el cansancio corporal, son indistinguibles y el segundo no preexiste antes del primero. C) Si todo lo patente hubiera existido antes, no habría *inventos*, sino sólo descubrimientos. La distinción habitual entre ambos significa que la invención es un fenómeno diverso, por más que las condiciones y los medios en los cuales ella se produce sean conocidos o existan ya ocultos.

2) a) Si la verdad es el descubrimiento de algo a partir de su encubrimiento previo, esto presupone la *preexistencia de lo descubierto antes del descubrir, así pues en un tiempo pasado. Si ello es así, esa concepción de la verdad se funda en la idea de la preexistencia del tiempo como sucesión*. Examinemos este supuesto.

b) Podemos descubrir algo X, que antes existía en un tiempo anterior, pero que estaba oculto para nosotros. Cuando eso oculto es algo que existió u ocurrió en un tiempo pasado muy remoto y que ya no existe, su descubrimiento posterior es posible gracias a que eso ausente se manifiesta indirectamente, a través de sus efectos o de testimonios presentes de personas que los conocieron directamente. La localización temporal de ese acontecimiento pasado (por ejemplo el Big Bang) es elaborada entonces a través de la interpretación de los fenómenos actuales y de los efectos

que provienen de ese acontecimiento, así como en base de las teorías comprobadas acerca de esos fenómenos y de su transmisión ondulatoria a través del espacio y del tiempo.

c) El descubrimiento de acontecimientos ocurridos hace poco o hace mucho tiempo se funda pues en la existencia del tiempo y de la patencia humana. *Esta última no es eterna y ha comenzado a ser en un primer momento. Lo mismo vale respecto de nuestra patencia del tiempo y del tiempo mismo.* En efecto, si bien hoy, en base de esa patencia-tiempo, podemos admitir que antes del surgimiento de la primera patencia existía un universo cambiante, el tiempo patente mismo en que los pensamos hoy no existía aún. *¿Si ello es así, como hemos de pensar la primera patencia humana? ¿Consistió ella en un des-cubrimiento o no?*

d) En SyT § 43 C sostiene H. que sólo puede haber encubrimiento *mientras* existe patencia humana, así pues ni antes ni después. Y en la primera versión de la conferencia sobre la verdad de 1930 declara también que el ocultamiento del Ser es sólo tan antiguo como la patencia de este. En base de este supuesto, deberíamos decir que nuestra primera patencia fue ciertamente tal, pero *no como un descubrimiento*, pues antes de ella no había patencia ni tiempo.

Pero esa conclusión puede ser negada por otra que afirmaría lo siguiente: la primera patencia humana tiene que haber sido a la vez la patencia de la naturaleza en el tiempo. Si esto fue así, esa patencia habría proyectado *a la vez* un pasado antes de ese momento y habría podido pensarse a sí misma como des-cubrimiento de un tiempo antes oculto. Pero esto sería también cuestionable, porque antes de ese momento no *existía* ni esa patencia ni tiempo, sino a lo más un flujo natural que, a partir de ese momento, *podría ser* interpretado como *potencialmente* temporal, pero ese flujo no existía ya oculto antes del surgimiento de esa patencia.

Estas observaciones nuestras, con las cuales llega a su fin esta conferencia, no son algo superfluo, sino justamente ejemplos de la vida del filosofar, porque este no consiste en leer y aceptar todo lo que dice un pensador afamado, sino en luchar continuamente por la verdad.

Bibliografía

- Heidegger, Martin (1927), GA 2, *Sein und Zeit*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, Vittorio Klostermann.
- (1977), GA 5, *Holzwege* (1935-1946), ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, Vittorio Klostermann.
- (1976), GA 9, *Wegmarken* (1919-1961), ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, Vittorio Klostermann.
- (2007), GA 14, *Zur Sache des Denkens* (1962-1964), ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, Vittorio Klostermann.
- (1996), GA 27, *Einleitung in die Philosophie* (1928/1929), eds. O. Saame e I. Saame-Speidel, Frankfurt, Vittorio Klostermann.
- (1988), GA 34, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (1931/1932), ed. H. Mörchen, Frankfurt, Vittorio Klostermann.
- (1988b), GA 42, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (1936), ed. I. Schüssler, Frankfurt, Vittorio Klostermann.
- (1984), GA 45, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (1937/1938), ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, Vittorio Klostermann.
- (1991), GA 49, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)* (1941), ed. G. Seubold, Frankfurt, Vittorio Klostermann.

- (1989), GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, Vittorio Klostermann.
 - (1997), GA 66, *Besinnung* (1938/1939), ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, Vittorio Klostermann.
 - (1999), GA 67, *Metaphysik und Nihilismus*, ed. H.-J. Friedrich, Frankfurt, Vittorio Klostermann.
 - (2009), GA 71, *Das Ereignis* (1941/1942), ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, Vittorio Klostermann.
 - (2013), GA 73, *Zum Ereignis-Denken*, ed. P. Trawny, Frankfurt, Vittorio Klostermann.
 - (2016), GA 80.1, *Vorträge. Teil 1: 1915-1932*, ed. G. Neumann, Frankfurt, Vittorio Klostermann.
 - (2005), *Schelling y la Libertad humana*, trad. Alberto Rosales, Monte Avila, Caracas.
- Biemel, Walter (1996), *Gesammelte Schriften*, vol. 1, Frommann-Holzboog, Stuttgart.
- Esposito, Costantino (1988), *Libertà dell'uomo e necessità dell'essere*, Ecumenica Editrice, Bari.
- Heinz, Marion (1982), *Zeitlichkeit und Temporalität*, Königshausen und Neumann, Würzburg.
- Hölderlin, Friedrich (1953), *Sämtliche Werke*, vol. 2, Stuttgarter Hölderlins Ausgabe, Stuttgart.
- Rodríguez, Agustín (2003), *Wahrheit und Befindlichkeit in der Fundamentalontologie*, Königshausen und Neumann, Würzburg.
- Rosales, Alberto (2006), *Unidad en la dispersión: aproximaciones a la idea de filosofía*, Universidad de Los Andes, Mérida.
- Rubio, Roberto (2006), *Zur Möglichkeit einer Philosophie des Verstehens*, Attempto, Tübingen.
- Schelling, Friedrich W. J. (1958), *Schellings Werke*, vols. 3 y 4, eds. M. Schröeter y C. H. Beck, München.
- Studia Heideggeriana* (2012 y 2015), vols. 2 y 4, Buenos Aires.
- Vigo, Alejandro G. (2008), *Arqueología y Aleteiología: estudios heideggerianos*, Editorial Biblos, Buenos Aires.

Mesura e desmesura em Heidegger

O ponto de vista ético

IRENE BORGES-DUARTE¹

*Gibt es auf Erden ein Mass?
Es gibt keines.*

Difícilmente poderia ser mais motivadora a pergunta que nos serve de mote.² Medida e desmedida são núcleos conceituais abrangentes e polifônicos, que podem introduzir diferentes abordagens e permitir apresentar uma interpretação global do pensamento de Heidegger, tanto quanto desenhar aspectos particulares da sua leitura do que, a partir de 1936/1938, chamou a História do Ser. O que vou tentar aqui é um compromisso (algo arriscado) entre uma perspectiva global e um aspecto particular. A interpretação de fundo surge do trabalho sobre textos de diversos momentos do percurso heideggeriano, com especial atenção à produção tardia, especialmente à dos anos 50, mas sem a desconectar da ontologia hermenêutica do Dasein e da arquitectura da História do Ser, nos *Beiträge*. A questão particular deriva do diálogo com a tentativa, de certo modo inglória, que Werner

¹ Universidade de Évora

² O presente estudo reelabora a conferência apresentada ao *III Congresso Internacional da Sociedade Iberoamericana de Estudos Heideggerianos - XX Colóquio Heidegger* (Rio de Janeiro, PUC-Rio, 19-21/10/2015), subordinado ao tema: *Há uma medida sobre a Terra?*

Marx levou a cabo (Marx, 1986), ao procurar edificar uma ética pós-metafísica sobre a base dos acenos (*Winke*) lançados por Heidegger nas suas obras.

Parto de uma ideia orientadora, que é a seguinte:

Enquanto a Modernidade desenha a figura da sua autoconsciência como *ratio* e *mensura*, Heidegger compreende o ser humano basicamente a partir da figura grega da *hýbris* trágica. A sua tese, bem conhecida, da essência da verdade no mundo da tecnologia avançada como *Ge-stell* é o mais claro testemunho da culminação desse processo, na época da maquinação cibernética e da desmesura, que poderíamos chamar «titânica», quer pela sua ambição, quer pela dimensão do seu possível fracasso.³ A visão de Heidegger está, porém, mediatizada pela leitura de Hölderlin, cuja meditação ele defende que cria uma *ponte* com a experiência originária do mundo, ainda presente no paradigma helénico.⁴ Ora, para lá da experiência trágica, tão central na produção do poeta germânico, surge nele um especial alento para a superação do desalento trágico: uma experiência da desmesura humana *em sentido positivo*, capaz de fundar um «habitar poético» sobre a terra. Com esta base, procurarei caracterizar a minha decisão interpretativa e atender à sua possível repercussão na edificação duma ética. De haver em Heidegger um fundamento para a ética, como quer Werner Marx, ela seria a dum sereno abandono ao ser que,

³ Ernst Jünger e o seu irmão Friedrich Georg descreveram o traço *titânico* da época da técnica, de que a construção e lançamento do *Titanic*, bem como o seu naufrágio, serve de exemplo. Veja-se Jünger, G.F., 1944: *Die Titanen*; e também Jünger, E., 1998: *Los Titanes venideros*. Nesta última obra, p. 30, podemos ler: "Gostaria de citar Hölderlin, que em *Pão e Vinho* fala da «idade dos Titãs», que virá [e em que] os actos serão mais importantes que a poesia, que os canta, e que o pensamento que os reflecte. [...] idade muito propícia para a técnica, mas desfavorável para o espírito e para a cultura."

⁴ Cf. carta a Kästner, Agosto de 1962 (Heidegger, 1986: 51). Tratei desta questão da importância da ponte ou da inexistência de uma ponte para a compreensão do mundo grego no capítulo 8 de *Arte e Técnica em Heidegger* (Borges-Duarte, 2014, p. 09-212).

em vez de procurar controlar (cf. Hans Jonas)⁵, *esquivasse* o processo impositivo da civilização – porém imparável –, mediante um *des-viar-se da via* metódica da modernidade e do seu ideal de progresso. Esta ética não tem alcance público (cívico ou político), como quereria Hannah Arendt, mas estritamente privado e não é, no fundo, senão um caminho de iniciação a uma *beata vita* de alcance e características sempre, em qualquer caso, próprias, no sentido em que o jovem Heidegger descrevera a *Jemeinigkeit*. Penso, pois, que qualquer tentativa de procurar dar-lhe continuidade numa ética normativa, à maneira tradicional, estará necessariamente condenada ao fracasso, mesmo no caso de um meio-termo, como o que Werner Marx procura encontrar.

Este último, consciente da sua dívida para com o mestre, mas também da inconclusividade das suas formulações para a fundação duma ética, procura encontrar-lhe uma saída enquanto

re-fundação de uma Ética do próximo [*Nächsten-Ethik*] que constitui a condição de possibilidade não só de uma ética social, mas também de uma ética da responsabilidade pelo remoto [*Fernverantwortung*] e do compromisso com uma tutela leal [*Treuhänderschaft*] para com a Natureza (Marx, 1986: 10).⁶

⁵ Cf. Jonas, 1979: *Das Prinzip Verantwortung*.

⁶ A proposta de Werner Marx tem como enquadramento a discussão acerca da construção duma ética adequada à época tecnológica, que ficou marcada pela publicação, em 1979, de *O Princípio Responsabilidade*. Hans Jonas, que com ele coincidiria na New School of Social Research, em Nova Iorque, e que fora também discípulo de Heidegger, considera fundamental a configuração de um modelo ético que, ao contrário de Kant, se preocupe não meramente com os humanos, mas com o ambiente, não tanto com o indivíduo, mas com o colectivo, não com o próximo e presente, mas com o futuro e as gerações vindouras. Concebe, nesse sentido, o imperativo – à maneira kantiana – de acção sábia, cientificamente esclarecida e capaz de actuar no sentido de detectar o perigo e de travar o desenvolvimento descontrolado da empresa tecnológica e das suas consequências planetárias. É em contraste com este modelo, em que se reconhecem traços gnósticos, que Werner Marx expõe o seu.

Esta proposta, hoje quase esquecida e de escassa repercussão mesmo no seu momento, parte da herança heideggeriana como de um desafio, para investigar o que é que, no nosso mundo secularizado e descrente de quaisquer valores estáveis, pode servir de fonte, critério ou modelo para um comportamento ético. Nessa aventura, serve-lhe de guia a interrogação de Hölderlin, que aqui também fizemos nossa: «há na Terra uma medida?». Mas, ao invés de Hölderlin, que responde negativamente à sua própria pergunta, Marx desenvolve, na sua obra de 1983 – decerto a mais investida da sua trajectória como pensador –, a hipótese de haver *uma* medida: a da experiência humana da sua própria mortalidade, que se traduz afectivamente na prática do amor, da compaixão e do reconhecimento dos outros. É neste sentido que defenderei que, face a ela, *a viabilização da ética por parte de Heidegger é apenas e permanece estritamente formal, evitando qualquer tentação de medir o que, de por si, é des-mesura.*

Neste sentido, tendo como motivação a contextualização ética da pergunta pela medida, realizada por Werner Marx, procurarei expor esta tese, cingindo-me a uma abordagem em 4 momentos: (1), o contexto epocal da questão ética; (2) o impasse heideggeriano como ponto de partida; (3) a questão da «medida» na voz de Hölderlin como inspiração; (4), a proposta de Marx; e concluindo, (5) o habitar poético na desmedida como resposta ética heideggeriana.

A Ética na era da técnica

O carácter fundamental da nossa época, enquanto radicalmente diferente de épocas anteriores, tem sido definido quase unanimemente como sendo a técnica, no que tem de unidade entre o saber, cientificamente fundado, e o produzir não só de artefactos, mas duma forma de organizar e

gerir a sua produção e utilização, que determina um modelo de funcionamento social e político, cuja eficácia funcional se impõe e expande por todo o planeta. Os nomes pelos quais este morfema é designado têm sido vários, podendo o acento ser colocado em diferentes vectores do mesmo processo: uns acentuam o fenómeno da tecnociência (Habermas), outros a figura da sociedade industrial (Adorno, Horkheimer), em que aquele tem lugar, outros, mais recentemente, o processo pelo qual este fenómeno e esta figura se convertem num modelo totalitário ou de «globalização».

Heidegger descreveu a fenomenologia deste «projecto cibernético» ou «de controlo do mundo» (Heidegger, 1983 : 141-142)⁷ e caracterizou-o como um novo paradigma histórico, a que deu o nome de *Ge-Stell*, a com-posição tecnológica do «aí», em que o ser é obrigado a comparecer e aparecer de uma forma predeterminada programaticamente (cf. GA 7).⁸ Só o que for produzido sob a forma do funcional e disponível para os usos predefinidos na sociedade industrial poderá ter lugar no mundo da futurologia tecnocientífica moderna, expressão e potencial da vontade de poder humana. Esta figura, a que, em *Identidade e Diferença* (GA 11: 45-46), Heidegger também chama «constelação», traduz-se tanto na programação tecnológica do futuro como na leitura ideológica do passado e, portanto, na *redução do tempo ao momento presente*. Este, dilatado num processo sem fim, pode ser vivido como o tediosamente longo (tal como Heidegger o descreveu)⁹ ou como o *velozmente* mutável (à

⁷ “Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens”.

⁸ “Die Frage nach der Technik”.

⁹ Cf. GA 29/30, 1983: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*

maneira de Paul Virilio, 2000) e, nessa contínua mutação formal, aparentemente amorfo ou *líquido* (Bauman, 2000). Só o sistema – um com-posto que com-põe – permanece.¹⁰

Ora, esse sistema é vivido pelos humanos, em metrópoles massificadas e em terras exploradas e à beira da devastação. A concentração em grandes polos urbanos, de dimensões cada vez mais desmedidas, e o abandono do campo, cada vez mais desolado e ermo, são fenómenos sociologicamente estudados, característicos deste trajecto humano, que traz consigo alterações nas modalidades de convivência, potenciadas pelas novas tecnologias aplicadas à facilitação da vida quotidiana e à promoção da sociedade da informação e da comunicação, mas também à produção de bens de consumo e à distribuição dos mesmos. A técnica dos nossos dias, cientificamente fundada e industrialmente empreendida, tem repercussão na realização vital, na criação de cultura e nas maneiras de relacionamento intersubjectivo, tanto a nível social como até íntimo. É esta realidade complexa, *articulada pela técnica* nas suas múltiplas potencialidades – e para cujo carácter «ideológico» Habermas chamou a atenção já em 1968¹¹ – que nos coloca novas questões, exigindo saltar a uma reflexão sobre as suas implicações éticas. Vou fazê-lo, brevemente, a partir dum ensaio de Vitorino Nemésio, publicado em 1976,¹² alguns poucos anos anterior às propostas de Jonas (1979) e Marx (1983) e revelador da situação epocal a que estas respondem.

Nesse ensaio, tardio na sua produção, este autor português, quase ignorado pelos filósofos, chamava a atenção para imbricação entre a «era» (a que chama «do átomo»)

¹⁰ Para a justificação da tradução de Ge-Stell por «com-posição» e a interpretação em que se enquadra, veja-se Borges-Duarte, 2014, 172 ss.

¹¹ Habermas, 1968: Technik und Wissenschaft als «Ideologie»

¹² Nemésio, 2003: *Era do Átomo. Crise do Homem*. Título publicado pela primeira vez em 1976, é hoje acessível na edição das *Obras Completas*, de que constitui o volume XXII, cuja paginação será referida nas citações.

e a «crise» (do homem), que resumia numa frase singela: “quando o homem parece ter tudo à sua disposição, declara-se infeliz” (Nemésio, 2003: 57).

Com estas palavras desenhava a situação, que analisa detalhadamente nos seus três ingredientes principais: a ciência, as suas consequências técnicas e a própria civilização em perigo. Dos três, o elemento catalizador é o segundo, pois considera que enquanto a ciência renuncia expressamente à demiurgia do saber, condenando-se ela mesma à «crise»,¹³ a Técnica – cuja essência, diz, é “operar, urgir” (Nemésio, 2003: 51) – toma o lugar do Demiurgo ou do feiticeiro e impele a agir sobre o real e a transformá-lo. Esta «urgência», como essência da técnica, implica, por um lado, o seu carácter de «intervenção operativa», por outro, a «pressa» que a acompanha: “tudo urge; tudo é urgente”, diz Nemésio. É, diria eu, como se o saber fazer se tivesse transformado em compulsão ao acto – em um mero *acting out*, de que fala a psicanálise, sem o freio da reflexão, da elaboração cultural.

Não é, pois, uma «acção», no sentido tradicional, eticamente analisável. É um acontecer à maneira irreprimível do que os gregos chamavam *phýsis*: um poder que se serve da mediação humana, mas não é propriamente humano – algo que constitui um dos elementos fundamentais da leitura heideggeriana, ao negar carácter antropológico ao fenómeno da técnica. Nemésio não vai tão longe, na sua interpretação. Mas é consciente de que a incorporação desta urgência no processo civilizacional, mediante a sistematização e o método (Nemésio, 2003), age, na verdade, *sobre a própria ciência*, traduzindo-se na sua «escravização», potenciadora do «puro jogo de fórmulas» e instigadora do «máximo rendimento» das mesmas (56). Este processo, que estava em

¹³ Nemésio, 2003; 51: Uma lei estatística é mera “verificação de saltos”, “probabilismo de chances”.

jogo desde os sec. XVII-XVIII, culmina na «transformação material e utilitária do mundo» (63). Mas, paralelamente, esta possibilidade do máximo *domínio* mediante o cálculo *age, sobretudo, sobre o próprio homem* e, assim, se lhe converte em *vertigem*: a «infelicidade» (57), que é sintoma da sua crise. Perde-se, então, o sentido do que os clássicos, desde Aristóteles, caracterizaram como a *beata vita*.

Como se manifesta este processo na quotidianidade? Primeiramente, na transformação da própria experiência do cientista. Se, inicialmente, o invento era a descoberta, as mais das vezes casual e sem aplicação imediata, com a modificação do processo passa a haver «inventores profissionais», como Edison, financiados por empresas, prelúdio do «cientista de equipe, sujeito à *consigne* da administração», a que hoje assistimos de forma sistemática e justificada pela eficácia da empresa investigadora. Mas também do que Nemésio, em alerta, chama «movimentos espiados pelo monopólio ou pela polícia» (63). Mas, em segundo lugar, “aqui tocamos na carne viva da crise do homem actual”, uma “inversão de valores que se desenha na estrutura institucional da ciência” (Nemésio, 2003), mas que a transcende, invadindo a vida social. A «crise» transforma-se em «vivência».

Desta mutação da vida quotidiana, Nemésio regista alguns fenómenos essenciais: o “empobrecimento de certos recursos físicos da espécie, sobretudo da acuidade dos sentidos” (73); o “cansaço ou velhice precoce do Homem como espécie”, paradoxalmente acompanhado da “lentidão em chegar à vida adulta” (74); o “desaparecimento da família patriarcal” (75); ao nível da investigação científica, os cientistas “perdem a cumplicidade” e tornam-se rivais, falando linguagens cada vez mais restringidas e formalizadas; a massificação e desumanização (93); e, em geral, assistimos

à “decadência da simpatia humana” (94), à “retracção e encurtamento da vida afectiva e à diminuição da cordialidade” (93).

É esta transformação do *habitat* humano, urgida pela técnica moderna, que nos interessa tematizar. A ele procura responder, em 1983, Werner Marx ao tentar erigir uma ética do próximo sobre a base existenciária da afectividade, no contexto dum ser-uns-com-os-outros não indiferente. Mas o ponto de partida dessa pesquisa é o problema desenhado por Martin Heidegger.

O impasse heideggeriano como ponto de partida

O retrato de época, a que Nemésio, entre outros, tão limpidamente deu voz, ao mesmo tempo que manifesta uma fase da civilização ocidental, exportada pelo mundo fora, *constitui um desafio* ao pensamento, à cultura, à vida e convivência quotidianas. Heidegger apenas *se preocupou com descrever fenomenologicamente o processo*, inerente à maneira de ver e pensar metafísicas, sendo esta característica do solo em que se implantou o pensamento grego, modulado pela concepção judaico-cristã do Deus único, e transformado pela centralidade moderna da ciência e da correlação, nela enraizada, de sujeito e objecto, como medida do real. Nessa descrição, chamou a atenção para o carácter ontológico do que assim acontece: a *mutação formal do modo de experienciar o ser*. E, fiel à sua escolha da afectividade como portadora precoce do sentido, levou a sua análise à exibição do carácter de Perigo, assim detectado.

Este «perigo» não é um perigo qualquer, algo, alguma coisa ou situação perigosas. Tal como Heidegger o menciona, em diversos lugares, trata-se duma *ameaça ontológica* e não meramente ôntica. É a ameaça do ser pelo ente: a possibilidade do des-aparecimento, do eclipse total do ser

no deslumbramento do que constitui a nossa cultura globalizada, erguida sobre o desejo, sobre a vontade de querer, que enche o seu vazio com as coisas, que a indústria produz e o mercado distribui. A esse Perigo ontológico respondem vários comportamentos humanos, que o têm como correlato: a angústia, com o seu alarme ante o ausente e sem figura; o tédio profundo, com o esvaziamento do campo objectual, que já nenhum passatempo consegue resgatar; o susto, com a sua brusca e fugaz retirada do quotidiano; e outros. Esses comportamentos fazem ainda parte da descrição fenomenológica do «aí» em que o ser se dá, escapando-se à sua retenção ôntica, à forma de coisa de qualquer das coisas à beira das quais sempre estamos no nosso ser-no-mundo.

Em Heidegger, a análise, por mais aguda que seja, fica-se por aqui: pelo ontológico – ao fim e ao cabo, à maneira kantiana, pelo «formal». Não há indagação do concreto, de circunstâncias, e mesmo os exemplos dados, são-no liminarmente. Não há, pois, margem para a reflexão sobre as consequências concretas da acção humana no mundo da vida, mas apenas para a constatação da inquietude despertada pelo que se adivinha, sem se ver nem saber ainda. Esta análise *pode, pois, permitir uma reflexão preparatória*, mas não basta para a edificação duma ética.

Heidegger foi fiel a essa sua convicção acerca do carácter preparatório do pensar. Como dizia em 1966, o pensar (em sentido pós-metafísico) só pode aspirar a ser um “preparar-se para estar-disposto a manter-se aberto para...”¹⁴ Com razão se poderia interpretar como «esotérica»¹⁵ esta forma sibilina de não entrar na questão *do que*

¹⁴ Entrevista a *Der Spiegel*, GA 16: 673: “...dieser Vorbereitung der Bereitschaft des Sich-Offen-Haltens für die Abkunft oder das Ausbleiben des Gottes”.

¹⁵ Cf. Trawny, 2010: *Adyton. Heideggers Esoterische Philosophie*, Berlin, Matthes und Seitz, 114 S. Considero a proposta de Trawny para ler os *Beiträge* é ousada e intempestiva, mas coerente não só com a linguagem e estilo da «segunda obra principal» de Heidegger, mas também com a evolução do seu pensamento a partir desses anos e com a forma como estruturou o aparecimento da sua Edição

pode o pensar. Não pode, em qualquer caso, intervir directamente e agir, modificando um estado de coisas. Essa aspiração a intervir foi claramente ultrapassada, após aquilo que poderíamos chamar a repetição heideggeriana da aventura siracusana de Platão. Ou, para usar as palavras de Pöggeler, «*den Führer führen*» revelou-se totalmente impropriedade, por mais ardente que pudesse ter sido a expectativa.¹⁶ Restou a consideração de que, “para os poucos e raros” (GA 65: 11 ss.), só resta um caminho: o de aguardar – recolhendo e guardando os ecos da origem – a chegada do que chamou “o deus derradeiro”. Uma escatologia, ao fim e ao cabo, embora sob a capa do misterioso, do que, sem figura reconhecível, apenas pode ser esperado e escutado e, nessa medida, preparado o seu advir. Pouco menos que um caminho de iniciação... que só os já iniciados poderão percorrer.

Definitivamente, não se encontra aqui *a base* para uma ética. Mas podem encontrar-se indícios do que poderia ser a experiência desse aguardar, desse estar disposto e manter-se aberto para a chegada do deus derradeiro. Ou, o que é o mesmo, poder-se-iam encontrar os pontos cardeais do que seria o âmbito de acolhimento do novo, na medida em que este está em sintonia com a origem. Pois a esse âmbito chama Heidegger, na carta sobre o Humanismo, a propósito do

Integral. A ideia fundamental do Autor consiste em considerar que a filosofia de Heidegger busca o *adyton*, o lugar da inacessível proximidade do deus, a que só a escuta acede, e em cuja relação, resguardada do público, é possível habitar serenamente e sem violência. A via assim aberta só pode ser, na verdade, esotérica: sigilosa, insistente e oculta da esfera pública, só sendo viável aos iniciados, capazes de entender os «acenos» e de andar os caminhos (*Wege, nicht Werke!*) que o Mestre deixou aos «poucos e raros», que o acompanharam, mesmo de longe. Não é aqui o momento de entrar numa discussão das implicações desta tese. Mas ela faz alguma luz sobre a própria negativa heideggeriana à construção duma ética e à sua definição como morada ou lar, na proximidade do deus de Heraclito.

¹⁶ Naturalmente, a precompreensão heideggeriana da política não é de tipo democrático, pelo que a sua concepção da intervenção se faz a nível do poder propriamente dito e não da pedagogia das mentalidades e da correlativa transformação das suas práticas.

fragmento 119 de Heraclito,¹⁷ «morada (ou estância), o sítio onde se habita» (*Aufenthalt, Ort des Wohnens*) – expressão que usa para traduzir o grego *êthos* o «âmbito aberto, onde mora o homem..., na proximidade do deus». Esse sítio é onde se está habitualmente, é onde transcorre a nossa vida quotidiana, na sua insignificância e transitoriedade. E é neste contexto que, um pouco mais à frente, afirma:

Se, porém, de acordo com a significação de fundo da palavra *êthos*, se quer dizer que com o termo *Ética* se pensa a morada do homem, então é que este pensar, que pensa a verdade do ser como o elemento inicial do homem enquanto ex-sistente, é já, em si, a ética originária. (GA 9: 356).

A remissão ao grego pré-platónico e ao seu registo em Aristóteles serviu, assim, a Heidegger para responder a Beaufret dizendo algo parecido a: não preciso escrever uma *Ética*,¹⁸ porque o pensar do ser – o que nos *Beiträge* aparecia como o *Ereignis-denken*, o pensar propício que é ele mesmo apropriação do ser – é já de por si uma ética em sentido originário: enquanto pensar do ex-sistente humano como aí ou morada do ser, é *ele mesmo ético*. Podemos comentar, então: não é uma ética no sentido dum edifício ou sistema (tipo *more geométrico* ou *System der Sittlichkeit*), mas apenas no de ser o princípio restaurador duma relação originária ou *vínculo puro do ser à maneira humana ao ser em geral*. Este princípio é, para Heidegger, o do sagrado (*Heil, Heiligkeit*). A *Ética* é, portanto, uma das dimensões do sagrado.

Ao sagrado não se opõe, para Heidegger, o que na consciência moderna chamamos «laico», pois não é no contexto socio-histórico da secularização – isto é, da realização da modernidade – que lhe é feita referência. Ao sagrado (*Heil*) opõe-se *o mal* (*Unheil*), no mesmo sentido em que *graça*

¹⁷ *Êthos anthropô daímon*. Cf. GA 9: 354.

¹⁸ Cf. a pergunta de Beaufret, reproduzida por Heidegger na Carta (GA 9: 352-353)

e *desgraça* se co-pertencem como opostos, ou o *são* e o *insão*. O termo alemão tem uma significação rica, paralela à do latim *salve*: tem que ver com salvar, sanar, saudar. O sagrado é o âmbito do *são* e *salvo*, do abrigo, do estar a coberto da verdade do ser. É, pois, o sítio onde se salva-guarda o vínculo originário dos mortais com o dar-se do ser – esse vínculo que fica esquecido nos comportamentos profissionais, na brutalidade das relações meramente funcionais, mesmo se deontologicamente correctas. Era esse embrutecimento que Nemésio descrevia como a “decadência da simpatia humana” e a “diminuição da cordialidade” e que Agamben considera um retraimento do humano no «embotamento» ou «aturdimento» (*Benommenheit*), que Heidegger descrevia como característico do animal, na sua «pobreza de mundo».¹⁹ A Ética principia nessa abertura e acolhimento do outro, humano ou não humano, na proximidade do mais longínquo, do não-ente, seja o divino, seja o terreno ou o cósmico. É isso que desaparece com a queda no mero estar ocupado com as coisas e no calculismo promovidos pelo modelo socio-cultural dominante na era da tecnologia avançada.

¹⁹ A aproximação da situação de «pobreza de mundo» do animal e da experiência humana do tédio, que Heidegger desenvolve em GA 29/30, é explorada por Agamben, em *L'Aperto. L'Uomo e l'Animale* (2002), para caracterizar o humano como o “despertar do ser vivo para o seu estar aturdido, o abrir-se, angustiante e decidido, a um não-aberto”. Neste sentido, o fenómeno do tédio, enquanto *Grundstimmung*, revelaria o Dasein como “o animal que aprendeu a entediar-se, que despertou do seu aturdimiento e para o seu aturdimiento” (Agamben, 2013: 98). A indiferença afectiva e o empobrecimento de mundo, que ela implica, não têm, pois, a esta luz, um significado meramente secundário, como consequência emotiva de uma forma de vida, ocupada com as coisas à beira das quais se desenrola. Pelo contrário, é a privação da abertura *de mundo*, por se ficar exposto e agarrado ao intramundano – como um animal ao seu ambiente – que impede a «construção» do mundo como tal, fazendo dele uma morada. A única possibilidade que o Dasein tem de a reverter consiste, então, no seu «despertar-se» para essa situação, abrindo-se para o não-intramundano, para o *êthos*, pelo «cuidado».

Temos, pois, como resultado desta indagação da posição heideggeriana o que considero ser de encarar como *um impasse*: por um lado, há uma defesa da eticidade do Dasein, embora sobre a base duma redefinição do que significa ética e do que significa, originariamente, o seu étimo grego; por outro, há uma negativa a considerar a possibilidade de desenvolvimento duma ética, no sentido tradicional, sobre a base (1) do seu carácter «meta-ontológico» (cf. GA 26: 199) e (2) da crítica de noções essenciais, como sujeito, norma e valor. O pensar pós-metafísico – o «outro pensar» (na Entrevista a *Der Spiegel*) ou o pensar no «outro início» da História do Ser (nos *Beiträge*) – é já, à partida e originariamente, ético. Mas, por isso mesmo, não é preciso (o ser não precisa) que se edifique uma Ética. Porque isso implicaria construir um sistema de prescrições, ordenadas calculadora e hierarquicamente sobre pilares, mais ou menos *more geométrico*...

Santo Agostinho, cuja obra ética é filosoficamente vasta e rica, ainda podia resumir o seu pensamento dizendo lapidarmente: “Ama e faz o que quiseres”. O imperativo do amor, tal como o imperativo categórico kantiano, é estritamente formal: *não importa o quê mas o como*. Heidegger não diz nada semelhante, mas deixa semeada a ideia de que *ético é só o habitar humano sobre a terra, exposto ao celeste e na proximidade do divino* – aberto ao *Geviert*, a Quadrindade. E *não há regras nem bitolas para medir com certeza a adequação dos comportamentos e homologar os resultados da acção humana*.

Porém, *junto com a graça, cresce também a desgraça* – foi isso que Sófocles soube dar a pensar com a sua Antígona. Só o *pressentir* do Perigo pode preservar o homem da *hýbris*, a que o impulsam as capacidades inquietantemente superlativas de que está dotado. Por isso, se procurássemos em Heidegger *um lema ético*, à maneira do agostiniano, talvez até pudéssemos encontrar um, embora não resolva o

paradoxo e se expresse na voz de outro: refiro-me ao investimento ético da estrofe, tão admirada, do poema *Patmos* de Hölderlin – «Mas onde está o Perigo, cresce também o que salva.»

Habitar no mundo é estar exposto à desgraça, mas igualmente à graça da salvação. Ambas procedem da radical desmesura do poder fazer / saber fazer humanos, capaz de fazer violência, ao criar tanto quanto ao destruir. No fundo, transparece no Heidegger tardio a vigência daquilo que, no período marcado pela linguagem de *Ser e Tempo*, era designado como *Sorge*, o cuidado. O cuidado é o ser do aí-do-ser, algo mais que no sentido estritamente formal da temporalidade, que lhe é inerente. Pois o cuidado, na sua pureza, brota no meio do descuido, cresce do mero repetir de rotinas no quotidiano estar-ocupado no mundo, que faz um mundo que, hoje, tecnologicamente gerido e controlado, se traduz numa sociedade doente, embrutecida e indiferente ante o que Ernst Jünger (1998), sublinhando o ingente e desmedido deste processo, chamou os «Titãs a vir».

O essencial desta perspectiva ética reside, então, naquilo a que Heidegger, com diferentes matizes, chamou *Kehre*:²⁰ a inflexão ou torsão que se dá no acontecer mais originário, na mais inicial das apropriações. A *Kehre im Ereignis* indica esse torcer-se do ser no próprio instante do seu aparecer: o seu des-aparecer (enquanto *ser*) para aparecer «aí», sob a figura ôntica do Da-sein, preso à presença das coisas e distraído, quando não surdo, ao apelo silencioso do secreto. Mas, ao mesmo tempo, nesse acontecimento da *Kehre* oculta-se uma *Wider-kehre*: uma torsão em sentido contrá-

²⁰ Cautio, em época de crítica conceptual do que *Kehre* autenticamente significa, Marx apenas a menciona como *Umschlag*, expressão usada por Heidegger em 1928, nos *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26: 196), sem lhe dar um autêntico papel nesta questão que estou a situar no meramente formal. Só depois de 1989, com a publicação dos *Beiträge*, é possível aprofundar o significado pleno do termo em Heidegger.

rio, em que o apelo ao «aí» (na sua pertença ao ser) suscita deste o escutar e, portanto, a possibilidade de (re)fundar o propiciar-se do ser, a experiência autêntica da relação, num «arrebatamento que cativa» (*berückende Entrückung*).²¹

Um aspecto dessa torsão é o da graça se tornar desgraça, o são em insão, é que no e do sagrado possa brotar o mal. A longa meditação de Heidegger sobre o *Tratado da Liberdade Humana* de Schelling, a que Werner Marx dedica importantes passagens do seu livro,²² é, neste sentido, sintomática. Contudo, a originalidade de Heidegger parece-me estar em que põe o acento no *movimento de sentido contrário*, na inversão que faz surgir na mais apical acuidade (que é o pressentir do Perigo) *a torsão do descuido em cuidado*, a transformação da privação na mais originária das possibilidades. O que só tem sentido, manifestamente, tendo em conta que o ponto de partida e referência é a nossa pertença a um mundo doente: a época de *Gestell*. É àquela viragem ou guinada positiva que dá todo o relevo ao longo do seu pensar: à salvação e cura que brotam como possibilidade no seio do mal e do insão; ao recuperar de uma via, aberta a partir do des-vio obscurecedor. Ora, no percurso heideggeriano, esta orientação é introduzido tendo a poética de Hölderlin como fio condutor, muito para além da mera apropriação dum lema inspirador.

²¹ Cf. GA 65: 407-408

²² Cf. Marx, 1986: 23 ss., 29-30, 65-70.

A questão da medida no encontro de Heidegger com Hölderlin

Num texto tardío,²³ que começa com a evocação dum campanário de igreja, Hölderlin medita sobre o habitar poético do homem, no seio das quatro dimensões do seu mundo, abertas como horizonte do seu ser: o terrestre e o celeste, o humano e o divino. “*In lieblicher Bläue*”, título pelo qual é conhecido, é um texto complexo e rico, difícil de reduzir às duas afirmações que motivam que nele nos detenhamos, nesta breve análise. Heidegger dedicou-lhe um dos escritos do segundo volume de *Vorträge und Aufsätze*: “... *dichterisch wohnet der Mensch...*” (1951),²⁴ mas esse tema central reaparece amiúde noutros da mesma época, nomeadamente nos que compõem este mesmo volume.

²³ Tendo aparecido, inicialmente, em prosa, integrado no romance *Phaeton* de Wilhelm Waiblinger (1923), “*In lieblicher Bläue*” é de difícil datação. Na Stuttgarter Ausgabe (Hölderlin, 1953: 372-373) aparece no tomo 2 (Gedichte nach 1800), mas é referido como *zweifelhaftes* pelo editor W. Beissner. Michael Franz e D. E. Sattler, responsáveis pela nova edição histórico-crítica (Frankfurter Ausgabe), situam a redacção do texto entre 1807 e 1808.

²⁴ Hoje em GA 7: 189-208.

O texto²⁵ inicia-se com a consideração da beleza, experimentada pela contemplação da torre numa igreja, que resplandece ao sol, envolta no doce azul do céu. Hölderlin diz do campanário que “floresce” (*in lieblicher Bläue blühet.*), numa evocação da sua proximidade à natureza, proximidade que é reforçada ao comparar, a seguir, as portas de madeira, que protegem os sinos, às árvores dum bosque. Nesta proximidade estão, pois, os humanos e a natureza, unidos na celebração do divino, sob o azul do céu. Esta união em proximidade, na sua simplicidade, é para o poeta a imagem do sagrado, experimentada como serenidade e pura beleza. A descrição poética do campanário traduz uma maneira de estar que torna a paisagem em morada, implanta o estar humano numa região de encontro [*Gegend /Gegend*], que torna próprio o sítio em que se está, localizando-se. Esta experiência do sítio enquanto *habitat* é, ao mesmo tempo, um *sentir-se* em beleza, um experimentar-se, em feliz plenitude, nas produções do homem, em união com a

25 O original alemão do texto, facilmente acessível, inclusive online na edição citada, será referido parcialmente, nos momentos oportunos. Reproduzo, contudo, a minha modesta tradução (incompleta) do texto comentado, para permitir a leitura orgânica do que, no desenvolvimento interpretativo, surge necessariamente entrecortado: “No doce azul, com tecto metálico, o campanário floresce. Envolve-o a gritaria das andorinhas, cerca-o o mais comovente azul. O sol eleva-se sobre ele e dá cor à chapa, mas lá no alto, ao vento, a bandeira canta suave. Se alguém descer aquelas escadas sob o sino, é uma vida suave, pois quando está tão isolada a figura, a plasticidade do homem vem ao de cima. As janelas, por onde os sinos ressoam, são como portais para a beleza, pois os portais estão ainda próximos da natureza, têm semelhança com as árvores do bosque. Mas a pureza é também beleza. No seu interior, da variedade surge um espírito sério. Mas quanto mais simples e mais sagradas estas imagens são, tanto mais, realmente, se teme descrevê-las. Os Celestes, porém, que sempre são bons, têm, como os ricos, de uma vez só virtude e alegria. Ao homem é permitido imitá-los. Pode o homem, tão molesta que é a vida, procurando-os, dizer: Eu também quero ser assim? Sim. Enquanto no coração lhe dura a amizade, a pureza, não é infelizmente que o homem se mede com a divindade. É desconhecido Deus? Está manifesto como o céu? É antes isto que creio. É do homem a medida. Cheio de mérito, mas poeticamente, reside o homem nesta terra. Nem a sombra da noite com as estrelas é mais rica, se posso dizê-lo, que o homem, de quem se diz ser imagem da divindade. Há sobre a terra uma medida? Não há.”

natureza e com Deus. É a esse todo axialmente articulado a que Heidegger chamará *Geviert*, o entrecruzar-se das quatro «regiões» do mundo: terra e céu, humano e divino. Esta experiência é «poética», para já, num duplo sentido: porque é compreensão do mais originário (a união das quatro), ou o irromper florescente dessa plenitude; e porque, sendo criativa, não é interventiva, mas apenas uma sensibilidade ao presente, a serena aceitação do que se dá. Mas é ainda prematuro centrar-se nessa adjectivação.

No contexto desta aparição do todo quadripartido, é introduzida outra comparação fundamental, ao dizer-se dos “celestes” que, “como os ricos, têm *de uma vez só* virtude e alegria”, enquanto que os homens, cuja vida é tão cheia de moléstia, apenas podem querer ser como eles e imitá-los: *medir-se com o divino*²⁶. Mas como medir-se com o que é desconhecido? Através do que é a única manifestação que dele podemos ter: o «céu», o que não pertence à Terra. Tal é o que “é do homem a medida”: o desconhecido – o divino através do celestial. *Der Menschen Mass ist's*.

Assim introduzida a ideia duma «medida», ela não é, decerto, propriamente «humana» – à maneira da interpretação tradicional do *homo mensura* atribuído a Protágoras. A medida é, por um lado, o que surge do «medir-se com», *sich messen mit*: de certo modo, um competir com, um procurar ser competente como o divino; o que, por outro lado, implica ter como medida a imagem, *porventura feliz*, do modo como o divino nos toca. Essa imagem – ou, como Heidegger diz, esse “deixar ver algo”²⁷ – é, no entanto, a que o homem, paradoxalmente, guarda *de si* para si mesmo: ser à imagem do divino, do que não pertence à Terra. Nisso consiste a sua riqueza, maior que o céu estrelado: “*er heisset ein Bild*

²⁶ “Solange die Freundlichkeit noch am Herzen, die Reine, dauert, misset nicht unglücklich der Mensch sich mit der Gottheit.

²⁷ GA 7, p. 204: “Das Wesen des Bildes ist etwas sehen zu lassen”.

der Gottheit". É neste contexto que surge a interrogação, que dá o mote a esta nossa meditação – "*Gibt es auf Erden ein Mass?*" – e a imediata resposta do poeta: "*Es gibt keines.*" Não há, afinal, uma medida propriamente dita sobre a terra: apenas a imitação do celeste, a emulação do divino. *O que o homem tem por medida é a desmesura do seu competente «medir-se com», da sua aspiração ao mais alto.*

No poema, esta tensão imanente ao humano vem também, um pouco adiante, a ser contrastada com o que se passa com os outros entes. Também uma flor é bela, e um riacho – valem por si só, sem necessitar ser algo melhor. Só o homem, em contrapartida, é capaz de aspirar a ser como um cometa, veloz, feroso e puro como uma criança.

Queria ser um cometa? Creio que sim. Pois têm a rapidez das aves, florescem em fogo e são como crianças em pureza. Não pode a natureza humana ter a ousadia [*sich vermessen*] de desejar algo superior.²⁸

Apenas o homem *aspira a ser mais do que lhe é dado ser*: só ele se mede com os deuses e encontra no grandioso a sua imagem pura. Esta sua desmesura é o esquema do seu ser: enquanto mortal, é capaz de desejar ser como um cometa, mas, sobretudo, aspira a espelhar o divino, *tem a ousadia de emulá-lo*. E é nesta tensão que experiencia *o que possa ser uma medida*: medindo-se com os deuses, *institui a escala* – Heidegger diz «a dimensão» – pela qual se supera a si mesmo, enquanto ente finito e pertencente à terra. É sua condição ser *entre* o céu e a terra, ser *espelho mortal do divino*.

²⁸ Hölderlin, «In lieblicher Bläue...»: "Möcht ich ein Komet sein? Ich glaube. Denn sie haben die Schnelligkeit der Vögel; sie blühen an Feuer und sind wie Kinder an Reinheit, Größeres zu wünschen kann nicht des Menschen Natur sich vermessen."

Mas essa duplicidade só interessa a Heidegger sob a forma do que chama o «jogo especular» (*Spiegel-Spiel*).²⁹ Descreve-o como a articulação dinâmica do habitar humano em abertura às Quadrindade ontológica. É um *jogo* em que os quatro se espelham, fundando o aí em que o ser se mostra. Esse jogo tem carácter poético, no sentido em que, em *A Origem da Obra de Arte*, a poesia era *Schenkende-gründende-anfängende Stiftung* – instituição que doa, funda e inicia o aí-do-ser no mundo humano.³⁰ O que não se conforma à actividade poética de escrever poemas, mas à capacidade humana de acolher o que há... *dichtend*: “um olhar que atravessa o (inacessível) *Entre* a terra e o céu”. A esta travessia poética do inacessível *Entre* chama Heidegger a *dimensão*³¹. É nesse sentido que traduz a medida, de que Hölderlin falava: *Mass* é o que se dá na *Durchmessung* (travessia) e *Zumessung* («atribuição duma medida») ao *Entre*, descoberto à luz do *medir-se com* (*sich messen mit*) e da *ousadia* (*Vermessung*). A dimensão é o espaço feito ao habitar do homem *entre* a terra e o céu.

A questão da medida não surge, portanto, no contexto da medição e do cálculo, nem no de «tomar medidas» para gerir o nosso precário estar no mundo; surge, estritamente, como expressão do «abrir-se» ao divino e parece, pois,

²⁹ Cf. “Das Ding”, GA 7: 180-181: “Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen gehören, von sich her zueinander einig, aus der Einfalt des einigen Gewirts zusammen. Jedes der Vierspiegelt in seiner Weise das Wesen der übrigen wider. Jedes spiegelt sich dabei nach seiner Weise in sein Eigenes innerhalb der Einfalt der Vier zurück. Dieses Spiegeln ist kein Darstellen eines Abbildes. Das Siegeln ereignet, jedes der Vier lichtend, deren eigenes Wesen in die einfältige Vereingung zueinander. Nach dieses ereignende-lichtenden Weise spiegelnd, spielt sich jedes de Vier in sein Eigenes frei, bindet aber die Freien in die Einfalt ihres wesenhaften Zueinander.”

³⁰ GA 9: 62.

³¹ “das Aufschauen durchmisst das Zwischen – *die Unzugangbarkeit* – von Himmel und Erde. Dieses Zwischen ist dem Wohnen des Menschen zugemessen. Wir nennen jetzt die zugemessene, d.h. zugereichte Durchmessung, durch die das Zwischen von Himmel und Erde offen ist, die Dimension.” GA 7: 198 (incorporando, em itálico, a anotação g de Heidegger).

indicar o esforço por corresponder ao mais alto, alcançar o mais alto mérito. Sobre a terra, em qualquer caso – no que é o viver quotidiano: um «habitar» (*wohnen*), residir ou ter morada.

Só agora chegamos, na verdade, a uma estrofe, que o presente comentário tinha saltado, mas que, com razão, dá título ao texto de Heidegger sobre o habitar humano, antes citado:

Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt der Mensch auf der Erde.

Cheio de mérito, mas poeticamente, habita o homem sobre a terra.

O verso, algo inesperadamente, é introduzido no centro da referência hölderliniana à medida: que o divino, na sua aparência celeste, é «do homem a medida» e que, portanto, *não há* medida terrena. É, porém, na terra que o homem habita. Como, se a sua bitola é o que não pertence à terra? Talvez cheio de mérito, por aspirar ao mais alto, mas também vulnerável e propenso à experiência da infelicidade, pois, ao contrário dos deuses, não lhes são dadas «virtude e alegria» em uníssono, sendo o seu caminho de muito esforço (*Mühe*). Contudo, Hölderlin não fala do penoso, mas antes de que, apesar do desmedido da sua ambição, «não é infelizmente» que o homem, de coração puro, absorve como sua essa escala celeste. A desmedida – *hýbris* – atrai a desgraça, como tão pregnantemente foi descrito na tragédia grega. *Como poderá, então, a desmesura ser vivida em graça?* É por aí, creio, que Hölderlin avança no poema, ao insistir, primeiro, na referência à alegria (*Freude*) dos deuses e, depois, à não infelicidade do homem (*nicht unglücklich*). Algo mais adiante, chega mesmo a louvar a «virtude da jovialidade» (*Tugend der Heiterkeit*) em contraste com a seriedade de espírito. Em que consiste essa virtude?

Penso que a felicidade está no maravilhar-se com esse cúmulo de beleza, introduzido na primeira parte do poema, em que os quatro se unem, e no seu interiorizar-se puro. Esta interiorização é o deixar-se inundar *que espelha a Quadrindade*, no seu jogo, na sua musicalidade. Por isso, penso, embora «cheio de mérito», não são esses altos méritos e os seus logros que fazem dele um feliz morador da terra. É só *poeticamente* que o homem «habita sobre a terra». Numa passagem que considero evocadora da sua própria tradução do «Canto dos Velhos Tebanos» de Antígona,³² Heidegger, acentuando aquele «embora» (*doch*, que ele reforça em *zwar*), comenta:

O homem ganha muitos méritos no seu habitar, pois cultiva as coisas que, na terra, crescem e cuida da maleza superabundante. [...] No entanto, os méritos deste construir múltímodo nunca esgotam a essência do habitar. (GA 7: 195)

Tem mérito o que implica esforço, desejo de superação e capacidade de realização – o que permite, diríamos, a sobrevivência sobre a terra, a edificação da *polis*, da civilização e da cultura – o que é susceptível de medida e de valor. Mas não é nesse sentido corrente que Heidegger e Hölderlin falam do «habitar», que, para ambos constitui «*der Grundzug des menschlichen Daseins*» (GA 7: 193). Para Heidegger, como intérprete de Hölderlin, trata-se de

pensar por um lado, a existência do homem a partir da essência do *habitar* e, por outro, a essência do poetar como um deixar habitar, como um construir, talvez mesmo como *o construir por excelência*. (GA 7: 193)

³² Para uma comparação das suas duas traduções do primeiro estásimo da *Antígona* de Sófocles, com o pano de fundo das também duas traduções de Hölderlin, veja-se o capítulo 5 do meu estudo sobre *Arte e Técnica em Heidegger* (Borges-Duarte, 2014, p. 124 ss.).

Encontramo-nos, assim, no limiar do que, como vimos, constitui, para Heidegger, aquilo que é a Ética, enquanto esta é inerente à Ontologia: a morada como *êthos*, que agora se desenha como sendo de ordem poética.

Há uma medida pós-metafísica? A hipótese de Werner Marx.

A actual situação é, decerto, diferente da que Hölderlin reflecte. A «fuga dos deuses», de que este falava, estabeleceu-se definitivamente no mundo secularizado e, como tal, expandido. O mundo da técnica globalizada é também o da “morte de Deus” e dos valores que se lhe vinculam. Já não é, neste contexto, possível partir do divino como «medida», pois o divino já não é reconhecido como tal. A colocação do problema da Ética, por muito que parta da expressão hölderliniana, não pode arrancar dos mesmos pressupostos, pelo que, conseqüentemente, Marx restringe o campo da sua pesquisa ao meramente terreno, prescindindo da hipótese do divino, indelevelmente marcado pelo religioso. A questão da medida centra-se no «humano, demasiado humano» para procurar a salvação ante o «supremo Perigo», encontrando fundamento para a acção responsável, capaz de se decidir pelo Bem em vez de promover o Mal. A questão, assim reformulada, será:

Onde encontrar, então, as características essenciais da medida enquanto tal, se já não está ligada sem mais com «o celeste», enquanto medida determinante? E se a filosofia se pergunta pelo fundamento de uma Ética do próximo, que deva proporcionar uma medida sobre a terra, não terá, antes, de colocar a questão de se não será de pensar uma outra essência da medida? (Marx, 1986: 14)

É, pois, dupla a reformulação: em primeiro lugar, trata-se de renunciar a uma acepção de medida transcendente ao homem – o que coloca o problema de onde encontrá-la na terra; em segundo lugar, lança-se a hipótese de que o próprio conceito de medida tenha que ser reformulado. No prosseguimento desta hipótese, Marx contrasta o pensamento da tradição metafísica com a crítica radical da mesma em Nietzsche, Marx e Freud, para encontrar em Heidegger, e na sua busca de um «outro início», o que chama um «espaço intermédio» (*Zwischenbereich*) (16), susceptível de ser explorado quer na direcção desconstrutiva da sociedade tecnológica, com a sua tendência ao domínio, quer na direcção construtiva da edificação duma Ética secularizada e não metafísica. É, pois, a partir deste espaço intermédio que, em sintonia, mas não em coincidência com Heidegger, lança o seu projecto.

Em primeiro lugar, ocupa-se de *redefinir o conceito de medida* (*Mass*). Na tradição moderna é a da *ratio-mensura*, que se liga à noção de proporção e de cálculo, quer no foro matemático, quer no moral. A racionalidade triunfadora, pela via metódica da ciência, é a medida do progresso e da expansão da civilização sob o seu modelo ocidental. Na sua manifestação mais extrema, mais actual, tem os contornos paradigmáticos do que Heidegger chamou *Ge-Stell*, a constelação tecnológico-industrial, que, na sua fase actual, tudo transforma em bens de consumo. Sendo este paradigma a expressão do valor absoluto na actualidade, poderia ser ele «a medida» do nosso mundo? “*Ge-stell* tem o poder de impregnar os dependentes, de tal maneira que estes seguem, sem reflectir, [as suas directrizes] como elo de união vinculante” (44). Sob o signo de *Ge-stell*, o homem encontra-se numa situação de adesão tácita, levado por uma dinâmica imparável de absoluto domínio e, portanto de desmedida. De ser «medida» sê-lo-ia apenas no sentido do «supremo Perigo», do mais extremo errar: uma «falsa

medida» (45), um induzir em erro. Walter Biemel, num texto festivo dedicado a Marx, caracteriza a essência da técnica moderna explicitamente como «desmedida» (*Masslosigkeit*).³³

A medida, enquanto conceito ético, terá, pois, de ser encontrada noutro lado. Marx começa por procurá-la na noção de «sagrado» (*Heil, Heilende*) (47), enquanto vínculo homem-ser, não no sentido hölderliniano de «emulação do divino», mas no heideggeriano de abertura às quatro regiões do mundo, na figura do *Geviert* (45-46). Mas chama a atenção para que qualquer destes conceitos tem «estrutura de *aletheia*» (45), pelo que não se desvelam totalmente, podendo permanecer «encerrados», quer no sentido do guardar o mistério, quer no de, pura e simplesmente, se não darem a ver no mundo *gestéllico*.

Justamente neste fechamento da dimensão de sagrado vê Heidegger «o mais característico desta época». Por isso, o sagrado, tal como Heidegger o define, não pode servir de medida para a acção responsável. (47)

A «medida», neste nosso mundo, terá, pois de se deixar ver, terá de ser encontrada em algo que se imponha à *maneira do universal e necessário* kantiano, manifestando-se como *vinculativo*, caso contrário não seria propriamente ético. Não podendo a Quadrindade heideggeriana, enquanto estrutura, ter esse carácter, Marx faz ainda uma tentativa de analisar este conceito no sentido de encontrar algum

³³ Biemel caracteriza a essência da técnica moderna, em termos nietzscheanos, como “a mais extrema potenciação do sujeito como vontade absoluta” e descreve a sua manifestação em três fenómenos – a corrida armamentista, o gigantismo das novas metrópoles e a racionalidade económica –, os quais, no seu conjunto, considera definir-se pela “intensificação contínua, pela sua impossibilidade de parar e pelo efeito intimidatório” – numa palavra, a «desmedida». Cf. Biemel, 1988: 24.

dos quatro componentes em jogo, como possível modelo de acção. Descarta, pelas razões já aludidas, a figura do divino, e encara, pois, a dos mortais.

Os «mortais» são, decerto, os humanos, que se espe-
lham no jogo dos quatro. Voltaríamos, então, ao *homo-
mensura*, no sentido do «humanismo»? Marx, com Heidegger, rejeita esse humanismo moderno, ancorado na subjec-
tividade e nos valores, mas critica o mestre, que, no fundo, não se despegou da negação hölderliniana de que fosse pos-
sível encontrar *na terra* uma medida. Procura, pois, extrair da própria condição de «mortal» – insuficientemente apro-
fundada por Heidegger, “que só a considerou marginalmen-
te, mediante a repetição da fórmula «ser capaz da morte
enquanto morte»” – da relação do homem com a morte na
experiência de ser mortal, “a medida orientadora da acção
responsável” (49). Mas uma tal medida não o pode ser à
maneira tradicional, que requer a clareza e univocidade,
que a experiência da morte não tem. Será, pois, diz Marx
(50), uma «estranha medida», uma «tabela para medir o
incomensurável». Em que sentido se poderia, então, aceitar
que fosse a medida, que procuramos?

A morte des-faz os mortais em horror (*ent-setzt die Sterblichen*),
[retirando-os] dos seus hábitos e relações no lidar com as coisas.
Mas sobretudo solta-os do modo e maneira quotidianos do seu
«estar-com» outrem. O des-fazer-se no horror da morte é per-
cebido, sobretudo, quando devolve o homem a si mesmo como
aquele que, toda a vida, terá de se aguentar sem a ajuda dos
outros. A sintonização (*Gestimmtheit*) que este poder da morte
tem de des-fazer em horror (*Ent-setzen*) é um verdadeiro «hor-
ror» (*Entsetzen*), muitas vezes desesperante. (53)

Marx leva, pois, a experiência da morte para lá da leitu-
ra heideggeriana, quer em *Ser e Tempo*, onde se dava prima-
zia à angústia, como sensibilidade ao nada sob a forma do
desaparecer humano; quer nos *Beiträge*, onde a tonalida-
de afectiva fundamental, enquanto sensibilidade à distonia

da maquinação tecnológica, aparece como a reserva e o temor,³⁴ propiciatórios do surgir, como resposta, duma atitude (*Haltung*) de vigilância e salvaguarda do ser (*Wächterschaft des Seins*). Nessa linha, mas mais além, Marx traz a primeiro plano o desespero horrorizado ante a evidência da aniquilação massiva, da soçobra colectiva, que tanto se aplica ao holocausto, como aos actos do terrorismo organizado, como à actualíssima tragédia dos migrantes, nas suas múltiplas formas. A resposta humana, dir-se-ia, é exigida por essa potenciação do mal, da desgraça e desmesura, que o próprio homem é capaz de causar. Pois,

a repentina reviravolta (*Umschlag*), [que é] o caminho inerente à sintonização, pode ter como resultado, que o homem chegue a atingir uma sintonia, capaz de se sobrepor (*überwinden*) àquele horror e, nesse sentido, ser «salvador» (*heilend*). É esta a nossa tese. (54)

A ideia base continua, pois, a ser a dessa torsão ou golpe de rins que sirva para *voltar da desmedida à medida*, da experiência do mal à busca do bem: de explorar a terra a habitar nela, da devastação à responsabilidade. Mas à busca desta *Kehre*, só inicialmente heideggeriana, parece-me juntar-se algo novo: o sentido do *ser mortal*, que se desvela nesta experiência, não é, como em Heidegger, o da sensibilidade à própria morte, mas à *morte do outro*, à morte dos outros com os quais sou, neste mundo já de sempre partilhado. O acento ético vem, pois, dado pela primazia do *ser-uns-com-os-outros* (*Miteinandersein*) no mundo sobre o mero ser-com (*Mitsein*). Marx sublinha, aliás, a importância desta abertura ao outro, estabelecendo o contraste desta categoria relativamente à da mera «intersubjectividade», pois enquanto esta pressupõe a existência de vários sujeitos, presentes uns aos outros à maneira tradicional metafísica de

³⁴ V. Marx, 1986: 53-54.

algo/alguém *vorhandene*, o «ser-uns-com-os-outros» constitui uma relação estrutural prévia à separação de sujeitos, eventualmente até ao processo de auto-identificação, conducente à constituição de comunidades inter-subjectivas. Mas, sobretudo, Marx vê nesta categoria do *Miteinandersein*, aberta na experiência do ser mortal e no modo como se realiza, “a base fundamental para uma ética não metafísica, que mesmo Heidegger não pensou” (55). No fundo, traduz-se no «sobrepôr-se ao ser-com *indiferente* aos outros» (55). É este o caminho que Marx se propõe mostrar *fenomenologicamente*, isto é, descrevendo como é experienciado.

Partindo da evidência de que “a relação do homem consigo mesmo e com os outros se mantém numa tonalidade da mais total indiferença”, Marx procura mostrar que a experiência do mal e do horror conduz à experiência de um «extremo desamparo» (*Hilflosigkeit*), situação afectiva “em que a indiferença para com os outros como estando meramente presentes (*bloss Vorhandene*) desaparece e, lenta e crescentemente, se vai transformando numa relação que converte em companheiros (*Mitmenschen*)” (56), aqueles que prestam ajuda em situação de emergência e miséria (*Not*). É certo que esta tendência não progride de forma necessária, e que, muitas vezes, se deixam os humanos voltar a agarrar pela maneira indiferente e inautêntica de comportar-se para com os outros. No entanto, para Marx, uma vez desperto para a relação sã, atenta, solidária, amistosa, essa experiência pode repetir-se e conduzir a uma atitude, *Haltung*. Mais importante, pois, que a comunicação intersubjectiva e a interacção social, parece ser a carga de *afecto* que essa atitude comporta. *É nessa afectividade radical que, segundo Marx, se produziria o ético.*

Alguém que está são só sabe que está realmente são, se já não está doente e, nesse sentido, faz a experiência de estar «curado» (*geheilt*) e, a partir de aí, já sabe ser o seu estado de saúde, de «cura» (*Heilen*). Do mesmo modo poderia aquele que tem de si

experiência no seio duma comunidade de tus, considerar que esta é «salvadora» (*heilend*) e como «sagrada» (*heil*). Empregamos esta designação do «*heilend*» e de «*das Heilende*» com exclusão consciente de todas as outras significações que se ligam a estas. Elas caracterizam o mortal, que vive numa relação consigo e com os seus *Mitmenschen* (os que com ele con-vivem) na «verdade do ser», que habita salvo no que salva (*geheilt im Heilenden*). Em qualquer caso, só «habita» se este *habitat* não for uma sintonia meramente passageira, antes tenha ganho figura e se a mudança que nele se deu se desenvolver em «traços de carácter» e neles se firmar. O salvador poderia então ter ganho uma figura equivalente ao que a tradição designava por amor, compaixão e reconhecimento do outro, com quem convivo. Para quem quer agir responsabilmente, estas figuras do que é salvador tornaram-se *medidas*, que transem (*tragen*) todo o seu ser e que nem por isso se lhe apresentam como exigências ou deveres. Então, é que esse alguém já estava no caminho que conduz à sintonia do fraterno Tu. (Marx, 1983: 58)

Resumindo: O «ético» surge enquanto atitude, como resposta necessária à vulnerabilidade apercebida da condição terrena dos humanos, imersos na insalubridade e na dor, e à sua transmutação mediante o fortalecimento afectivo da relação com os outros, não iguais a mim, mas como eu singulares, com os quais partilho a mesma condição. É a experiência de apropriação da penúria alheia que propicia o acontecimento fundador, a partir do qual poderia edificar-se qualquer sistema ou «Ética»³⁵, cuja medida,

³⁵ Note-se a crítica implícita ao sistema jonasiano de uma ética «do futuro», edificado sobre os «imperativos» da responsabilidade. Tanto Marx como, anteriormente, Jonas partem, heideggerianamente, do reconhecimento do Perigo, como enquadramento problemático. Mas enquanto Jonas privilegia heurísticamente o medo como afecto detector, e confia, à maneira gnóstica, no conhecimento como fortalecimento da resposta ética, capaz de edificar um sistema que garanta a possibilidade de vida futura sobre a Terra; Marx, renunciando a quaisquer imperativos, defende ser a sensibilidade ao outro no seu padecer próprio, prévia e isenta de análise cognitiva e de mediação científica, que habilita o habitar autêntico na terra partilhada e, portanto, o abrir de uma possibilidade de a manter no estar-a-ser, em vez de a explorar e esgotar os seus recursos humanos e não humanos. A responsabilidade é, na ética de Jonas, a união do medo e do conhe-

como sublinha Jamme (2007, p. 369), prescinde de qualquer referência religiosa, sendo encontrada estritamente na vida quotidiana.

Conclusão: O habitar poético na desmedida

Tentemos sintetizar, para concluir, este diálogo polifónico. São três os pontos que gostaria de deixar semeados.

Em primeiro lugar, sem a reformulação heideggeriana da ética através da referência à «morada» do homem, como vimos anteriormente, o texto do poema de Hölderlin poderia ter uma leitura estética ou religiosa, mas dificilmente poderia ser tido como indício ético. A recuperação que Marx faz da interrogação poética dá-se estritamente nesse contexto híbrido do entre Heidegger e Hölderlin. O que não quer dizer que seja injustificável o salto. Recordemos, para já, o vigoroso apelo a uma ética universal, com que se inicia (1797) o fragmento chamado “Primeiro programa do idealismo alemão”³⁶, produzido em conjunto pelos três amigos de Tübingen (Hölderlin, Hegel e Schelling):

cimento. Em Marx, amor-compaixão-reconhecimento não são mais que «modelos» de uma atitude de abertura radical ao outro, com quem partilho o estar no mundo, um modo de estar desperto para aquilo que é a nossa comum «mortalidade». São abordagens de muito diferente ambição na resposta à comum herança heideggeriana e ao desafio que ela constitui. É, decerto, sintomática a fortuna da proposta ética de Jonas, no nosso mundo do controlo e da planificação, em contraste com a precária difusão da de Werner Marx.

³⁶ “Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus”. É conhecida a dificuldade de atribuição de autoria ao texto, escrito pela pluma de Hegel, mas provavelmente redigido em conjunto pelos três amigos e colegas em Tübingen. Leia-se, a este propósito, a ilustrativa compilação de textos e posições reunidos em volume por Jamme e Schneider (1988). Adoptarei aqui a versão integrada na obra de Hegel (1979: 234-237)

uma Ética. Uma vez que toda a Metafísica vem cair na Moral [...] esta Ética vem a ser nada mais que um sistema completo de todas ideias, ou, o que é o mesmo, de todos os postulados práticos...³⁷

E, algo mais adiante, após a introdução da Física, da obra da liberdade (diferentemente do que é mecânico, como o Estado e a Máquina), da História da Humanidade, de Deus e da imortalidade como ideias a desenvolver, o fragmento termina esta enunciação com “a ideia da beleza, que a todas reúne”,³⁸ desembocando numa mitologia da razão de pendor estético. Há, pois, que compreender que Hölderlin se movimenta, desde o início, num horizonte em que tudo se une poeticamente, orientando-se para a compreensão do humano em plenitude de abertura à Natureza, à Liberdade e a Deus.

Assim, não é injustificada a leitura ética que Werner Marx faz do texto do poema, inspirador do seu projecto de uma ética pós-metafísica, desenvolvido sobre os fundamentos da via heideggeriana.

Em segundo lugar, é, no entanto, nesta última que surgem os marcos que balizam a sua travessia. Marcam, por um lado, o campo em que a investigação se integra – a fundação poética da dimensão-mensura do habitar humano – e, por outro, a possibilidade de definir existencialmente essa dimensão sobre a base estritamente terrena – isto é, prescindindo da abertura ao divino – do conviver humano, não indiferente ao outro como eu. Penso, neste caso, que a originalidade de Marx *representa uma contribuição real no âmbito da ética, que transcende o alcance do pensar heideggeriano*, quer ao restringir o campo do possível (a este

³⁷ “... eine Ethik. Da die ganze Metaphysik künftig in die Moral fällt – wovon Kant mit seinen beiden praktischen Postulaten nur ein *Beispiel* gegeben, nichts *erschöpft* hat –, so wird diese Ethik nichts anderes als ein vollständiges System aller Ideen oder, was dasselbe ist, aller praktischen Postulate sein...” (ibid.)

³⁸ “Zuletzt die Idee, die alle vereiniget, die Idee der *Schönheit*” (ibid.)

mundo terreno fáctico do *Ge-stell*), quer ao abrir o conceito heideggeriano de um ser-com-outrem *neutro*, indiferente à ligação afectiva específica entre os outros de carne e osso, ao ser-uns-com-os-outros compassivo ou amante, no reconhecimento da diferença de cada um no seio duma mesma vulnerabilidade. Relativamente à letra heideggeriana isso é uma novidade importante.

Penso, finalmente e em terceiro lugar, que a riqueza da *proto-ética heideggeriana* está, contudo, *no seu carácter formal*, a que nunca foge, nem sequer na sua interpretação da questão da medida no poema de Hölderlin. Não foi, decerto, por acaso que num dos seus textos precoces, em 1924, ao comunicar pela primeira vez aquilo que em 1927 seria a analítica existenciária, menciona a ética kantiana, dizendo:

Talvez não seja casual que Kant tenha definido o princípio fundamental da sua Ética de tal maneira que dizemos que é formal. Talvez pela sua familiaridade com o ser-aí mesmo, sabia que este é *o como*. (GA 64: 117)

Mas o *como* heideggeriano não tem a forma duma prescrição, não é imperativo. O abrir-se à Quadrindade é uma mera possibilidade, que a nada de concreto obriga, limitando-se a ler, na sugestão de Hölderlin, a *feliz plenitude da condição humana enquanto Dasein*. Ora, essa possibilidade – enquanto acontecer da abertura – implica que a recuperação do vínculo originário ao Ser possa dar-se até mesmo no mundo de *Ge-stell*, a que, contudo, não podemos fugir. Há, pois, um resgate possível do vínculo com a origem: “O que é necessário é o passo atrás!”³⁹ que requer

³⁹ Cf. o final da conferência de Atenas, “A proveniência da Arte e a determinação do pensar”: “Passo atrás quer dizer: retroceder do pensar ante a civilização mundial, com distanciamento relativamente a ela, embora sem dela renegar, de maneira nenhuma, introduzindo-se no que houve de ficar impensado no início do pensar ocidental...” Heidegger, 1983: 147.

a «determinação do pensar»!⁴⁰ É de recordar, em qualquer caso, que, nas suas próprias palavras, talvez isso só seja acessível a “poucos e raros” e que o chegar lá tenha algo de iniciático, supondo o «preparar-se para estar disposto a manter-se aberto» ao «deus derradeiro».

Mas serão tão poucos? E tão raros? Não é o pensar *per se* uma alternativa à globalização, uma maneira de criar dimensões de isenção – que não de fuga – à engrenagem da com-posição tecnológica do nosso ser-com os outros? Formas há, sempre singulares e limitadas, de realizar o «passo atrás». Não conseguem, naturalmente, alterar (muito menos, de imediato) a dinâmica imparável, inerente ao paradigma Ge-stell, pelo que não podem ser politicamente válidas, não têm vigência no âmbito da *res publica*. O seu alcance é e permanece privado, restringido. Ou, dito de outro modo: só excepcionalmente o cuidado se exerce em plena autenticidade, no meio da incúria e desatenção quotidianas. Mas esses momentos excepcionais transformam quem deles foi capaz e, nessa medida, permitem que o instante abra um caminho de sereno distanciamento das rotinas socialmente implantadas. É essa a via de «cura»: para cada um, paciente neste mundo doente, e para o próprio

⁴⁰ É esta, no meu entender, a fórmula mais próxima do que poderia ser um «imperativo». Não é fácil contornar a tentação de traduzir o ético em formulações deónticas, de tipo kantiano, apesar de Heidegger, manifestamente, não lhe ter sucumbido. Jonas, que elabora o seu projecto explicitamente em contraste crítico com Kant, constitui, em contrapartida, um bom exemplo dessa tendência. Até mesmo von Herrmann (2006: 6) interpreta a possibilidade duma «ética historicamente propícia», brotando do *Ereignis*, traduzindo-a num novo imperativo categórico: “Age de tal modo que erijas em máxima do teu querer o respeito pelo estar a ser de cada ente e pelo seu não-estar-encoberto [*Unverborgenheit*], e que ela te sirva de legislação universal.” A minha sugestão a propósito do «passo atrás» não vai no sentido da sua aceitação como a de um dever implícito, com a correspondente carga de obrigação, mas como a mera indicação de um caminho e da possibilidade que nele pode encontrar-se.

mundo. Mas, tal como dizia Kant a propósito da *Aufklärung*⁴¹ – se é possível conseguir salvar-se uma pessoa, não é, porém, alcançável salvar-se toda uma época.

Uma coisa permanece válida, porém, na minha leitura. Vai em sentido contrário da proposta de Marx, que, ao fim e ao cabo, procura extrair de Heidegger uma orientação para a configuração de uma «medida», isto é, para a reversão da «falta» de medida (*Mass-losigkeit*). Tal como, no texto poético de Hölderlin, a condição humana aparece desenhada como a de uma *não infeliz desmedida*, penso que também Heidegger orienta o seu desenho do habitar poético como o de uma excepcional desmesura: porque não é obra menos desmedida que a desgraça gestélica, o vencê-la a partir de dentro, graças ao acontecimento de um outro modo (apropriado e próprio, longamente preparado) de fazer mundo. Pois, “se o poético se propicia, é que o homem vive humanamente sobre a terra”⁴².

A possibilidade da cura é a que já de sempre se dá na *forma* ético-poética de ser, *como* o «aí» (do ser), excepcionalmente, se edifica: em feliz experiência do desmedido.

⁴¹ Cf. Kant, 1968, p. 147: “É, por conseguinte fácil em indivíduos particulares estabelecer o esclarecimento [*Aufklärung*] mediante a educação [...] Porém, esclarecer uma época é muito penoso e demorado, pois encontram-se muitos obstáculos exteriores, que em parte proíbem esta educação e em parte dificultam-na.”

⁴² GA 7, p. 208: “ereignet sich das Dichterisch, dann wohnt der Mensch menschlich auf dieser Erde”.

Referências bibliográficas

Textos de Heidegger

- Heidegger, M. (2012), GA 5 [1977]: *Holzwege* [1950], ed. de F.-W. von Herrmann. Ed. pt. I. Borges-Duarte: *Caminhos de Floresta*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- (2000), GA 7, *Vorträge und Aufsätze* [1954], ed. F.-W. von Herrmann.
- (1996), GA 9, *Wegmarken* [1976], ed. F.-W. von Herrmann.
- (2006), GA 11, *Identität und Differenz* [1957], ed. F.-W. von Herrmann.
- (1990), GA 26, „*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*“, ed. K. Held.
- (1983), GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [1929/30], ed. F.-W. Von Herrmann.
- (1988), GA 42, *Schelling: über das Wesen der menschlichen Freiheit* [1936], ed. I. Schüssler.
- (2004), GA 64, *Der Begriff der Zeit* [1924]. Ed. F.-W. von Herrmann.
- (1986), GA 65, 1989: *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* [1936-1938]. Ed. F.-W. von Herrmann.
- (1976), “Nur noch ein Gott kann uns retten”, in GA 16, 2000: *Reden und anderer Zeugnisse*, ed. H. Heidegger. Ed. pt. anotada de I. Borges-Duarte: “Já só um Deus nos pode ainda salvar”, *Filosofia*, Lisboa, III n° 1/2, 1989, pp. 109-135.
- (1983), “Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens” [1967], in *Denkerfahrten*, Frankfurt, Klostermann. Trad. es. de I. Borges-Duarte: “La proveniencia del Arte y la determinación del pensamiento” [1967], in *Er-Revista de Filosofía* (Sevilla), 15, 1992, pp. 171-187.

Heidegger, M. y Kästner, E. (1986), *Briefwechsel (1952-1974)*, ed. H. W. Petzet, Frankfurt, Insel Verlag.

Outros textos

Agamben, Giorgio (2013), O Aberto. O Homem e o Animal. [2002] Lisboa, Ed. 70.

Bauman, Zygmunt (2000), *Liquid Modernity*. Cambridge, Polity.

Biemel, Walter (1988), "Mass und Masslosigkeit der Sterblichen", in Brüstle, W. & Siep, L. (Hg.), *Sterblichkeitserfahrung und Ethikbegründung*, pp. 22-37.

Borges-Duarte, Irene (2014), *Arte e Técnica em Heidegger*. Lisboa, Documenta.

Habermas, Jürgen (1968), *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*. Frankfurt, Suhrkamp.

Hegel, G. W. F. (1979), "Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus" [1796] Werke, Bd 1, Frankfurt A.M., Suhrkamp, pp. 234-237.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (2005), "Die Gefahr im Ereignis", *Existentia* (Budapest) 15, pp. 1-14.

Hölderlin, Friedrich (1953), *Sämtliche Werke*, Bd. 2, Gedichte nach 1800. Hrsg. von Friedrich Beißner, Stuttgart, Cotta.

Jamme, Christoph (2007), "Anfängliches Denken versus Weltbürgertum", *Philotheos* (Beograd), Bd. 7, pp. 360-369.

Jamme, Christoph y Schneider, H. (Hg.) (1988), *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Jonas, Hans (1979), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt, Insel.

- Jünger, Ernst (1998), *Los Titanes venideros*. Ideario último recogido por A. Gnoli y F. Volpi. [1997] Barcelona, Península.
- Jünger, Georg F. (1944), *Die Titanen*, Frankfurt, Klostermann.
- Kant, Immanuel (1968), "Was heisst sich im Denken Orientieren?" [1786] in *Kants Werke*. Ak. A. Bd. VIII, Berlin, De Gruyter. Tr. pt. De F.S. Fernandes in *Textos Seletos*, Petrópolis, Vozes, 1974.
- Marx, Werner (1986), *Gibt es auf Erden ein Mass?* [1983] Frankfurt, Fischer.
- Nemésio, Vitorino (2003), *Era do Átomo. Crise do Homem* [1976], in *Obras Completas*, vol. XXII, Lisboa. Imprensa Nacional - Casa da Moeda. Apresentação de Fernando Gil.
- Virilio, Paul (2000), *A Velocidade de Libertação* [1995], Lisboa, Relógio d'Água.

Sobre a questão: Há uma medida sobre a terra?

JOÃO CARLOS BRUM TORRES

Até hoje, contudo, o pensamento de Heidegger continua girando em torno de Hegel, em meio a sempre renovadas tentativas de delimitação.

Hans-Georg Gadamer

Werner Marx titula uma das seções do primeiro capítulo de seu *Há uma medida sobre a terra?* com a seguinte interrogação: “São a Armação [Gestell] e as outras formas da história do ser medidas para a ação responsável?” (Marx, 1987: 39).

Esse questionamento, é uma indicação sugestiva de pelo menos uma das linhas de reflexão a que nos convida o mote proposto como orientação para este nosso evento. No entanto, a interrogação do Professor Marx, ao vincular a questão da *medida sobre a terra* à **ação responsável**, delimita-lhe o escopo em termos que, a despeito de que sejam autoralmente legítimos, do ponto de vista do que com relação a esse tema o filósofo deixa transparecer como sendo suas preocupações instantaneamente principais, contém um considerável risco de extravio. Para quem tenha alguma familiaridade com o pensamento heideggeriano, não será difícil perceber que o risco se encontra é na proposta de deslocamento da questão da medida para o domínio da **ação**, pois parece claro que não é sobre este plano que Heidegger quer se colocar quando evoca o verso de Hölderlin. Além disso, é muito improvável que o adjetivo **responsável** seja a palavra adequada para designar a dimensão normativa que a questão heideggeriana da existência ou não de uma medida sobre a terra coloca.

Bem entendido, isso não quer dizer que haja propriamente erros de compreensão textual da parte do Professor Marx, que foi um extraordinário conhecedor do pensamento heideggeriano e que, de resto, no quinto capítulo do mesmo livro, intitulado *A medida para o pensamento da Seinsgeschiclich*, ainda que escrevendo somente com as fontes anteriores as que sobre esse tema viriam a ser trazidas à luz quando do andamento da publicação das obras completas, mostra que absolutamente não lhe escapou o que acima se aludiu a respeito das preocupações instantaneamente principais de Heidegger. Quer dizer, porém, que seu projeto de derivar uma ética da matriz heideggeriana o obrigou a mais de uma violência interpretativa, como notado e criticado na resenha crítica de Gadamer.¹

Seja como for, parece-me claro que nem a questão da ação, nem o tema da responsabilidade humana, pelo menos a questão da responsabilidade de indivíduos humanos, seja um delimitador adequado para o entendimento do que está primeiramente em jogo quando a questão sobre se haverá uma medida sobre a terra é colocada. Na verdade, o que evidentemente mais importa ao filósofo neste contexto são as vicissitudes da errância que caracteriza, ao mesmo tempo tão evidente e tão insondavelmente, o modo como habitamos e conquistamos a terra.

Ora, se isso for mesmo assim, então a questão da medida há que ser determinada de outro modo, e, quero crer, duplamente:

1. em primeiro lugar como uma questão que há de se decidir objetivamente, nos desdobramentos do que acontece histórica, mas talvez seja mesmo melhor

¹ Cf. *Há uma medida sobre a terra?* (Werner Marx), in Gadamer, 2012.

- dizer, historialmente conosco; o que implica que a questão da medida sobre a terra precisa ser entendida como determinada epocalmente;
2. em segundo lugar, como a questão que indaga o que ocorre historialmente no plano do *pensamento*, e que envolve uma certa maneira de compreender a história da filosofia, modo este que, na visão heideggeriana é inseparável do primeiro, cabendo entender que de algum modo há uma imbricação essencial entre o que tem lugar no desdobramento temporal da experiência humana e a gesta que se desenvolve no domínio do pensamento filosófico.

Parece-me, porém, de maneira muito paradoxal, que para compreender como se relacionam esses dois planos —essa a olhos leigos extravagante ideia de entender a história humana à luz da história da filosofia— o procedimento elucidativamente mais econômico será tomar a Hegel como guia e isso não porque a compreensão dessa problemática por Heidegger seja em qualquer sentido hegeliana, mas porque Hegel foi quem, inesperada e ousadamente, primeiro conferiu à história da filosofia um importe histórico-ontológico, sustentando com força e sistematicidade inigualadas, que é na história do pensamento humano e, de um modo singular e especial, que é na história da filosofia, que se encontra a chave para uma compreensão da história do ser, ou para, para não misturar os códigos autorais e falar no jargão hegeliano, para o entendimento da autoobliterante história do absoluto.

Por essa razão, para tratar do tema da medida sobre a terra —aliás, não sem uma caução do próprio Heidegger que nos diz que “*O único pensador do Ocidente que experimentou, pensando-a, a história do pensar, foi Hegel*” (*O dito de Anaximandro*, in Heidegger, 2012: 374; Heidegger, 1977: 298)— será conveniente dividir a análise em três partes: a

primeira voltada para a evocação do modo como Hegel concebeu a dimensão filosófica da história; a segunda destinada a restituir o modo como Heidegger se posicionou ante a mesma questão, alterando-a, contudo, com uma profundidade que tornou quase irreconhecível sua ascendência hegeliana ao transformá-la na questão da *história do ser*; a terceira e última parte, enfim —concernida pela necessidade de refletir sobre essas grandes contribuições clássicas à análise das relações entre a história e o que filosoficamente a determina— dedicada a um breve balanço de como devemos recebe-las e avaliá-las à luz da experiência contemporânea.

I

Sem dúvida, pelo menos desde o século XIX tem livre trânsito em boa parte do que a filosofia anglo-saxã costuma denominar de *filosofia continental* a ideia de que se pode periodizar a história universal em função de certas propriedades ou características culturais que servem de princípio à distinção das grandes épocas e que determinam a identidade profunda de cada uma delas.

Hegel foi quem formulou esta idéia da maneira mais rigorosa, profunda e sistemática, devendo-se dizer que a ele, mais do que a qualquer outro, se deve creditar a consagração da diretriz de que somente uma concepção filosófica da história universal é capaz de conferir inteligibilidade ao mundo em que vivemos. Uma clara apresentação deste ponto encontramos na passagem seguinte:

A história universal apresenta (...) **etapas** (Stufengang) da evolução do princípio cujo conteúdo é a consciência da liberdade (...). A determinação mais precisa dessas etapas quanto a sua natureza mais geral é lógica, mas sua natureza mais concreta é dada pela filosofia do espírito. A forma abstrata desses estágios

pode ser apresentada simplesmente como segue. A primeira etapa é a da imediação e (...) nela o Espírito permanece imerso no estado natural e só existe enquanto singularidade não livre (somente um é livre). A segunda etapa é aquela em que o Espírito sai desse primeiro estado e chega à consciência de sua liberdade. Mas essa primeira ruptura é imperfeita e parcial (alguns são livres) (...). Em sua terceira etapa ela é a elevação dessa liberdade ainda **particular** à pura universalidade (o homem é livre enquanto homem), à consciência de si e ao sentimento de si como pura espiritualidade. (...) O quarto momento é a era germânica, o **mundo cristão**. (...) Na época cristã o Espírito divino veio ao mundo (...). É a conciliação do espírito objetivo com o espírito subjetivo. O Espírito reconciliou-se, fez-se um com seu conceito, (...) saindo para tal do estado de natureza. (Hegel, 1995a: 132-133; Hegel, 1955: 155-157)²

Não é sem pesar, que, em atenção aos objetivos presentemente perseguidos, do muito que haveria a comentar neste texto, me limitarei a registrar seus aspectos mais gerais e formais: as ideias de que a história universal é dividida em etapas e de que, fundamentalmente, o que as distingue é o modo como em cada uma dela progride a compreensão institucionalizada da liberdade entendida como a determinação essencial do Espírito.

Complementarmente, importa notar, que, de outra parte, Hegel associa a esta sua concepção da divisão da história em grandes épocas à tese de que é nas grandes obras da filosofia que se encontra a chave para a apreensão do que as caracteriza mais profundamente. Contudo, entenda-se, isso não no sentido de que as figuras filosóficas cronologicamente dispersas determinem causal e demiurgicamente as épocas históricas, mas no sentido de que é nas obras daqueles a quem Hegel denomina os *heróis do pensamento* que se encontra a expressão do núcleo conceitual comum

² O texto reproduzido leva em conta as traduções de Papaioannou (Hegel, 1965: 184-186) e de Hodgson (Hegel, 2011: 110-111).

que se pode divisar no direito, nas artes, na religião de um determinado período histórico. Por isso, na *Introdução à História da Filosofia*, Hegel diz:

A filosofia é a razão que se concebe no modo do pensar (...) O espírito pensante, a razão pensante não tem a ver com as ninharias da ciência e da sabedoria do mundo (...). A Mnémosine da história universal não distribui a sua fama aos indignos: assim como reconhece os feitos dos heróis na história externa, assim também reconhece, na história da filosofia, apenas os feitos dos heróis da razão pensante. São esses o nosso objeto. Não são opiniões, nem casualidades; foi a razão pensante, o espírito pensante do mundo que neles se revelou. A sucessão de tais feitos é, sem dúvida, uma sucessão; mas é apenas **uma só** a obra que se produz. (Hegel, 1991: 101; Hegel, 1940: 124)³

Novamente, deste texto impressionante, vou ter que enfatizar aqui tão só a evidência de que uma tal concepção da história da filosofia faz dela uma chave —como dito acima, a olhos leigos, uma inesperada e extravagante e muito germânica chave— para a compreensão da própria história. Para melhor esclarecer o o sentido e o alcance dessa concepção creio que a via mais direta e de resultados mais ricos é que nos devolve à letra de Hegel, neste caso às *Lições sobre a filosofia da história* onde se lê:

O mais alto ponto da cultura de um povo consiste em apreender a Idéia de sua vida e de sua condição, a ciência de suas leis, de seu direito, de sua moralidade (...). Nesse ponto (...) o espírito conhece seus princípios, o que seus atos têm de universal. Mas essa obra do pensar, como o universal, é diferente da obra real e da vida eficiente que a produziu também segundo a forma. Há agora uma existência real e uma existência ideal. Se desejarmos adquirir a representação geral e a noção do que foram os gregos, nós as encontraremos em Sófocles, Aristófanes, Tucídides

³ Trata-se de uma passagem das lições de 1827/1828 e mais exatamente de um *postscriptum* imediato de K. Weltrich.

e Platão. Nesses indivíduos o espírito grego se apreendeu em sua representação e seu pensamento. (Hegel, 1995b: 70; Hegel, 1986c: 101-102)

Nesta chave hegeliana se deve entender, portanto, que o lugar onde mundo deixa ver as determinações essenciais de sua gesta é no pensamento dos grandes pensadores, cuja escrita seria o veículo de manifestação das determinações essenciais de cada um dos grandes períodos que dividem, convém agora dizer, não a empírica, multifária e dispersa experiência humana, mas a história do que em meio a multiplicação ilimitada dos eventos constitui-lhes o essencial: o desdobramento do *conceito*. Ou, como também se pode hegelianamente dizer, da razão, que, na marcha do Espírito no tempo, anda, progressiva e simultaneamente, na direção de sua autoconsciência, expressa terminativamente no que o filósofo denomina de saber absoluto, e de sua também absoluta liberdade. E é por isso que se pode ter a cada época como portadora de um espírito, desta vez tomada a expressão em um sentido algo mais comum, como referindo-se a certas concepções que ainda que não conscientemente, são necessariamente compartilhadas por todos aqueles que se encontram no horizonte do que se deveria denominar a *experiência epocal do mundo*.

Agora bem, que essa concepção das épocas do espírito contenha também a tese de que há uma medida para a história e, neste sentido, sobre a terra, só se torna verdadeiramente compreensível se e quando levada na conta devida o sentido do talvez mais famoso dos ditos hegelianos: *todo racional é efetivo, todo o efetivo é racional*.

À luz da difundida mas inepta interpretação desse dito como a expressão da rendição de Hegel ao mais absoluto conformismo, o que acabei de dizer pode parecer um absurdo, pois identificado o que simplesmente existe empiricamente com a expressão do racional, é evidente que aí não há medida alguma. Mas, para quem quer que tenha alguma

familiaridade com o pensamento hegeliano, essa crítica é um notório contrassenso, pois Hegel, repetidamente e em muitas partes, distingue da maneira mais clara possível o que entende por *efetivo* do que deve ser considerado como o meramente existente. Assim diz:

há que pressupor muita cultura para saber (...) que, em geral, o ser-aí é por uma parte **fenômeno** e só por outra parte é **efetividade** (...) numa lógica mais desenvolvida [Ciência da Lógica, Teoria da Essência, seção II: a Efetividade] tratei também da efetividade e logo a distingui, precisamente, não só do contingente, que sem dúvida também tem existência, mas, com mais rigor, do ser-aí, da existência, e de outras determinações. Já a efetividade racional se opõe tanto a representação segundo a qual as ideias e os ideais não são nada mais do que quimeras, e a filosofia, um sistema de tais fantasmas, como também inversamente, a representação de que as ideias e os ideais seriam algo demasiado excelente para ter efetividade, ou do mesmo modo algo demasiado impotente para lograr consegui-la. (Hegel, 1995c: 45; Hegel, 1986b, vol 8: 46-47)

Da decisiva lição deste texto, sublinhe-se menos a determinação da distinção entre a efetividade e o que existe empírica e contingentemente pela introdução do conceito de *fenômeno*, mas, sobretudo, a constituição dupla da efetividade, cujo estatuto é determinado pelo estabelecimento de uma distância simétrica tanto do que meramente está aí, na dispersão empírica de coisas, homens, ações e eventos, quanto do que seria a negação subjetiva desse estado do mundo, o diagnóstico inconsequente de que a verdadeira vida é ausente, com o imediato e consecutivo apelo às ideias, aos ideais que, colocados assim além da vida que é, ficam reduzidos as desilusões e aspirações da bela alma, a meras *quimeras*, como diz o texto.

O alcance dessa mesma lição talvez se deixe ainda mais facilmente perceber em um texto das *Lições sobre a história da filosofia* onde se lê o seguinte:

Pois o que é real é racional, mas é preciso saber o que é efetivamente real; na vida corrente tudo é real, mas há que distinguir entre o mundo que aparece e a realidade efetiva. O efetivo tem também uma existência externa; esta nos oferece o arbitrário e o contingente (...). A superfície do moral, a conduta dos homens deixa muito a desejar, muito nela poderia ser melhor; os homens serão sempre viciosos e corrompidos, mas isso não é a Ideia. Quando se conhece a efetividade da substância, é preciso ver através da superfície, na qual se debatem em tropel as paixões. O temporal, o perecível, indiscutivelmente existem, e não cabe dúvida de que podem ser fonte de grandes problemas e dificuldades. Mas, apesar disso, não se trata de uma verdadeira realidade, como tampouco não o são a particularidade do sujeito, seus desejos e suas inclinações. (Hegel, 1977 [1955], vol. II: 218-219; Hegel, 1986d: 109-110)

Pois bem, nesta altura, convém enfatizar, que com relação ao que importa neste texto, ao tema da medida sobre a terra, a tese de Hegel é, pois, a de que em cada uma das grandes épocas históricas há uma medida, uma medida que é determinada por essa distinção que nos comanda separar o joio do trigo, entre o que é a pura multiplicação dos acontecimentos e os princípios que imanentemente dão sentido à época. Ficando muito bem entendido, porém, que este sentido profundo da época não pode ser tomado como um ideal, como o anelo de uma outra situação, como a aspiração à um outro mundo, mas, muito opostamente, antes como algo que já está no mundo. O que quer dizer, em termos mais técnicos, que o requerido para uma verdadeira compreensão histórica é a identificação do que em meio as contingências do mundo constitui o progresso da autoconsciência e simultaneamente da liberdade do espírito.

Este último ponto, aliás, nos convida a oferecer uma ilustração, que não por ser reversamente anacrônica, deixará de mostrar com clareza o sentido em que a tese hegeliana sobre os termos da divisão epocal da história do mundo contém uma medida sobre o que nos sucede nesta terra.

Tratando do Estado, a instituição central e decisivamente caracterizadora da época moderna, diz que ele tem como princípio e determinação essencial

este vigor e esta profundidade prodigiosa de deixar o princípio da subjetividade aperfeiçoar-se até o extremo autônomo da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, de reconduzi-lo à unidade substancial, e, assim, de manter essa unidade substancial nesse princípio da subjetividade. (Hegel 1968, § 260: 35-36; Hegel 1986e: 407)

O que é dizer, que no desenvolvimento do espírito no mundo o princípio racional e a realização da liberdade põem como alta medida a de que os vínculos substanciais que constituem a unidade das sociedades tenham o prodigioso vigor e a prodigiosa profundidade de deixarem que o desenvolvimento pessoal e, nesse sentido, que o individualismo, seja levado a seu extremo sem que isso, ao invés de desatar os laços sociais, o impeça de ser, muito ao contrário, o indispensável meio de preservadora configuração destes últimos. Ora considerarmos a experiência histórica do chamado socialismo real se à luz desta lição, deveremos interpretar sua derrota e derrocada como a vitória da lógica do Estado moderno, desse vigor e dessa profundidade “prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade plenificar-se até o extremo autônomo da particularidade pessoal, e, assim, de manter essa unidade substancial nesse princípio da subjetividade.” O que é simplesmente dizer que por significativa que tenha sido sua duração e por geograficamente ampla que tenha sido a experiência do socialismo real, deve-se tê-la simplesmente como um caso singular e regressivo da variação empírica dos acontecimentos, inteiramente alheio à lógica e, assim, à marcha da razão na história.

Não cabe aqui aprofundarmo-nos nem nos pressupostos conceituais e doutrinários da construção hegeliana, ou lógicos como se deveria dizer em seu peculiar vocabulário,

nem nas críticas que se lhe possa endereçar, mas, a propósito dessas duas linhas de aprofundamento do exame de suas teses, convém notar pelo menos o seguinte:

1. a compreensão hegeliana da história tem por base uma compreensão geral *do que há*, ou, o que implica ter bem presente, como diz Hans-Peter Hortsman, que o projeto hegeliano de constituir um novo paradigma para a filosofia e para a história da filosofia depende criticamente, não das contingências que afetam os esforços epistêmicos dos filósofos, mas “da própria constituição da realidade” (Hortsman, 2006: 73);
2. que essa visão global do que há é estruturada na tese de que não se pode separar o que Hegel chama de conceito de sua realização, de modo que o que há só é determinável processualmente, nos termos da articulação sistemática do que Hegel denomina de Ideia;
3. que nessa exteriorização da Ideia, o domínio do espírito é o momento culminante, pois é no desdobramento da vida do Espírito que o que há revela-se a si mesmo;
4. que esse processo de auto-revelação do espírito se determina reflexivamente na história da filosofia, cujos heróis do pensamento, conforme a expressão usada no texto citado acima, conduzem a marcha desse processo de vinda a si do absoluto;
5. que o conteúdo dessa marcha do espírito tem como expressão fundamental de seu sentido evolutivo o modo como o conceito de liberdade é progressivamente entendido e institucionalmente efetivado;
6. que, como já implícito no que se acaba de dizer, esse processo é determinado teleologicamente em termos cujo sentido escapa mesmo aos que protagonizam essa experiência de progressiva auto compreensão global do que há, exceto quando, ao seu termo, Hegel, como

cavalo do absoluto, se me permitem a grosseria da expressão, enfim acede a compreensão e a expressão enciclopédica desse movimento totalizante.

Agora bem, se, mais uma vez, voltarmos a nos perguntar o que essas anotações muito gerais sobre o sistema hegeliano tem a ver com o nosso tema, com a questão de Hölderlin sobre se há uma medida sobre a terra, creio que se deve dizer que ela tem tudo a ver porque manifestamente a interpretação que Hegel dá do desdobramento de história universal compreende as vicissitudes da vida do espírito em suas diversas manifestações como determinada, não a partir das intenções e da consciência de seus protagonistas, mas em função de uma articulação de sentido que, embora se realizando somente por meio deles, desdobra uma trama que os ultrapassa, pois se é verdade que o espírito se realiza nos espíritos finitos, não é menos verdade que essa realização é comandada pelas exigências lógicas da Ideia Absoluta.

No presente contexto, o mais importante, porém, é que a visão hegeliana das determinações epocais, por ser teleológica e fundada na idéia de uma progressão do espírito com relação a si próprio, é constitutivamente *positiva e completamente alheia à nostalgia e também à esperança*. É nesse sentido que a filosofia de Hegel pode ser dita uma filosofia da maturidade, avessa tanto aos arroubos e esperanças juvenis, quanto à nostalgia dos melhores tempos e à melancolia do fim.

Por último, antes de deixar Hegel para trás ao passar à segunda parte deste ensaio, convém repetir que o dito acima sobre ser a história da filosofia a manifestação mais clara do que é o essencial de uma época, não deve ser entendida como se, para Hegel, a marcha da razão na história fosse conduzida pelo pensamento filosófico. Bem ao contrário, é muito conhecido seu dito de que a *Coruja de Minerva* só alça voo ao entardecer, de modo que se é

a na história da filosofia que se encontra a expressão mais acabada da estrutura conceitual das grandes épocas históricas, não é propriamente essa expressão que lhes constitui a causa ou o motor.

II

Considerando que este texto é motivado por um tema central do pensamento de Heidegger, é mais do que tempo de abandonar as paragens hegelianas e passar a considerar seu pensamento, tratando de expor, ainda que muito tentativa e esquematicamente o que parece ser sua lição fundamental sobre a questão da existência de uma medida sobre a terra.

Em uma outra oportunidade,⁴ já me ocorrera a idéia de apresentar a Heidegger como sendo, ao lado de Hegel, o autor da segunda das duas grandes métricas de mudança epocal disponibilizadas pela história da filosofia. O desiderato que agora me orienta é o de explorar de que modo e em que medida, o que então chamei de métrica heideggeriana da mudança epocal contém também uma resposta à questão que nos guia presente contexto.

Não são poucas as dificuldades que embaraçam este esforço explanatório, a primeira das quais tem a ver com a dificuldade de determinar sem hesitação que princípio o filósofo emprega para efetuar a divisão epocal, pois manifestamente há na **obra heideggeriana uma espécie de duplo princípio e um duplo registro da variação** historial. Um primeiro- embora certamente segundo se considerada a evolução cronológica de seu pensamento-, de acordo com o qual a história é pensada por assim dizer globalmente,

⁴ Quando, em 2013, por ocasião do IV Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia, simultâneo ao XVIII Colóquio Heidegger, apresentei uma conferência intitulada *Heidegger e a História: Sinais históricos e métricas de mudança epocal*.

no qual os tempos distinguidos por Heidegger nos são de algum modo escassamente alcançáveis, pois seus pontos extremos se encontram por um lado em uma circunstância originária, só parcialmente acessível mediante incertos esforços hermenêuticos para apreender *rememorativamente* o que nela sobreveio - o denominado *primeiro começo* -, e, por outro, no tempo que nos ronda, o do chamado *outro começo*, de superveniência antecipatoriamente indeterminável, mas cuja *história vindoura a consumação da modernidade anuncia* e a cuja sondagem o pensamento heideggeriano posterior à *Kehre* se dedicou com obstinada constância (Cf. Heidegger, 2002: 137; Heidegger, 1977: 103).

É verdade que no espaço compreendido entre esses obscuros extremos delimitadores encontra-se não só o tempo da *passagem*, da transição ao dito *outro começo*, o tempo em que nos encontramos, mas também o desdobramento histórico da metafísica. E é no que Heidegger nos mostra ao tratar deste último ponto que se encontra como que uma segunda proposta de periodização historial, esta mais extensamente tratada e que, independentemente das relações que necessariamente entretém com seu começo e com o que ocorrerá se e quando do desenlace da transição que a conclui, nos oferece mais claramente os critérios necessários para uma divisão epocal de importe ontológico. Justamente a propósito deste ponto no capítulo oitavo de *O princípio de razão* lemos o seguinte:

a interpretação da história do pensamento ocidental a partir da experiência da história do ser não pode ser nada de absolutamente estranho e que se apoie em uma construção arbitrária da história. Assim, a história do pensamento ocidental deverá, pelo seu lado, dar indicações, que, se as seguirmos, nos permitirão

apreender algo, mesmo que veladamente, daquilo que aqui se chama a história do ser. (Heidegger, 2000a: 94; Heidegger, 1997: 90)⁵

De modo que é na escansão do que da história do ser nos foi até agora destinado que se distribuem as épocas internas à história da Metafísica, cujas determinações nos são de algum modo mais determinadamente acessíveis.⁶ Mais acessíveis tanto porque os critérios de divisão epocal são aqui menos alusivos e enigmáticos, tanto quanto porque os nomes próprios que constituem o desenrolar-se da filosofia no tempo servem como balizas naturais para marcar os grandes momentos e divisões que aí é preciso reconhecer.

Os critérios dessa divisão epocal são expostos com clareza no segundo volume do livro sobre Nietzsche e na conferência *O tempo da imagem do mundo*. Neste último texto Heidegger diz,

A metafísica funda uma época na medida em que, através de uma determinada interpretação do ente e através de uma determinada concepção da verdade, lhe dá o fundamento da sua figura essencial. (Heidegger, 2002: 97; Heidegger, 1977: 69).⁷

Tese que é logo adiante especificada nos termos seguintes:

O essencial de uma posição metafísica abrange:

⁵ A passagem é reproduzida levando em conta também a lição de André Préau, in Heidegger, 1962: 148-149.

⁶ No Nietzsche Heidegger diz: “A metafísica (...) é história do ser como o curso contínuo a partir do início, um curso que deixa o retorno à outrora se tornar uma urgência e a lembrança do início se tornar uma necessidade extremamente urgente.” (Heidegger, 2007 II: 375; Heidegger, 1961 II: 136-137).

⁷ No Nietzsche lê-se: “O novo mundo dos Tempos Modernos possui o seu próprio fundamento histórico no lugar em que toda a história busca o seu fundamento essencial: na metafísica, ou seja, em uma nova determinação da verdade do ente em sua totalidade e da essência dessa verdade.” (Heidegger, 2007 II: 108; Heidegger, 1961 II: 147).

1. O modo como o homem é homem, isto é, como é ele próprio; o modo essencial de sua ipseidade, que não se identifica com a egoidade, mas se determina em relação ao ser enquanto tal;
2. A interpretação da essência do ser do ente;
3. O projeto da essência da verdade;
4. O sentido segundo o qual o homem é, aqui e ali, medida. (Heidegger, 2002: 128; Heidegger, 1977: 96).⁸

No entanto, a despeito da clareza com que é apresentada a concepção de que é na metafísica que se encontra o fundamento da divisão epocal e, assim, do que se passa entre o *primeiro começo* e o *fim da metafísica*, são ainda vários os pontos cujo bom entendimento requer esclarecimentos adicionais.

Neste sentido, antes de mais, convém notar, muito elementarmente, que se é a metafísica que funda uma época ela não é em sentido próprio e estrito a *época*. Será provavelmente nas palavras muito simples do discurso sobre a *Serenidade* que este ponto é tornado mais claro. Ali Heidegger primeiramente diz:

o desenraizamento não é provocado somente pelas circunstâncias externas e fatalidades do destino, nem é o efeito da negligência e do modo de vida superficial dos homens. A perda do enraizamento provém do **espírito da época**, na qual todos nós nascemos." (Heidegger, 2000c: 17; Heidegger, 1960 (1959): 18)

O que é muito literalmente dizer, como desde Hegel dizemos todos nós, que há na época um *espírito*, um *espírito* que é o elemento determinante das características mais

⁸ No Nietzsche lê-se: "aquilo que (...) se tinha em vista na comparação das três posições fundamentais [de Protágoras, Descartes e Nietzsche] como o um e o mesmo" pode ser destacado "por meio da denominação dos quatro aspectos que guiam toda comparação. Eles remontam 1. ao modo como o homem é ele mesmo; 2. ao projeto do ser do ente; 3. à essência da verdade do ente; 4. à maneira como o homem assume e fornece à medida para a verdade do ente." (Heidegger, 2007: 152; Heidegger, 1961 II: 203).

próprias de um certo tempo, no caso que Heidegger está a considerar, o tempo presente, no qual a falta de raiz é um traço dominante. Mas Heidegger não fica só com essa observação e, depois de imediatamente perguntar o que afinal está a acontecer nesta nossa época, de responder que o que, naquele momento, se estava dela a dizer é que ela era a *era atômica*, acrescenta que essa caracterização era demasiado superficial, pois a pergunta que se impunha fazer, a interrogação sobre o que tornou possível que a tecnociência tivesse *descoberto e liberado essas novas energias da natureza*, não era nunca colocada. E é então, ao ocupar-se em responder a essa até aquele momento muda interrogação, que a conferência faz o ponto que nos devolve diretamente a nosso assunto:

há alguns séculos está em curso uma reviravolta de todas as representações dominantes. (...) Essa revolução radical de nosso modo de ver o mundo é consumada na filosofia moderna. (Heidegger, 2000c: 18; Heidegger, 1960: 19)

O que estou querendo dizer é que nessas poucas passagens fica claro, que, não obstante Heidegger, à diferença de Hegel, não ter desdobrado seu pensamento em uma *filosofia real* e, portanto, não ter escrito nem uma filosofia do direito, nem uma filosofia da arte, nem uma filosofia da religião, nem uma filosofia da história, é muito claro que ao meditar sobre a história da metafísica ele toma suas diferentes estações como bases de épocas cujo alcance vai muito além da imanência filosófica, configurando de modo muito amplo o desdobramento da experiência humana no tempo.

Por isso, quando o filósofo diz que a *revolução radical de nosso modo de ver o mundo foi levada a cabo na filosofia moderna*, ou quando, falando mais tecnicamente, remete essa e outras mudanças à metafísica, em cujas

etapas evolutivas se encontraria a origem e a base das distintas *épocas* históricas, deve-se entender, como comenta com precisão Werner Marx, que para o filósofo:

‘Metafísica’ não é somente o nome de uma disciplina filosófica acadêmica, mas antes o que regra em todas as áreas o que está relacionado ao todo dos entes. Ela tem uma influência decisiva no que quer que seja tomado como sendo natureza, cultura, política, ideais, ideologias e ainda como sendo a natureza do homem, seus planos, representações das coisas, seus cálculos, em resumo, o que quer que seja ‘real’. (Marx, 1985: 135)

Repare-se, porém, que se esses esclarecimentos são suficientes para tornar claro que a metafísica, embora seja o que funda uma época, não é, contudo, a época, ainda não nos esclarece a determinação estrutural dessa fundação, o que justamente a passagem que citamos acima de *A época das concepções de mundo* e os comentários paralelos do Nietzsche nos ofereciam, ponto que também dissemos carece de esclarecimentos adicionais.

A tese exposta nesses dois textos, expressa de forma discursiva quase idêntica, é, recordemos, que a metafísica funda uma época na medida em que determina (i) o *modo como o homem é homem, isto é, o modo essencial de sua ipseidade*, (ii) *a interpretação da essência do ser do ente*, (iii) *o projeto da essência da verdade* e, finalmente, (iv) *o sentido segundo o qual o homem é, aqui e ali, medida*.

Resta explicar, porém, ainda que minimamente o sentido dessas determinações estruturais, o modo como Heidegger as concebe e explicita suas relações internas, o que é reconhecer que não foi sem exagerada sobrançeria que eu as declarei acima muito claras.

Nos comentários que dedica a esse ponto ao examiná-lo no contexto de seu exame do *niilismo europeu*, Heidegger começa por notar que esses quatro aspectos devem ser tomados como uma *composição estrutural*, uma composi-

ção na qual cada um dos termos implica necessariamente os outros. Assim o homem ao conceber-se como o diferente de todos os demais entes, é sabedor dessa diferença e um tal saber já implica uma determinação da essência da verdade, pois não é possível saber e entender o que seja saber sem de algum modo saber e entender também o que seja a verdade. De outra parte, acrescenta ainda o comentário, na determinação desta última está implicada a interpretação do ser do ente, pois para que se possa determinar qualquer verdade é preciso saber o que é, o que pode ser verdadeiro, ou ter um *projeto*, como diz o texto, do que as coisas são.

Para nossos efeitos, porém, o principal ainda está por vir, pois, ao comentar a quarta das determinações da estrutura epocal, Heidegger diz que ao sustentar e ao sustentarse em um projeto do ser do ente e dentro desse determinar-lhe a verdade, o homem é compelido a decidir entre tomar a verdade sobre o ente como medida de si mesmo, ou então *fornecer a medida para a verdade do ente a partir do que ele mesmo é* (Heidegger, 2007: 152-153; Heidegger, 1961: 204).

Ora, nessa altura começa-se a perceber que a ponta da reflexão de Heidegger, a zona mais funda em que mergulha sua sonda ainda não foi alcançada. Aliás, é a própria sequência imediata do texto que observa que a relação do homem ao ser e ao ente ainda não foi suficientemente elucidada, pois embora a *metafísica fale sobre o ente enquanto tal na totalidade* e, assim, de algum modo, sobre o *ser do ente*, “permanece sem ser colocada a questão de saber se e como o homem se comporta com relação a ser do ente, e não apenas ao ente, este ou aquele.” (Heidegger, 2007 II: 153; Heidegger, 1961: 205).

Convém reconhecer, porém, que o que tais relações do homem ao ser e ao ente têm a ver com a divisão epocal que nos estava a ocupar e que constituem nosso tema principal não é nada claro. A tese de Heidegger é, contudo, que nesse ponto se encontra exatamente o que, mais do que tudo,

tem a ver com a dimensão histórica da experiência humana. A tese de Heidegger, a difícil tese de Heidegger, é, portanto, que os quatro elementos estruturadores do modo como tem lugar a fundação metafísica das épocas que vínhamos apresentando precisam ser vistos como aspectos de uma composição unitária cuja determinação última diz respeito e é justa e essencialmente determinada por tais relações do homem ao ser.

O caráter enigmático desse pensamento é evidente e Heidegger é o primeiro a reconhecê-lo, pois logo diz: “A ligação do homem ao ser é obscura.” (Heidegger, 2007 II: 155; Heidegger, 1961: 207). Para mim, seu leitor antigo mas inconstante, que não sou em sentido e medida alguma um especialista de sua obra, seria, não uma temeridade, mas uma tola pretensão propor-me a dissipar o que há de impalpável e imponderável nesse pensamento raro. No entanto, há pelo menos três pontos de interesse direto para o argumento que venho expondo dos quais não me é dado fugir.

Assim, em primeiro lugar, é preciso notar que muito embora a periodização decorrente da fundação metafísica das épocas seja globalmente definida, sua apresentação não é unívoca, pois a escolha dos nomes próprios dos grandes filósofos que lhe servem de marcadores para os cortes sofre variações conforme o objeto e o momento dos muitos estudos que Heidegger dedicou a história da Metafísica. Assim, na conferência *Tempo e Ser*, por exemplo, lê-se:

Quando Platão representa o ser como **idéia** e como **koinonia** das idéias, Aristóteles como **energeia**, Kant como **posição**, Hegel como **conceito absoluto**, Nietzsche como **vontade de poder**, não se trata de doutrinas produzidas ao acaso, mas palavras do ser, que respondem a um apelo que fala no destinar que a si mesmo oculta, que fala no ‘Se dá ser.’ (Heidegger, 1979: 262; Heidegger, 1976: 9)

Mas também quando Heidegger se vale não dos nomes próprios, mas dos conceitos fundamentais da história da metafísica há variações. Assim, no capítulo oitavo do livro sobre Nietzsche, intitulado *A Metafísica como História do Ser*, as figuras mencionadas são só parcialmente as mesmas, pois, como em muitos outros textos, Descartes é colocado em posição central, Leibniz é acrescentado e Nietzsche não é tratado expressamente. Em o *Acontecimento Apropriativo*, na seção D, intitulada *A Metafísica - O caso intermediário entre o primeiro e o outro início - A Transição*, Heidegger diz:

O caso intermediário é a história da essenciação do ser como *ἰδέα, ἐνέργεια*, actus, perceptio, realidade efetiva, representação, que reúne para si figuras essenciais da vontade de vontade. (Heidegger, 2013: 108; Heidegger, 2009: 103)

Já no muito breve e elíptico § 84 das *Contribuições à Filosofia*, paradoxalmente, há uma indicação para o esclarecimento do modo como se deve entender a relação dos conceitos fundamentais da metafísica e, implicitamente assim, dos nomes dos *heróis do pensamento*, para tomar de empréstimo a fórmula de Hegel, com a divisão epocal da própria história. O texto é o seguinte:

Um ser: em sua **emergência** para si próprio (Grécia Clássica); enquanto **causado** por um como ele ente, mas ente supremo (Idade Média); como o **objeto** em frente (Modernidade). (Heidegger, 2015: 168; Heidegger, 1989: 171)

Seja como for, mais do que essas variações, o que neste momento creio ser o mais importante é que esta última passagem, graças, por um lado, à menção expressa às denominações mais conhecidas e menos disputadas das épocas históricas e, por outro, à associação de cada uma delas a uma categoria filosófica fundamental —*emergência*, (ou *despontar*, como traduz o Prof. Casanova), *causa e objeto*— contém, ainda que implicitamente, um critério para redução da

multiplicidade dos nomes próprios e das variações conceituais que é possível identificar como pertencentes a cada grande época histórica.

Bem entendido, nem essa identificação de conceitos guias para determinação da identidade metafísica das grandes épocas históricas, nem o exame das variações e desdobramentos conceituais que se revelam no exame dos textos e doutrinas dos grandes filósofos que compartilham sua inclusão no âmbito dessas categorias mais gerais, explicitam de maneira suficiente e mais determinada como cada uma das épocas recebe sua medida de sua respectiva categoria metafísica fundamental. Considerando, porém, que o conceito de *sistema*, ideal irrepetido do idealismo alemão, é, como observado acima, inteiramente alheio à obra heideggeriana, não surpreende que ela não se tenha preocupado, como dito acima, com o desenvolvimento de algum equivalente da uma *filosofia real*, de modo que uma certa indeterminação das relações entre a fundação metafísica das épocas é inevitável.

Por outro lado, é inegável que no exercício de interpretação de cada uma das grandes figuras filosóficas são muitas vezes aludidas as implicações mais gerais que a vigência de uma figura metafísica fundamental tem sobre a configuração geral da época. Isso é especialmente claro nos estudos sobre a modernidade, nos quais as diferentes modalidades de constituição do sujeito moderno são associadas ao projeto técnico e, mais tardiamente, à *maquinação*.

O mais importante, porém, é que esse relativo desinteresse de Heidegger pelo desdobramento analítico das implicações da vigência de uma dada compreensão/malcompreensão do ser nas diferentes épocas deve ser entendido conforme o esclarecimento oferecido por Heidegger no § 87 das *Contribuições*, intitulado *História do Primeiro Começo (História da Metafísica)*. Com efeito, nessa passagem decisiva, nos é explicado que

Não são as tentativas individuais das doutrinas metafísicas que nos dizem algo ao fim de toda metafísica, mas antes ‘somente’ a história da metafísica. Esse ‘somente’ não é, contudo, uma restrição (...). Menos ainda haveremos nós de mal construir as instâncias individuais da ‘metafísica, como se fossem meramente exercícios lúdicos destinados a serem ultrapassados. Em seu fim, a metafísica deve ser tomada seriamente, de um modo que ultrapassa qualquer herança ou legado de quaisquer doutrinas particulares, ou qualquer renovação de seus pontos de partida, ou mistura, ou ajuste de tais muitas doutrinas. (Heidegger, 2015: 171; Heidegger, 1989: 175)

Ora, não há como deixar de ver que essa prevalência da consideração do *todo* da metafísica em sua etapa final nos devolve ao que chamei acima de *duplo princípio e duplo registro da variação historial* da meditação heideggeriana sobre a história. Vê-se agora que o primeiro desses registros, o que tem como referências o primeiro começo e o tempo presente, esta época de transição instada pela possibilidade do outro começo, deve ser considerado como o principal.

Para bem entender, a razão dessa prevalência, é extraordinariamente útil, contudo, prestar atenção e levar na devida conta a passagem do *Dito de Anaximandro* na qual é explicitado o caráter escatológico da experiência historial. E isso porque é essa ascendência do que o ensaio denomina a *escatologia do ser* que, em última análise e fundamentalmente, domina a concepção heideggeriana da divisão epocal. Essa passagem crítica primeiramente diz: “O ser ele próprio, enquanto destinante, é, em si próprio, escatológico” (Heidegger, 2002: 378; Heidegger, 1977: 302). Heidegger imediatamente precisa que ao empregar a palavra *escatologia* ele não está a pensar no título de alguma disciplina filosófica ou teológica, mas sim, *em vista da história do ser, em sentido correspondente ao da Fenomenologia do Espírito*, isto é:

Esta [a fenomenologia] constitui uma fase na escatologia do ser, na medida em que o ser como subjetividade absoluta da vontade incondicional de vontade, se colige no extremo do que até aqui tem sido a sua metafisicamente determinada essência. (Heidegger, 2002: 379; Heidegger, 1977: 302)

O ponto é sutil, pois muito embora a alusão à *Fenomenologia do Espírito* possa inclinar-nos a pensar que essa coligação das fases metafisicamente determinadas da história do ser em sua fase terminal, ao preparar-nos, como diz o texto, para reencontrar o *outrora da aurora na madrugada do que há de vir*,⁹ tem um vetor ascensional, esse não é, não é de modo nenhum, o caso. Heidegger imediatamente esclarece que a distribuição temporal das épocas tem que ser pensada, não como uma longa marcha direcionada a uma reconquista, mas essencialmente como *errância*. Para melhor entender o que o filósofo entende para essa palavra chave talvez o melhor seja iniciar pondo em evidência seu alcance histórico, bastante claro em passagens como a seguinte:

Pensamos o que é grego, o Cristianismo, a modernidade, a esfera planetária, e, no sentido indicado, a terra do poente, a partir de um traço fundamental do ser que como “*Ἀλήθεια* na *Λήθη*, encobre mais do que desvela. (Heidegger, 2002: 389; Heidegger, 1977: 310)

Embora a passagem não contenha a palavra *errância* e, considerada isoladamente, nem mesmo seja compreensível, o que ela contextualmente diz é que se deve ver nas

⁹ Id. Ib. Glosamos interpretativamente essa passagem obscura. A sequência do texto diz: “O Dito inicial do pensar primevo e o Dito tardio do pensar tardio fazem com que venha a ter expressão na linguagem o mesmo, mas o que dizem não é igual. Onde se pode falar do mesmo a partir do que não é igual está preenchida, como se espontaneamente, a condição fundamental para que se dê um diálogo pensante do tempo tardio com o tempo inicial.” (Heidegger, 2002: 386-387; Heidegger, 1977: 302).

variações das figuras históricas —o que se deve reconhecer como lhes constituindo o sentido último— é uma certa compreensão do ser, a qual contudo, e isso é o essencial para o esclarecimento que estamos tentando fazer, ao mesmo tempo em que nos faz ver o que existe de um certo modo, simultaneamente nos oculta aquilo que nos dispõe a que tenhamos tal compreensão. E é justamente isso que é dito na sequência imediata do texto:

É assim que, ao iluminar o ente, o ser o leva a errar, errância na qual aquele, ao extraviar-se no acontecimento de seu apropriar-se, funda o reino do erro. Este é o espaço em que a história se desdobra. (...) Sem errância não haveria relação de destino a destino. Não haveria história. (Heidegger, 2002: 390; Heidegger, 1977: 310)¹⁰

Contudo, para que não se mal entenda o pensamento de Heidegger sobre a essência da história é necessário ter sempre em mente que as variações sobrevindas no errar histórico dos homens não podem ser entendidas como se estes fossem os autores da errância e nesta medida os responsáveis pela determinação essencial das épocas históricas. Na verdade, estas se desdobram e distinguem a partir da retração que o próprio ser faz de sua verdade, de modo que, diz-nos ainda o texto sobre Anaximandro:

Da **época** do ser provém o desdobramento em épocas de sua destinação, o que constitui a verdadeira história do mundo. A cada vez que o ser se contém em seu destinar acontece súbita e inesperadamente um mundo. Toda época da história mundial é uma época da errância. A essência epocal do ser corresponde ao caráter secretamente temporal do ser e caracteriza a essência do tempo pensado em seu âmbito. (Heidegger, 2002: 391; Heidegger, 1977: 311)

¹⁰ O texto citado leva em conta a lição da tradução para o francês de Wolfgang Brokmeier. Cf. Heidegger, 1987: 405-406.

Por isso, Heidegger também diz que as experiências fundamentais dos pensadores em cujas obras se revela o sentido último das épocas históricas não provêm de suas aptidões, nem de sua formação, mas são originadas na:

na verdade essencializante do ser, em cuja região o vir a ser entre à apropriação em meio ao acontecimento constitui aquilo que só conhecemos (...) em termos historiográficos, biográficos e antropológico-psicológicos como a existência de um filósofo. (Heidegger, 2007 II: 180; Heidegger, 1961: 239)

Se agora, para encerrar essa muito seletiva e parcial apresentação do modo como Heidegger pensa a história insistirmos na questão dessa errância de cujas variações resultam as múltiplas formas assumidas pela destinação do ser, creio que cabe novamente perguntar se há alguma *direção* nesse errar, pois, como vimos no caso de Hegel, é a *direção que fornece a medida para as mudanças históricas*. Ora, quando acima aludimos a esta questão, sublinhamos que à luz da lição heideggeriana não se pode de modo nenhum pensar que essas variações histórico-ontológicas tenham um vetor positivo, de reconquista de um próprio, como ocorre na filosofia da história de Hegel, de modo que não é claro que se possa reconhecer nelas alguma medida.

Contudo, essa minha anotação está longe de dar conta do modo como Heidegger entende a destinação histórica do ser, pois se é verdade que ele não vê nela nem a ação de um sujeito unificado, nem um vetor de progresso, de outra parte parece inquestionável que ele discerne nessa evolução uma linha evolutiva dramaticamente negativa, pois a forma final da cultura da modernidade na *armação* e na *maquinação* nos conduziram à *confusão atual do mundo*, na qual, como se lê na página final do ensaio sobre Anaximandro:

O homem está prestes a precipitar-se sobre a terra no seu todo e sobre sua atmosfera, a usurpar, sob forma de ‘forças’ o campear escondido da Natureza e a sujeitar o curso da história aos planos e à ordenação de um governo da terra. O mesmo homem em rebelião é incapaz de dizer o que é **isso** que uma coisa é. O ente no seu todo é o objeto de uma única vontade de conquista. O que há de simples no ser está soterrado num único esquecimento. (Heidegger, 2002: 439; Heidegger, 1977: 343)

O que é dizer que considerada globalmente, não obstante seu *errar*, no duplo sentido da palavra, a história de metafísica tem uma direção, cujo sentido geral é, justamente, o da perda progressiva de qualquer medida. Isto não quer dizer que em cada uma das épocas que a história da metafísica nos permite distinguir não tenham métricas próprias, pois uma coisa é uma delas ter como conceito fundamental *phúsis*, outra a *ideia* ou a *substância*, outras ainda o Deus dos filósofos, o *sujeito* ou a *técnica* e a *maquinação*. Mas quer dizer, aos olhos de Heidegger, que o vetor dessas mudanças é negativo e um só: o do, a cada vez, mais profundo esquecimento do ser e, assim, da radicalizada desmedida.

III

Pois bem, se agora, para concluirmos, nos voltarmos a nosso desiderato inicial de em alguma medida refletir avaliativamente sobre como essas duas grandes contribuições clássicas sobre as relações entre a história e o que filosoficamente a determina podem ser recebidas e avaliadas à luz da experiência contemporânea, creio que o primeiro passo deve ser o de nos perguntarmos, o que, mais exatamente, distingue as maneiras hegeliana e heideggeriana de pensar

a determinação da história pela metafísica e a tese correlata de que na história da filosofia se encontra a chave para a compreensão profunda da história universal.

Sob certos aspectos, os contrastes a estabelecer são fáceis. Para Heidegger, à diferença de Hegel, as variações epocais não representam nem os passos que o infinito dá em meio a finitude para retornar a si, nem podem ser consideradas como um caminho progressivo e direcionado a um fim. O conceito de errância é num certo sentido o exato oposto da marcha da razão na história. A relação do infinito e do finito têm em Hegel, ao fim da jornada que leva ao saber absoluto, uma transparência que se encontra inteiramente ausente no modo como Heidegger apresenta as relações do ser-aí com o ser. O juízo avaliativo sobre o andamento da história é também polarizado, pois enquanto Hegel julga que no que é se deve reconhecer o positivo da reconciliação do espírito finito com o infinito e no andamento histórico a afirmação positiva e insofismável da razão, Heidegger julga a história feita de maneira severamente crítica e desiludida, como entregue a por nós incontável história do ser. Já do ponto de vista da riqueza da análise histórica, não há dúvida que a filosofia da história, do direito, da religião e da estética de Hegel tem uma amplitude e uma profundidade que não encontra equivalente nos ensaios heideggerianos. Também com relação à avaliação do tempo e as disposições afetivas que lhe são associadas as posições diferem profundamente, pois enquanto Hegel valoriza tranquila e soberbamente o presente, ignorando o futuro, Heidegger espera e prega a conveniência e a esperança de um novo começo.

Aliás, é na consideração deste último ponto que se revela a importância de que consideremos as diferenças entre os dois pensadores com mais cuidado, pois é provavelmente no modo de compreender o tempo que se encontra a raiz da diferença conceitual essencial que os separa.

Hegel tem o tempo como o elemento em que efetivamente tem lugar o processo de auto-revelação do Espírito. Por isso ele pode dizer que o Espírito se manifesta no tempo. No entanto, como acrescenta imediatamente o texto da Fenomenologia do Espírito que estou a parafrasear, ele o faz unicamente “enquanto não apreende seu conceito puro; quer dizer, enquanto não elimina o tempo.” (Hegel, 1992, vol. II: 215; Hegel, 1986e: 583). Neste sentido se pode dizer que o tempo é o destino do Espírito, a ele imposto por esta obscura queda que resulta, para citar uma passagem famosa do final da Enciclopédia, “do juízo pelo qual a Idéia se partilha originariamente negando a si mesma ao fazer-se natureza” (Hegel, 1995c, v. III, § 577: 364; Hegel, 1986b, vol. 10: 393).

Já para Heidegger, como lemos no § 82 de *Ser e Tempo*:

O ‘Espírito’ não cai primeiro no tempo, mas **existe como temporalização** originária da temporalidade. Esta temporaliza o tempo do mundo em cujo horizonte a ‘história’ entendida como acontecer intratemporal, pode se ‘manifestar. (Heidegger, 1989: 249; Heidegger, 2006b: 436)¹¹

Resta por entender naturalmente o que seja ‘a **temporalização** originária da temporalidade’ e como esta ‘temporaliza o tempo do mundo.’ Como se sabe e para usarmos as palavras do próprio Heidegger, “a temporalidade constitui a estrutura fundamental do ente que denominamos Dasein.” (Heidegger, 2012: 462; Heidegger, 1975: 453). Nos termos das análises da primeira fase de sua obra, isso implica dizer que a *compreensão do ser*, vale dizer a capacidade de dar-se conta da presença e da ausência das coisas – que é o que singulariza o homem no conjunto do que existe e o

¹¹ Observe-se que, não obstante o confronto expresso com Hegel feito no § 82, em outros contextos Heidegger desqualifica a tentativa de tentar entender-lhe o pensamento a partir do confronto com Hegel. Cf., por exemplo, Martin Heidegger, 2000 (B), nºs 161-162: 174; Heidegger, 1999: 171-172).

que o contrasta com os seres inanimados e mesmo com os animais (Heidegger, 2006 (A), § 64: 314 e toda a segunda parte. Heidegger, 1983: 397.) – requer nossa capacidade de projetar, de imediatamente nos vermos a braços com possíveis e, por conseguinte, de termos as coisas já desde sempre vistas como temporalmente determinadas. É o que Heidegger explicita ao dizer: “o tempo é o que possibilita originariamente, (...) porque ele é a condição fundamental da prioridade em geral” (Heidegger 2012: 472;¹² Heidegger, 1975: 463).

Não é nada de diferente o que é dito no início de *Ser e Tempo*, notadamente no § 6, onde se sustenta que a temporalidade – ao tornar possível a historicidade do Dasein – não apenas torna igualmente possível a história do mundo mas torna forçoso que a questão do sentido do ser seja necessariamente tomada como uma questão histórica. (Cf. Heidegger 2012: 83; Heidegger, 2006b: 21).

O que é dizer que sendo a historicidade o modo de ser do Dasein, este é inelutavelmente acontecer («*Geschehen*»), *aventura*, como diz Vezin, um dos tradutores franceses de *Ser e Tempo*. (Cf. Heidegger, 1986: 45). Neste sentido, as teses do ‘segundo Heidegger’ sobre a ‘história do ser’ podem ser tidas como uma explicitação de um pensamento cuja matriz já estava estabelecida nos textos do final dos anos 20.

No entanto, ainda que pudéssemos ser tentados a interpretar esta temporalidade constitutiva do Dasein e a historicidade que dela deriva como propriedades simplesmente humanas, a posição que o segundo Heidegger desenvolverá sobre o tema não deixa qualquer espaço para uma tal conjectura. Não há dúvida de que a partir de meados dos anos 30, a distinção entre ser e ente deixa de ser visualizada

¹² A frase citada segue a tradução proposta por Jean-François Courtine (Heidegger, 1985: 390).

simplesmente como uma característica própria e fundamental do ser-aí e passa a ser vista com um outro estatuto. Assim, no Nietzsche, se lê:

Mas essa distinção do Ser e do Ente é ela disposição da natureza, leia-se: é ela o núcleo da disposição natural do homem?(....) Poderíamos jamais determinar a essência do homem (...) sem considerarmos a distinção de Ser e ente? (...) Tal distinção resulta só enquanto consequência da natureza do homem, ou bem a natureza e a essência do homem se determinam previamente e uma maneira geral sobre o fundamento desta distinção e a partir dela? (Heidegger, 2007 II: 183; Heidegger, 1961 II: 242)

Correlata e correspondentemente, como explicado no protocolo da primeira sessão do Seminário sobre a conferência *Tempo e Ser*, quando Heidegger voltou a colocar a questão da temporalidade em 1962, o que o interessava era justamente superar o ponto de vista transcendental. É certo que essa mudança não deve ser vista com a supressão pura e simples da relação do homem com o tempo, pois lê-se no texto da conferência: “*Tempo não se dá sem o homem.*” (Heidegger, 1979: 266; Heidegger, 1976: 17). No entanto, o interesse de Heidegger será então o de precisar que nesta relação do homem com o tempo, o homem não é doador, nem constituinte, mas antes o destinatário do tempo.¹³

Além disso, Heidegger expressamente recusa que seja pertinente perguntar pela razão destas dispensações epocais a cada vez distintas, cabendo-nos simplesmente reconhecer que “a história do ser é assim” (Heidegger, 1979: 291; Heidegger, 1976: 56). Por certo, a ideia de uma determinação essencial das épocas históricas a partir das categorias filosóficas está intacta e num certo sentido radicalizada

¹³ Por isso diz: “O dar no ‘dá-se o ser’ revelou-se como destinar e como destino de presença em suas transformações epocais (...) O destino em que Se dá o ser repousa no alcançar do tempo.” (Heidegger, 1979: 266; Heidegger, 1976: 17).

(Heidegger, 1979: 260; Heidegger, 1976: 7).¹⁴ Contudo, é inequívoco que na exposição da seqüência desses grandes pensamentos nos quais se explicitam os princípios epocais, não há fio condutor, as variações devendo ser entendidas, é inevitável repetir, como errância¹⁵, embora haja uma espécie de teleologia negativa, no duplo sentido de não ser comandada por nenhuma intenção e de andar na direção do pior.

Agora bem, feito este contraste geral, se agora enfim viermos a diretamente refletir avaliativamente sobre como essas grandes contribuições clássicas sobre as relações entre a história e o que filosoficamente a determina podem ser recebidas e avaliadas à luz da experiência contemporânea, o julgamento que me parece dever ser feito é matizado.

De uma parte, ontologicamente, creio que é evidente que a compreensão divinizada do espírito finito implicada pela Lógica hegeliana e a correlata compreensão da história humana como a marcha da razão na história nos são hoje inaceitáveis. Nesse sentido, a filosofia da finitude proposta e desenvolvida por Heidegger se impõe não só como muito mais plausível, mas como a verdadeira.

Mas se, de outra parte, nos perguntarmos quem, com relação ao juízo feito sobre o sentido, positivo ou negativo, da história universal tem, não propriamente a posição mais verdadeira, mas a posição mais *justa*, creio que, a despeito das muitas e essenciais ressalvas que é necessário opor-lhe,

¹⁴ Assim, por exemplo, lê-se ainda no texto de *Tempo e Ser*: “Quando Platão representa o ser como **idéia** e como **koinonia** das idéias, Aristoteles como **energeia**, Kant como **posição**, Hegel como **conceito absoluto**, Nietzsche como **vontade de poder**, não se trata de doutrinas produzidas ao acaso, mas palavras do ser, que respondem a um apelo que fala no destinar que a si mesmo oculta, que fala no “Se dá ser.” (Heidegger, 1979: 262; Heidegger, 1976: 9).

¹⁵ À condição de que se entenda este conceito, como, aliás, anota Habermas, não nos termos ainda marcados pela filosofia transcendental do ensaio *Sobre a essência da verdade*, mas como uma errância do próprio ser. (Cf. Habermas, 1988: 158.)

a palma deve ser entregue a Hegel. E isso não porque se deva ter seu otimismo histórico como mais equilibrado e condizente com a lição da experiência contemporânea do que o lamentoso e sem tréguas criticismo de Heidegger à história do Ocidente, pois, deste ponto de vista, o extremismo da posição de ambos se equivale. E equivalentes são também a implausibilidade e a inconveniência das respectivas concepções totalizantes da história, as quais são tão englobantes quanto, paradoxalmente, parciais, como tornado evidente quando levamos seriamente em conta o inaceitável convite que um nos faz para considerar a história como racionalmente conclusa, o outro a anelar por um outro começo.

No primeiro caso, basta evocar a erosão da distinção, originalmente formulada por Aristóteles entre o que existe por natureza e o que existe pela técnica para mostrar que é a distinção arquitetônica central da articulação enciclopédica entre filosofia da natureza e filosofia do espírito que já quase não se sustenta. No segundo, o que parece insustentável e incoerente é o anelo por um outro começo. É verdade, como diz Hobbes, em uma sutil passagem do *Leviatã*, que a única maneira de remediar um mau jogo é dar as cartas de novo (Cf. Hobbes, 1996: 71). Mas como imaginar que no âmbito da história haja vaza ou partida que se encerre, ou pensador, mão que, empalmando o baralho das épocas, permitam-me a irreverência, possa dar cartas em um novo gesto inaugural? E, por outro lado, admitida a ideia de *destinação do ser*, como acreditar em um outro começo senão como esse estranho e inatrativo milenarismo laico, tão ostensivamente presente na ideia de uma escatologia do ser?

Talvez se possa reduzir a obscuridade desse pensamento, talvez se possa melhor apreender o sentido profundo da lição contida no pensamento de Heidegger posterior à viragem se, contudo, prestarmos atenção à passagem do livro póstumo sobre o *acontecimento apropriativo*, na qual

Heidegger, nos terríveis anos de 1941-1942, ensaiando ainda um diálogo confrontativo com Hegel, observa que tal diálogo “precisaria ocorrer na **sentença contrária** à conclusão do discurso de Hegel de 22 de outubro de 1818” (Heidegger, 2013, §286: 257; Heidegger, 2009: 260), peroração que, no presente contexto, é imprescindível citar, na qual Hegel solenemente asseverava o seguinte:

A coragem da verdade, a crença no poder do espírito é a primeira condição do estudo filosófico; o homem deve honrar a si mesmo estimar-se digno do que é mais elevado. Ele não pode pensar de maneira suficientemente grande a grandeza e o poder do espírito. A essência cerrada do universo não tem nenhuma força em si que possa resistir à coragem do conhecimento; ela precisa se abrir diante dele e colocar diante de seus olhos para seu regozijo sua riqueza e sua profundidade. (Hegel, 1970: 148-149; Hegel, 1927-1930, vol. 8: 35-36)

No entanto, será que a pobreza, a modéstia e a cautela contidas na recomendada e mesmo exigida sentença contrária à riqueza, ao orgulho e à temerária soberba hegelianas conterão a medida certa para a medida sobre a terra de que hoje carecemos? Não será cruelmente desnaturador pedir que o homem renuncie ao componente terrível de seu destino, este, aliás, tão esplendidamente posto em evidência pelo próprio Heidegger em seu comentário ao hino da Antígona na Introdução a Metafísica?

Por certo, assumirmos nossa finitude, reconhecermos que não somos senhores de nosso destino, admitirmos que nossa desmedida está a por em risco os equilíbrios mais fundamentais do planeta Terra e que essas verdades devem por cobro à arrogância e prepotência humanas, estas são todas verdades cuja força normativa não podemos ignorar.

Mas neste momento em que estamos a penetrar nos mais íntimos segredos da vida, em que estamos dando início às viagens que nos levarão por ora além dos limites de nosso planeta e, em tempos que, em escala histórica, não

serão demasiado remotos, além mesmo de nosso sistema solar, a lição a tirar dessas explícitas advertências e implícitas recomendações de moderação do espírito de aventura e conquista que constitui tão essencialmente o humano será um imperativo de renúncia?

A mim parece evidente que esse imperativo não será respeitado e nem creio que ele deva ser respeitado, porque renunciar a esse espírito de ilimitação seria renunciar à condição humana. A dimensão normativa da questão da medida sobre a terra se pode nos pedir o abandono da vã presunção da onipotência, não nos pode exigir abdicar —*pasce* Heidegger, Jonas, Adorno e Horkheimer *et cetera*— do que nos constitui o mais próprio: a ousadia, o atrevimento da razão e do engenho humanos. O que, contudo, implica reconhecer que tampouco há esperança que sabedoria humana nos ponha segura e definitivamente ao abrigo do acaso e do risco, da possibilidade permanente do extravio e da desmedida, pois, como diz o verso de Mallarmé, “*Jamais um lance de dados abolirá o acaso*”, nem mesmo o mais sábio de todos os lances de dados: o que nos foi ensinado e legado pelos insuperáveis mestres da *Aufklärung*, Kant à testa.

Obras citadas e bibliografia de referencia

Obras de Hegel

Edições citadas

Hegel, G.W.F. (1968), *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compendio*. In Marcos Lutz Müller, editor e tradutor *O Estado*, IFCH/UNICAMP, Textos Didáticos, nº 32, Campinas.

- (1992), *Fenomenologia do Espírito*, trad. de Paulo Menezes e José Nogueira Machado, Vozes, Petrópolis.
- (1995a), *A Razão na História - Introdução à Filosofia da História universal*, Edições 70, Lisboa.
- (1995b), *Filosofia da História*. Trad. de Maria Rodrigues e Hans Harden, Editora UNB, Brasília, Hegel, G.W.F. 1995.
- (1995c), *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, trad. de P. Menezes e J. Machado, Edições Loyola, São Paulo.
- (1991), *Introdução à história da filosofia*, trad. de Artur Morão, Edições 70, Lisboa.
- (1977 [1955]), *Leciones sobre la historia de la filosofia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1970), *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, trad. de B. Bourgeois I - Sicence de la Logique, Vrin, Paris.

Edições de referência

- Hegel, G.W. F. (1970 e seguintes). Edição de Eva Moldenhauer e Karl Marcus Michel. Frankfurt am Main.
- (1979a), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: Erster Teil*. Vol. 18.
 - (1986b), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*. Vol. 8, 9, 10.
 - (1986c), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Vol. 12.
 - (1986d), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. Vol. 19.
 - (1986e), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Vol. 7.
 - (1986f), *Phänomenologie des Geistes*. Vol. 3.

- (1927-1930), *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Hermann Glockner, Frommann, Stuttgart. Vol 8.
- (1955), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte I*, Die Vernunft in der Geschichte. Edição de Johannes Hoffmeister. Felix Meiner, Philosophische Bibliothek, Hamburg.
- (1995c), *Einleitungen zur Philosophie der Weltgeschichte (1828 sowie 1830)*, edição de Walter Jaeschke, in G.W.F.Hegel, *Gesammelte Werke*, vol 18.
- (1940), *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Edição de Johannes Hoffmeister. Felix Meiner, Philosophische Bibliothek, Hamburg.

Obras de Heidegger

Edições citadas

- Heidegger, Martin (1979): *Heidegger*. Abril Editora, série *Os Pensadores*, vol. 45. Trad. de Ernildo Stein, São Paulo, 2ª ed.
- (1979). *Tempo e Ser*, in Heidegger, 1979.
- (1979), *Protocolo do Seminário sobre a conferência “Tempo e Ser”*, in Heidegger, 1979.
- (1989), *Ser e Tempo*. trad. de Márcia Sá Cavalcanti, Vozes, Petrópolis, 3ª edição.
- (2000a), *O princípio do fundamento*, trad. de Jorge Telles Menezes. Instituto Piaget, Lisboa.
- (2000b), *Nietzsche - Metafísica e Nihilismo* (vol. 67 da Gesamtausgabe). Trad. de Marco Antônio Casanova, publicada por Relume Dumará, Rio de Janeiro.
- (2000c), *Serenidade* [1959]. Trad. Maria Madalena Andrade, Olga Santos, Lisboa: Instituto Piaget, D.L.
- (2002), *Caminhos da Floresta*, trad. De Irene Borges-Duarte et alia. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.

- (2002). *O tempo da imagem do mundo*. In Heidegger, 2002.
- (2002), *O Dito de Anaximandro*. In Heidegger, 2002.
- (1986), *Être et Temps*, trad. de François Vezin, Gallimard, Paris.
- (2006a), *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica – Mundo, Finitude, Solidão*. Tradução de Marco Antonio Casanova, Forense Universitária.
- (2007), *Nietzsche I e II*. Trad. de Marco Antônio Casanova, Forense Universitária, Rio de Janeiro.
- (2012a), *Ser e Tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Editora Unicamp e Editora Vozes, Petrópolis.
- (2012b), *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, trad. de Marco Antônio Casanova. Vozes, Petrópolis.
- (2013), *O Acontecimento Apropriativo*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Forense Universitária, Rio de Janeiro.
- (2014), *Contribuições à Filosofia (Do Acontecimento Apropriador)*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Editora Via Verita, Rio de Janeiro.

Edições de referência

- Heidegger, Martin (1960 [1959]), *Gelassenheit*. Gunther Neske, Pfullingen.
- (1961), *Nietzsche II*, Gunther Neske, Pfullingen.
 - (1976), *Zur Sacher des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
 - (1977), *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
 - (2006b), *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen.
 - (1975 e seguintes), *Gesamtausgabe*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
 - (1975), GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.

- (1997), GA 10, *Der Satz vom Grund*.
- (1983), GA 29-30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (Wintersemester 1929/30)*.
- (1989), GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*
- (1999), GA 67, *Metaphysik und Nihilismus*.
- (2009), GA 71, *Das Ereignis*.

Outras edições mencionadas

- Heidegger, Martin (1983 [1962]), *Le principe de raison*. Trad. De André Préau. Gallimard, Tel, Paris.
- (1987 [1962]), *Chemins qui ne mènent nulle part*. Trad. De Wolfgang Brokmeier.
- (1985), *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Trad. De Jean-François Courtine, Gallimard. Paris

Outras obras citadas

- Marx, Werner (1987 [1983]), *Is there a Measure on Earth – Foundations for a Nonmetaphysical Ethics*, trad. de Gibt es auf Erden ein Mass? Tradução de Thomas J. Nenon e Reginald Lilly, The University of Chicago Press, Chicago e Londres.
- Habermas, Jürgen (1988), *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, Paris.
- Hobbes, Thomas (1996), *Leviathan*, Cambridge University Press.
- Horstmann, Hans-Peter (2006), *Substance, Subject and Infinity – Case Study of the Role of Logic in Hege’s System*, in Katerina Deligiorgi, *Hegel: New Directions*, McGill-Queen’s University Press, Montreal & Kingston.

Gadamer, Hans-Georg (2012), *Há uma medida sobre a terra?* (*Werner Marx*), in Hans-Georg Gadamer, *Hegel - Husserl - Heidegger*, trad. De Marco Antônio Casanova, Vozes, Petrópolis.

La polis como instauración de la política

Luis A. Rossi¹

Introducción: del “ser con” a la polis

Un tema significativo para el examen de las relaciones entre el pensamiento de Martin Heidegger y la política es su tratamiento de lo social. Utilizamos esta expresión porque es evidente que esa filosofía no se plantea desarrollar conceptos de teoría social o reconstruir la dimensión social del *Dasein*; sin embargo, son numerosas las referencias a su realidad social, tanto en un sentido descriptivo como en uno crítico. Al igual que otros pensadores de la época que se interrogan por la dimensión social del ser humano, Heidegger no diferencia entre una esfera de lo social diferente de la de lo político, sino que tiende a superponer ambas. La política a su juicio solo remite a la crónica relevada por los diarios o al andamiaje institucional. Frente a esa manifestación puramente contingente, siempre buscó sacar a la luz aquello que otorgaba sentido a esos hechos. Entre las diversas oposiciones presentes en la arquitectura de *Ser y tiempo*, la de lo propio y lo impropio, así como la de lo originario y lo derivado, son aquellas que presentan la mayor relevancia para la comprensión de lo político en su filosofía. El hecho de que Heidegger no mantenga un vocabulario a lo largo de sus obras dificulta el examen que busque una reconstrucción sistemática. Con todo, creemos que si tomamos el período comprendido entre 1927 y 1936, podemos encontrar hilos conductores que permiten rastrear las cuestiones

¹ CONICET - Universidad Nacional de Quilmes

políticas en su pensamiento. Uno de estos temas es el de la comunidad “propia” o “auténtica”, tema que aparece al final de *Ser y tiempo* y que a partir de 1931 se transformará en la cuestión de la *polis*. En nuestro trabajo examinaremos la introducción del concepto *polis* por parte de Heidegger y cuál es la comprensión de la política que se deriva de él.

En *Ser y tiempo* se pueden encontrar los fundamentos de una teoría social cuyo punto de partida es muy cercano al de la sociología interpretativa que se había desarrollado en Alemania desde principios del siglo XX: una perspectiva no objetivista que buscaba reconstruir el sentido que la acción tiene para el agente. Los aspectos más significativos respecto del vínculo entre el pensamiento de Heidegger y la política se dan precisamente por la reelaboración fenomenológica de esa temática, a partir de la cual su reflexión se dirigirá cada vez más a caracterizar el momento inicial en que se da el nexo que mantiene unida a una agrupación, a la que considera de antemano bajo la forma de “comunidad”, tal como se había teorizado en Alemania, especialmente durante el período de entreguerras.

Como es sabido, la fenomenología de Heidegger parte del *factum* del “ser en el mundo” del *Dasein*. Ello lo obliga a considerar al otro como aquel cuya existencia está presupuesta. Lleva a cabo una transformación de la fenomenología que convierte al sentido vivido en sentido ejecutado y conlleva una mutación de la problemática husserliana desde la intersubjetividad, centrada en el problema del conocimiento del otro, hasta la interacción, esto es, al examen de las formas en que los seres humanos se relacionan entre sí. Heidegger parte de la facticidad del convivir, repitiendo así el nivel inicial de la sociología de Georg Simmel y, al igual que éste, buscando comprender las formas de sociabilidad no estructuradas y efímeras, pues las instituciones implican un encuentro con el otro cuyo sentido ya está dado de antemano. Toda vez que Heidegger aborde la cuestión, tanto

en *Ser y tiempo* como en sus textos posteriores, seguirá ese principio, que elude el sentido objetivado para concentrarse, como indica en el § 26 de *Ser y tiempo*, en el surgimiento espontáneo de una “causa común” que da origen a la “verdadera unión” (GA 2: 163). De allí que nunca demostrará ningún interés en comprender el sentido del “ser con” en el marco de una institución. Aunque el inicio de una existencia histórica, originada en la obra de un poeta, y la obra creadora del fundador de Estados serán temas recurrentes de los textos de la década de 1930, Heidegger mantendrá ese enfoque centrado en la elucidación del momento inicial, entendido como el acontecimiento que regirá esa existencia histórica.

El fenómeno primitivo del que se parte, en consecuencia, no es el de un individuo aislado sino el de la convivencia (*Miteinandersein*) cotidiana, cuyo sentido de ser es el “ser con”. Heidegger diferencia el “cuidado” de los útiles (*Besorgen*) de la “solicitud” por los otros (*Fürsorge*). La solicitud es el modo del *Dasein* de dirigirse a los otros *Dasein*, los cuales no pueden comparecer como si fueran útiles. En cuanto “ser con”, el *Dasein* es solicitud, estar vuelto hacia los otros. La solicitud es la forma del cuidado (*Sorge*) del *Dasein* en relación con otro semejante. El mundo es siempre un mundo compartido, pues otros *Dasein* salen al encuentro de éste, coexisten con él. Si el *Dasein* en su facticidad es “ser en el mundo”, no puede existir algo así como un *Dasein* aislado, sino que siempre es con otros. La facticidad del convivir es tan originaria como la del mismo *Dasein* y la elucidación del “ser con” se lleva a cabo en relación con los modos de la solicitud, cuyos polos son el impropio y el propio.

Pero a juicio de Heidegger solo algunas formas de solicitud ponen al *Dasein* en libertad para su ser. Ese punto de partida explica que su pensamiento se detenga en las formas de constricción impersonales que se dan en la convivencia, en la medida en que ellas se presentan originadas

espontáneamente en la ontología del *Dasein*. Al interpretar el “ser con” siguiendo el eje propiedad-impropiedad, Heidegger atiende a los fenómenos de acuerdo con el grado de despersonalización que conlleven. Por esta razón, al examinar el existencial “ser con” en la primera sección de *Ser y tiempo*, afirma que la comprensión cotidiana que el *Dasein* tiene de sí mismo es errónea, ya que al no percatarse del carácter referencial en que se despliega su vida, se comprende a sí mismo como una sustancia. Pero ello implica un encubrimiento óntico: el *Dasein* no comprende que en el plano fáctico es inmediatamente con otros y no necesita salir de él para alcanzarlos. Por tanto, la auténtica comprensión ontológica del *Dasein* solo puede tener lugar cuando el intérprete descubre que el “yo” con el que el *Dasein* se refiere a sí mismo es una “indicación formal” cuya elucidación nos muestra que él no es transparente para sí mismo, ambición que había movido a la filosofía moderna desde Descartes hasta Husserl. A partir de la combinación de estos elementos, Heidegger caracterizará en la primera sección de *Ser y tiempo* a la vida cotidiana como marcada por el impersonal o “uno” (*Man*), de modo que si bien ella no es equiparada con la impropiedad, tiende a ella en su dinámica; en la segunda sección de esa obra, al exponer la relación entre la temporalidad y el sentido de ser del *Dasein*, presenta brevemente cómo se da la modalidad propia de la solicitud en el acontecer del pueblo, el cual es definido por Heidegger como “comunidad” (*Gemeinschaft*), término que tenía una fuerte connotación política en la Alemania de la época y que encontraremos como concepto central pocos años después en textos como *La autoafirmación de la universidad alemana*. Esta contraposición entre ambas modalizaciones del “ser con” volverá a aparecer en obras posteriores del filósofo y, pese a que Heidegger sostenga que son solo “polos” en una escala, en realidad funcionan como dos modelos

de sociedad contrapuestos.² Ello implica que la reflexión política aparece periódicamente en los textos de esta época bajo la forma de diagnósticos acerca de la actualidad, tanto en *Ser y tiempo* como en los inmediatamente posteriores. Su esquema interpretativo en estas intervenciones repite la misma estructura que había utilizado respecto del “uno” en aquella obra: la sociedad contemporánea se caracteriza por su uniformidad y en ella reina un consenso tácito que nadie discute, por más que el predominio del liberalismo y el individualismo lleve a creer al *Dasein* que su vida carece originariamente de referencialidad respecto de los otros y que ella es solo una adición posterior. Con su caracterización de la cotidianidad Heidegger busca sacar a la luz lo “no dicho” que da el verdadero sentido de la facticidad social y revela la modalidad impropia predominante en ella. Cabe consignar que a su juicio estas intervenciones no son meras digresiones y tampoco podrían ser equiparadas con la crítica cultural o con la proposición de cosmovisiones ya que en ellas retoma los existenciaris de la ontología fundamental y los dirige hacia el presente inmediato, al cual examina a través de la elucidación de las estructuras del “*Dasein* contemporáneo”, que es la figura retórica que utiliza al hacer comentarios referidos al presente. Si bien ya no reaparecerá el vocabulario de *Ser y tiempo* para referirse a esos fenómenos, paralelamente a su meditación acerca de la verdad como *aletheia*, Heidegger vuelve a presentar en algunos textos las características de la comunidad propia describiéndola como *polis* y diferenciándola del Estado. En este trabajo analizaremos algunas reelaboraciones de esta temática que Heidegger expone entre 1931 y 1936. Nos interesa examinar de qué forma el problema que caracterizaba como el de la

² Nos hemos ocupado más detalladamente de esta cuestión en Rossi (2016).

comunidad “propia” pasa a ser su elucidación de la *polis* en los textos posteriores y cuál es el significado de reintroducir ese concepto en la política del siglo XX.

Los filósofos, guardianes de la *polis*

A partir de la publicación del folleto de Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff *Der griechische und der platonische Staatsgedanke* en 1919, la reflexión erudita sobre el pensamiento platónico hará un marcado énfasis en sus aspectos políticos, pero no a través de un estudio histórico de su relación concreta con la *polis*, sino como medio para la discusión de los problemas políticos del presente. Si bien se trata de textos escritos por académicos, normalmente filólogos, no estaban dirigidos a los especialistas, sino al público culto en general. Luigi Lehnus (2012: 93) observa que a diferencia de los filólogos británicos, cuya vinculación con la vida política y civil era frecuente, Wilamowitz-Moellendorff, así como Eduard Meyer, Eduard Schwartz o Werner Jaeger por tomar los casos más significativos, abordan las cuestiones políticas como heraldos que afirman la actualidad de valores asediados por la cultura moderna. El modelo platónico, en consecuencia, era presentado como una reflexión teórica e intemporal sobre el Estado y la política y se le otorgaba una preeminencia respecto del análisis histórico concreto de la vida política griega (Canfora, 1979: 122-124). Ello implicaba una opción política: un personaje como Demóstenes, decía Wilamowitz, era un abogado que le recordaba al político de un estado democrático. Figuras idiosincráticas de la cultura griega adquieren así un carácter intemporal y pueden ser identificadas en el presente alemán, por ejemplo el sofista, quien se volverá un epítome del nihilismo cultural contemporáneo. Margherita Isnardi Parente (1973: 160) subraya que con la derrota en la Gran Guerra la consigna “retorno

a Platón” caracterizará la Alemania de los clasicistas, que volverá a un Platón restaurador del sentido del Estado en el mundo griego y, por eso, maestro de vida política para los alemanes. El recurso a la república platónica como fuente privilegiada para la reflexión política se prolongará hasta la década de 1940³ y en muchos de estos ensayos se repetirá una y otra vez un propósito político implícito: la exaltación del Estado frente al poder disolvente de los partidos políticos y los sindicatos operando en la sociedad. Ése era el significado que la república platónica proyectaba sobre el presente, frente al supuesto “liberalismo” ejemplificado por un Pericles. Un rasgo común a estos textos será la exigencia de una función pedagógica por parte del Estado, por ello su dirección debe corresponder a una aristocracia espiritual. Esta cuestión pedagógica no es menor, porque si bien el modelo político bosquejado es claramente autoritario, ella deja ver que el propósito, en términos más contemporáneos, es el de conformar una clase dirigente cuyos rasgos se acercan más al del “mandarín” estudiado por Fritz Ringer (1990) y no el de la teorización de un Estado totalitario. Sin embargo, luego de la conquista del poder por Hitler, se repetirá la comparación entre la república platónica y el Estado orgánico nacionalsocialista; como ha señalado L. Canfora (1979: 124-126), la diferencia más significativa respecto de la etapa anterior era que interpretaciones como la de Wilamowitz remitían a un nacionalismo prusiano nostálgico del Imperio alemán y que hacía del Estado un fin, mientras que los apólogos nazis harán del Estado un medio para la conservación de la raza.

No es casual entonces que este retorno al Platón político también se presente en el curso *La esencia de la verdad*, dictado por Heidegger en el semestre de invierno de 1931.

³ Recordemos que el texto de Hans-Georg Gadamer *Platons Staat der Erziehung*, un ejemplo tardío de este tipo de enfoque, es de 1942.

Como se sabe, el curso es esencialmente un comentario de la alegoría platónica de la caverna, pero en él aparece por primera vez un tema que se volverá recurrente en los años siguientes: la presentación del concepto de *polis* con un sentido filosófico-político antes que histórico. Por una parte Heidegger introduce los temas que darán origen a su meditación acerca de la historia del ser; paralelamente muestra que el sentido político de la esencia de la verdad está ligado inescindiblemente a la verdadera liberación que deriva de la alegoría, por tanto los aspectos políticos no son un exabrupto o un rodeo y no pueden ser separados de la comprensión del ente, de allí que estén presentes en una reflexión que a primera vista parece carecer completamente de ellos. Si relacionamos la exposición heideggeriana con la discusión filosófico-política que se venía desarrollando sobre Platón en Alemania, ella se revela como una intervención en varias direcciones: en primer lugar y de manera ostensible, un debate con la exégesis especializada en conjunto, que se percibe en su rechazo a las exposiciones tradicionales acerca de la “teoría de las ideas” y también en las referencias polémicas a W. Jaeger, negando que *paideia* pueda ser equiparada con “formación” (*Bildung*); en segundo lugar, Heidegger expone que su reinterpretación del concepto de verdad a través de la interpretación de Platón implica pensar de nuevo qué significa *polis*, esto es, comprender la unidad política como unidad del “ser con”. Este segundo aspecto trasciende los límites de la exégesis platónica y retoma cuestiones que había expuesto en *Ser y tiempo* respecto del acontecer histórico.

Heidegger señala que es incorrecto traducir *polis* por “Estado”, aunque reconoce que es usual hacerlo (GA 34: 18 y 100).⁴ No explica los motivos por los que esa traducción sería incorrecta, sin embargo se comprende el sentido de

⁴ Recordemos que el diálogo *República* es traducido en alemán como *Der Staat*.

su observación si se atiende al tema central del curso: su elucidación del desocultamiento como comprensión de la esencia de la historia humana, la historia más propia, en el sentido de apertura de un orden que acontece en la decisión (GA 34: 73 y 77). Ese acontecimiento tiene lugar en la *polis*, por tanto, traducirla como “Estado” o “ciudad-Estado” pierde de vista el dinamismo del “ser con” inicial ligado a ese convivir, el cual da origen a una existencia histórica. Sus reparos respecto de la traducción del diálogo no provienen de una posición historicista que considere al Estado como una institución específicamente moderna y que se niega a extrapolar el concepto a otras épocas históricas porque eso lo volvería anacrónico, sino que si se lo traduce como “El Estado” (*Der Staat*) se pierde el sentido de la exégesis de la república platónica, la cual permite comprender la gramática básica de la política. El concepto “Estado”, incluso entendido bajo la forma más laxa de “ciudad-Estado”, implica un dispositivo y un conjunto de procedimientos, mientras que Heidegger no explica la *polis* en su entramado institucional, sino a partir del “ser uno con otro”, es decir, del *factum* de la convivencia, de allí que presente la *polis* imaginada por Platón como ejemplo de una fenomenología de lo social.

Al igual que los intérpretes que mencionamos más arriba, Heidegger se detiene especialmente en la elucidación del carácter filosófico de los guardianes, pues es el que define la índole del grupo gobernante. Sostiene que ellos deben ser filósofos, pues implican la “posibilidad interna” del Estado, esto es, la verdad interna del Estado solo puede ser establecida por los filósofos. ¿Qué significa ello? Heidegger define a la *polis* como la unidad de los seres humanos en el “ser uno con otro” y los filósofos son los auténticos guardianes de esa unidad. No hay Estado sin ellos, porque establecen la medida y la regla basándose en la amplitud de su saber; en consecuencia, a ellos corresponde el control y la organización de la república (GA 34: 100). El planteo

de *Ser y tiempo* acerca de la relación del *Dasein* con otro reaparece aquí referido al ligamen que mantiene unida a la *polis*. El papel de los guardianes-filósofos es el de “establecer la medida y la regla”, es decir, fijan los parámetros a partir de los cuales pueden comprenderse “las vías que abren a la decisión”. Agrega que no se trata de que los filósofos “se conviertan en cancilleres del *Reich*”, es decir, que administren ellos mismos los asuntos públicos, sino que el filósofo detenta un saber que es opuesto a las habladuras. Ellos conocen qué es el ser humano, su ser y su “poder ser”, de ese modo son capaces de orientar al resto de la sociedad. La exigencia de Heidegger corresponde a la descripción que Fritz Ringer hace de los académicos alemanes, a quienes define como “mandarines”, ya que conforman una élite social y cultural que debe su estatus a sus calificaciones académicas y no a privilegios heredados o a la riqueza. Esta élite, que reaparecerá en el discurso de asunción del rectorado como “servicio del saber”, adquiere en este tipo de planteos el lugar de una nueva nobleza, reemplazando al antiguo patriciado prusiano.

La posición prominente de los guardianes-filósofos no se debe a que estén en posesión de algún saber específico respecto de la política, sino a que conocen el ser del ser humano. No es difícil advertir que el saber de los guardianes coincide con la analítica existencial, pues ante todo es un cuestionamiento que cambia de modo fundamental al ser humano. Ese saber parte de la facticidad, deja de lado las habladuras y la opinión y pregunta apropiándose y reapropiándose de su objeto. En él se despliega la posibilidad interna del Estado y es el que en la alegoría posee el liberador, aquél que ha roto las cadenas y vuelve a la caverna luego de haber conocido la verdadera realidad fuera de ella. Heidegger afirma que la alegoría de la caverna relata esta transformación, si no se entiende a la liberación como la secreta conversión de un individuo, sino que solo puede

tener lugar a partir del desocultamiento en la historia; éste acontece a través de la lucha originaria, que se diferencia de la mera disputa porque crea su enemigo y lo lleva hasta el antagonismo más agudo (GA 34: 92): liberación, resolución e historia van unidas. El liberador, sostiene Heidegger, debe permanecer junto a aquellos que son como él; no puede tener una actitud de superioridad irónica, retirándose y dejando a los prisioneros en su encierro, pero tampoco puede dejarse “envenenar”, es decir, participar del diálogo que mantienen en la caverna quienes son considerados filósofos; esa forma insidiosa del envenenamiento es la que se da en nuestros días, pues en la caverna, dice Heidegger con un ejemplo transparente, están más interesados en la *Kant-Gesellschaft* que en la filosofía de Kant (GA 34: 85-86). El liberador tampoco podrá persuadir a los prisioneros recurriendo a normas y fundamentaciones, pues solo lograría que se burlaran de él y, si lo intentara, le responderían que sus afirmaciones son unilaterales y sus puntos de partida arbitrarios y accidentales. Incluso, dice Heidegger, algún sociólogo del conocimiento podría explicarle que parte de una cosmovisión que contradice lo que en la caverna se había acordado como correcto. La esfera pública es análoga al diálogo de los prisioneros en la caverna: se trata de discursos que no tienen relación con el ente. La sociología del conocimiento, disciplina que junto con la antropología filosófica se contaba entre las novedades del debate intelectual alemán de ese momento, es presentada como la realización más completa de ese pseudosaber: una disciplina que se pretende científica y concibe a todos los discursos como formas diversas de la *doxa*.

El hecho de que todo diálogo se revele falso y que la recurrencia a normas o fundamentaciones sea banalizada no solo repite la crítica a la esfera pública ya presente en *Ser y tiempo*, sino que define el carácter de la política que Heidegger deriva de la inmediatez del “ser uno con otro”, ya

que la pluralidad de voces solo revela la pérdida del sentido de la unidad. Recordemos que Heidegger atribuye a los guardianes-filósofos la custodia de la *unidad* del “ser uno con otro” en la *polis*. La necesidad de la liberación queda planteada: no alcanza con quitarse las cadenas, debe ser una libertad positiva, dirigida hacia algo. La realidad de la caverna es la de quien vive en el puro presente, el diálogo entre los prisioneros no es más que aferrarse a lo que se presenta como comprensible de suyo, se ha perdido la relación con el ser y con el propio ser, lo que significa incapacidad de asumir la propia historia. Esa paralización está asociada a la multiplicación de perspectivas, las cuales podrán aumentar la conciencia crítica respecto de la historia, pero impiden comprender su acontecer, así como al proyecto desplegado por la ciencia moderna, que aplasta la relación con los entes al imponerles la exactitud matemática de antemano. Para Heidegger todo ello solo significa irresolución, incapacidad para la libertad, en la medida en que no se comprende que la libertad es ligarse al proyecto anticipador del ser (GA 34: 64). Por el contrario, la prosecución del diálogo es equivalente a aplazar la decisión, ya que persigue la ilusión de un saber sin supuestos, pero Heidegger busca alcanzar un punto de vista que no pretenda haber conquistado una objetividad superior, como anhelaba Husserl, sino que asuma el coraje de una decisión fundamental (GA 34: 78). Por tanto, el único recurso que le queda al liberador es la violencia.

La versión de la alegoría que ofrece Heidegger radicaliza la crítica cultural asociada a las interpretaciones platónicas que mencionamos, pues su blanco ya no es exclusivamente el discurso público corporizado en la prensa periódica o la cultura prefabricada de los medios de comunicación, sino sobre todo la ciencia, cuyo resultado es la imposición de una cosificación y una subjetivización generalizada, y el saber académico en general, al cual ve como el ejemplo más palmario de un relativismo disolvente que refuta sin llegar

a poseer su objeto. No obstante, el aspecto más significativo desde el punto de vista político es que en la exégesis de Heidegger se contraponen la caverna y la *polis* en una forma análoga a la que se presentaba el contraste entre cotidianidad y “ser con” propio en *Ser y tiempo*: la primera aparece asociada a una vida a la que los prisioneros se acostumbraron, por tanto es un ámbito ligado a la cotidianidad, en el que tiene lugar una especie de esfera pública (los prisioneros discuten acerca de las sombras y algunos pasan por sabios a ese respecto) y que el filósofo considera falso, pues en él predomina un saber que no es más que la repetición de opiniones, mientras que la *polis* en la que los guardianes son también filósofos se presenta como una comunidad liberada tanto de ese falso saber como del relativismo y las falsas discusiones que provoca. Heidegger define a la *polis* como la unidad del “ser uno con otro”; sin embargo en ella no hay una dimensión propiamente pública, ya que si el liberador participa de ese diálogo, se mimetiza con ellos y pierde su razón de ser. Este es el verdadero carácter del ámbito público para Heidegger: produce una nivelación de la que es imposible escapar, de allí su afirmación acerca de que la filosofía actual es un discurso “sin riesgos”, pues ella no implica ningún peligro para quienes la ejercen, se puede decir cualquier cosa y quien lo haga no enfrentará la suerte que corrió Sócrates. Sin embargo, esa falta de peligro implica que en el ámbito público la filosofía es impotente y todo filósofo está destinado a una muerte simbólica allí, pues lo público es el reino de lo evidente y lo obvio. La insistencia de Heidegger en que la retirada y el aislamiento tampoco son una opción real supone que no hay un lugar en el cual refugiarse: ni la religión ni la poesía darán acceso a una torre de marfil que permita estar por encima de los prisioneros. Sin embargo, el hecho de que Heidegger afirme la legitimidad de que el filósofo tenga la esperanza de convencer a unos pocos y convertirse en su guía en el largo

viaje de salida de la caverna podría interpretarse como una alusión a la biografía del poeta Stefan George y su círculo (GA 34: 86).⁵ Con todo, la exégesis de Heidegger conduce a dos opciones que en sentido estricto no son alternativas, sino complementarias: la soledad se le impone al filósofo, ya que participar en el diálogo público lo “envenenaría” y es una traición a su naturaleza, pero esa soledad no debe ser admirada, advierte, por ello el filósofo debe retornar a la caverna para alcanzar la verdadera libertad, que es liberarse de la oscuridad y no solo de las cadenas.

El liberador no podrá quebrar el discurso dominante en la caverna argumentando o proponiendo normas, ya que el relativismo imperante allí convertiría ese diálogo en una farsa, por tanto, el único recurso que le queda es la violencia. Heidegger enfatiza la cuestión de la violencia señalando que la acción liberadora es violenta y que también el liberador deberá ser una persona violenta (GA 34: 42 y 81).⁶ En el texto platónico no aparece un liberador, sino que se explica que si un prisionero fuera forzado a salir de la caverna, seguramente se resistiría. Si el antiguo prisionero retornara a la caverna para liberar a sus antiguos compañeros, conjetura Platón, seguramente sería asesinado por ellos, que no soportarían la libertad que desconocían. En el texto platónico la referencia al destino de Sócrates es evidente; en la interpretación de Heidegger, en cambio, ese destino pasa a un segundo plano frente a la insistencia en que la alegoría narra la historia de una liberación y que ella solo puede tener lugar a través de la participación. La liberación es la realización de las posibilidades de ser, no una definición abstracta del ser humano, y la verdadera libertad

⁵ Recordemos que en esos años George había alcanzado el cenit de su fama y prestigio manteniendo su postura cuasi profética y restringiendo sus interlocuciones a un pequeño grupo de iniciados.

⁶ “Die Befreiung [...] ist eine *gewaltsame*” (énfasis del original); “Der Befreier muß ein Gewalttätiger sein”.

se conquistará solo si un liberador ejerce la violencia, ella forma parte de esta historia (GA 34: 76). La referencia a la violencia resulta ambigua, ya que Heidegger no expone contra qué se ejerce. Pero la historia solo puede acontecer a partir de este desocultamiento; es un mandato (*Auftrag*) planteado por el destino en una situación determinada, no una discusión “libre” carente de arraigo. El liberador porta consigo una diferenciación (*Unterscheidung*) que abre el antagonismo más agudo y crea su enemigo. La historia, en la medida en que está ligada al desocultamiento y con ello relacionada con el inicio, es una lucha originaria, un pueblo histórico será el que vuelva a abrir esa lucha. Heidegger ve en la violencia ligada a esa resolución originaria un medio necesario para la liberación. El heroísmo existencial de *Ser y tiempo* y la elección de un héroe aparecen aquí como la posibilidad de la muerte del liberador, quien al ejercer la violencia para expulsar a los prisioneros de la caverna, enfrenta esa posibilidad. Esta violencia no es capricho ni crueldad, sino la realización del rigor más alto, que el liberador ya se ha exigido a sí mismo (GA 34: 81). De ese acto inicial violento surge la *polis* y con ella la historia. Se percibe así el carácter de comunidad propia que tiene la *polis* imaginada por Heidegger: la libertad positiva como ligarse al proyecto anticipador del ser se reconoce en una unidad esencial, propia de quienes han empuñado su propio ser y que, en consecuencia, establecen la medida y la regla porque la realidad misma del “ser uno con otro” la proporciona, ya que se manifiesta en la inmediatez del coraje, la constancia y la resolución.

La polis y el nuevo Estado

El curso *Sobre la esencia de la verdad* no solo introduce la temática que inaugura la “vuelta” y sobre la que reflexionará Heidegger durante las décadas posteriores, sino que también muestra que la profundización filosófica va unida a una posición que se va acercando a un extremo del espectro político. El enfoque a partir del cual había abordado la cuestión de la publicidad en *Ser y tiempo* es radicalizado; se plantea nuevamente la comunidad auténtica como meta última de la política pero además se presenta a la violencia como un medio necesario para alcanzarla. A partir de 1933 se vuelve explícito el compromiso político que da sentido a esta radicalización creciente. A este respecto nos interesa hacer una breve referencia al seminario *Sobre la esencia y el concepto de naturaleza, historia y Estado*, dictado por Heidegger en el semestre de invierno de 1933, dos años después del que acabamos de examinar, mientras era rector de la Universidad de Friburgo (Heidegger, 2009). De este seminario no se ha conservado el texto original y solo quedan las notas tomadas por los alumnos en los protocolos de clase. Nuestro interés reside en que Heidegger trata la cuestión de la polis en un modo que complementa el planteo de *Sobre la esencia de la verdad*.

Observa que con el término “política” se describe la ocupación con el Estado, tanto en el plano teórico como en el práctico. La palabra proviene de polis, que no traduce como “ciudad-Estado” sino como “comunidad estatal” (*Staatsgemeinschaft*), explicitando así el sentido de la reserva que había expresado en el curso anterior. El Estado solo puede realizarse entendido como comunidad. Heidegger trae a colación la célebre definición aristotélica del ser humano como *zōon politikon*; ella expresa la capacidad de polis del ser humano. La polis no es una entidad preexistente, como usualmente se piensa acerca del Estado, sino

aquello que recibe su estructura de los seres humanos (Heidegger, 2009: 71). El ser humano realiza sus posibilidades en la *polis*, es decir, en la comunidad. Al identificar ambas, Heidegger desarrolla el aspecto de la solicitud que en *Ser y tiempo* no había sido tratado, pues en esa obra la realización del “ser con” propio aconteciendo como comunidad popular no recibe ninguna otra identificación ulterior, mientras que en este seminario la solicitud es reintroducida como “capacidad de *polis*” (Heidegger, 2009: 71). Si bien Heidegger refiere el tema a Aristóteles, hay una diferencia fundamental entre su comprensión de la *polis* y la del Estagirita. En los escritos de este último, el sentido político de la *polis* es el de ser una *communitas perfecta*, es decir, una totalidad que contiene y da sentido a todas las agrupaciones menores que ella incluye, las cuales no pueden existir sin presuponerla, al modo como un organismo no puede existir sin presuponer el cuerpo del que forma parte; ello implica que la *polis* no está ligada exclusivamente al ideal de la vida buena, sino que también es un concepto descriptivo de la realidad social efectiva del hombre libre. Si bien Heidegger parece remitir a una concepción semejante, al asociar la *polis* a la *solicitud* del *Dasein* por otro semejante, ella deja de ser el horizonte de articulación orgánica de las finalidades humanas para convertirse en un “poder ser” del *Dasein* que no responde a un concepto previo de éste. El aspecto implícitamente normativo de la concepción aristotélica se percibe si se atiende a que para el Estagirita la vida buena solo puede realizarse en el marco de la *polis*. Una *polis* justa implica alguna jerarquía, pero ella no es rígida: es típico de la *polis* el régimen en que se gobierna sobre un semejante, por tanto en ella se debe saber tanto gobernar como dejarse gobernar (Aristóteles, *Pol.*, 1277b: 10). Por el contrario, para Heidegger la *polis* ha llegado a ser una comunidad, lo que solo puede suceder si, como señala en *Sobre la esencia de la verdad*, tiene lugar la liberación de la caverna: ella es la

realización de la libertad en la medida en que ésta no se conciba en forma negativa, sino como vinculación al proyecto anticipador del ser. Ello es así porque los seres humanos siempre tienen la posibilidad de vivir bajo una solicitud sustitutivo-dominadora y que su vida esté signada por la impropiedad, impidiendo así que se manifiesten el rango y la jerarquía que son connaturales al ser y a la *polis* y que en cambio reine la igualdad que no sigue ninguna regla.

Luego de 1933 Heidegger se enfrenta al problema de alcanzar una concepción de lo público alternativa a la masivamente crítica de *Ser y tiempo*, dado que ahora se trata de explicar el sentido del nuevo Estado. Recurre nuevamente a una idealización de la *polis* más cercana al modelo platónico que a cualquier otro (de modo que se eviten las eventuales derivas igualitarias presentes en la concepción aristotélica) y que responda a su anhelo de una solicitud liberadora. Tanto en la “lucha” contra la impropiedad de *Ser y tiempo* como en la “liberación” referida en el seminario *Sobre la esencia de la verdad*, Heidegger apunta a una forma de solicitud que reconstruya el carácter orgánico de lo social, pero ello exige una ruptura con la interpretación dominante vehiculizada por el “uno”. Eso solo es posible a través de la filosofía como saber cuestionador y por medio de la “acción violenta”, que era atribuida al liberador, pero sin identificar cómo se ejercería. El hecho de que Heidegger presente a la comunidad como opuesta a una cotidianidad cuyos rasgos coinciden con los del concepto “sociedad”, otorga a *Ser y tiempo* un carácter crítico y contendiente, en el que la comunidad se realizaría históricamente como una ruptura completa respecto de la realidad alienada de la vida cotidiana, cuyo rasgo principal es el predominio del “uno”. Esta misma postura antagonista se presenta en el seminario *Sobre la esencia de la verdad*; sin embargo, no está presente con la misma intensidad en el seminario de 1933. La razón es evidente: en las obras antes mencionadas se exigía una

decisión; luego del ascenso de Hitler al poder esa decisión ya fue tomada por el pueblo alemán (GA 16: 141), como el propio Heidegger destaca en el discurso rectoral; por tanto, la construcción de un nuevo Estado está en marcha y de lo que se trata es de comprender su verdadero sentido.

La inteligencia, destructora de la *polis*

El cambio más significativo que encontramos en el curso que dio origen al libro *Introducción a la metafísica* es que, hacia 1935 y ya asentado el nacionalsocialismo en el poder, la problemática del nihilismo comienza a ganar un espacio cada vez mayor en la reflexión heideggeriana y se convierte en el rasgo más importante que destaca en el presente. Lo define como el olvido del ser y la ocupación exclusiva con el ente (GA 40: 212); el olvido del ser ya no es la hipótesis con la que el filósofo interpreta la historia de la metafísica (con lo cual quedaba confinado en ella) sino que se convierte en la expresión más cabal del nihilismo, y adquiere así una proyección sobre la actualidad ausente en la formulación original de *Ser y tiempo*. Asimismo, su lenguaje se radicaliza respecto del planteo inicial de esa obra. Mientras que en 1927 se intentaba recuperar “aquello que había mantenido en vilo al filosofar de Platón y Aristóteles” y que había sido olvidado bajo las capas discursivas que la exégesis había depositado sobre ello, ahora Heidegger propone una exégesis del inicio, la cual “de ser realmente algo, es mitología” (GA 40: 165). En el olvido del ser se juega el destino espiritual de Europa, sostiene, pues si el ser se desvanece como humo, ya no habrá límites para la conquista del último rincón del planeta por la técnica. El olvido del ser plantea esta disyuntiva fatal pues el nihilismo ya se encuentra en marcha en la “tenaza” que forman sobre Europa los Estados Unidos y la Unión Soviética.

Este tema ya había sido tratado en el ensayo político de la época. Carl Schmitt había publicado en 1923 un pequeño libro, titulado *Catolicismo romano y forma política*, en el cual postulaba a la técnica como el horizonte de sentido de la época. La prueba de este carácter totalizador de la técnica consistía en que la máxima rivalidad política hallaba, con todo, un punto de acuerdo en ella. El jurista señala que, a pesar del enfrentamiento político, los dos máximos exponentes de los sistemas socioeconómicos rivales, la Unión Soviética y los Estados Unidos, tienen una coincidencia de fondo: “El gran empresario no tiene un ideal diferente al de Lenin, esto es, una ‘tierra electrificada’. Ellos se pelean entre sí solo acerca del correcto método de electrificación” (Schmitt, 1984: 22). Si el capitalismo y el comunismo son diferentes respecto de los medios, no lo son respecto de los fines: ambos se proponen la expansión ilimitada y la técnica se convierte en el instrumento dirigido a ese fin.

Estas reflexiones de Schmitt hallarán un eco en los textos de Heidegger diez años después: el paralelismo entre los Estados Unidos y la Unión Soviética es metafísico porque se sostiene en una coincidencia cuantitativa oculta tras las diferencias (GA 40: 40).⁷ El problema sigue siendo el mismo: “el destino espiritual de Occidente” y también el filósofo observa que ello significa el predominio de los medios sobre los fines, en un frenesí que en su retroalimentación

⁷ Pese a que intérpretes como Marc Crépon (2007: 114) atribuyan este planteo a Oswald Spengler en su libro *Años decisivos*, de 1933, y lo consideren un rasgo común de la literatura y de la ideología de la época que se manifiesta en la oposición entre *Zivilisation* y *Kultur*, el planteo de Heidegger es diferente, ya que esa “equivalencia metafísica” entre ambos contendientes es una reelaboración de ideas de Carl Schmitt, que tampoco están orientadas a la defensa de la *Kultur* alemana, sino al cuestionamiento de las formas de pensamiento que encuentran en la economía o en la técnica un ámbito de neutralización del conflicto político. Se pierde de vista en qué consiste la apropiación de la problemática por parte de Heidegger si se agrupan todos los diagnósticos sobre la época que proliferaron en el pensamiento alemán de entonces bajo la dicotomía *Kultur* – *Zivilisation*.

permanente es el triunfo universal del puro presente y de la simultaneidad. Al conflicto señalado por Schmitt, Heidegger le atribuye el carácter de fin de una era al enmarcarlo en un “oscurecimiento universal” cuyos rasgos son: “la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la masificación del hombre, la prevalencia de la mediocridad” (GA 40: 48). Ambos ven a la sociedad de su tiempo como secularizada, pero por motivos diferentes: en el caso de Schmitt, la Reforma protestante desemboca de manera natural en el enclaustramiento de la religión en la esfera privada y la convierte en una preferencia meramente subjetiva, mientras que Heidegger ve la desaparición de lo sagrado como uno de los signos del presente. Schmitt consideraba problemática la privatización de la religión, pues en la medida en que ella se identifica con la privacidad, la vuelve sagrada; para Heidegger, en cambio, ya no hay posibilidad de que el cristianismo sea capaz de resguardar lo sagrado. La consecuencia inmediata de ello es la carencia de profundidad y la prevalencia de la mediocridad junto con la disolución de las jerarquías. La presencia de las masas en la política provocó una dialéctica de la cantidad en cualidad, afirma Schmitt extrapolando una figura de la *Lógica* de G. W. F. Hegel, ya que una vez que ellas ocupan la escena, es imposible volver a la política del diálogo racional que caracteriza al parlamentarismo del siglo XIX. Heidegger afirma una dialéctica semejante cuando ve en la Unión Soviética y en los Estados Unidos el triunfo del desmesurado etcétera de lo siempre idéntico y el “predominio de un promedio de lo indiferente” que ataca y destruye toda jerarquía espiritual. La desaparición de toda medida es el resultado del universalismo de la técnica y su dominación matemática del ente. Sin embargo, las consecuencias de este universalismo no se detienen en el plano científico-técnico, sino que producen una sociedad

de acuerdo con esa misma desmesura y, dado que el oscurecimiento implica el “debilitamiento del espíritu”, éste se transforma en “inteligencia”.

Heidegger define en primer lugar a la inteligencia como “mero entendimiento en función de la reflexión, del cálculo y de la observación de las cosas dadas de antemano” (GA 40: 50). Por ello, la inteligencia, en segundo lugar, es caracterizada como propia de “literatos y estetas profesionales estrechos de miras”. Una vez que el espíritu fue falsificado bajo la forma de inteligencia, aparece un nuevo grupo social: los intelectuales.⁸ A juicio de Heidegger, la instrumentalización es una consecuencia natural del desarrollo de la inteligencia. Señala que el entendimiento está ligado a la posibilidad de organización, “lo cual nunca vale para el espíritu”. El espíritu como inteligencia es una “impotente superestructura de algo diferente de él mismo”, de allí que se convierta en ideología política. Así, tanto el marxismo, el positivismo-cientificismo y el nacionalsocialismo (los cuales representan a su vez a las distintas fuerzas en pugna) disponen de un principio explicativo de la realidad. La inteligencia, al estar al servicio de algo diferente de ella misma, puede servir a cualquier fin. De todos modos, la denuncia de Heidegger no debe confundirse con la que Julien Benda hacía en esos mismos años en su célebre libro de 1927, *La traición de los intelectuales*, pues este escritor cree que el intelectual solo puede mantener su integridad moral si evita las banderías políticas y se presenta como aquel que está comprometido exclusivamente con la verdad, mientras que Heidegger rechaza que la verdad pueda ser objeto de discusión pública. El corolario de la inteligencia es la ausencia de toda relación con la verdad: “cualquiera habla y escribe

⁸ Hacia 1925. Karl Mannheim, el principal teórico de la sociología del conocimiento, había designado con ese término a los intelectuales carentes de vínculos sociales fuertes.

sin impedimentos y, sobre todo, *sin riesgos*, usando el lenguaje a su antojo y gusto” (GA 40: 54).⁹ Hemos indicado que ya había hecho este reclamo en 1931 y que en el ambiente espectral de la caverna Heidegger veía una alegoría de la esfera pública. Esta afirmación parecería significar una apelación al rigor y a la responsabilidad que no hace distinciones políticas y se la puede interpretar como un ejemplo más de la retórica heroica-existencial que también está presente en otros textos de esa época. Ya en *Ser y tiempo* juzgaba negativamente al ámbito de lo público, al que identificaba con las habladerías, las cuales son el sostén de la cotidianidad y de lo rutinario. No obstante, esta apelación al riesgo es concordante con la necesidad de “emplear violencia” contra “los constantes enredos que insisten en lo cotidiano y habitual”, solo así tendrá lugar esa recreación del inicio que destruya la banalización cotidiana y que “arranque al hombre de la familiaridad de lo más próximo y usual” (GA 40: 177). La pérdida de relación con el lenguaje que revelan las habladerías solo puede ser conjurada en la referencia de *un pueblo* al ser (GA 40: 55). A través del destino del pueblo el lenguaje podrá volver a abrir vías en la realidad.

Heidegger contrapone la inteligencia a “los poderes de la empresa espiritual”, los cuales son la poesía, las artes, la construcción de Estados y la religión. Por tanto, estas fuerzas, en la medida en que se fundamentan en el espíritu, se convierten en “fuerzas verdaderas”, mientras que la inteligencia convierte al espíritu en “cultura”, lo que implica la pérdida de su significado. Considera que la cultura está ligada a la planificación consciente, es decir, a su promoción.

⁹ Es paradójico que repita en 1935 la caracterización que había hecho tres años antes en el seminario *Sobre la esencia de la verdad*. La situación política en Alemania había cambiado radicalmente y hacía rato que la libertad de expresión había dejado de existir; incluso podría pensarse que el propio Heidegger cae en la frivolidad que denuncia ya que ahora sí el uso público del lenguaje implicaba riesgos.

En su primer curso sobre Hölderlin enfatizó el hecho de que los griegos “no tenían cultura”, ya que no planificaban la creación de obras de arte, ni ellas estaban dirigidas a un goce estético privado, sino que su arte estaba ligado de manera inmediata a la religión, esto es, a la presencia del dios en el templo y no a su objetivación como hecho estético. De allí se desprende que la cultura, entendida como lo opuesto del espíritu, es un discurso que organiza realidades sociales (pues tiene una función instrumental y no es un mero ornamento), pero simultáneamente tiende a su autonomización limitándose: el arte por el arte, la poesía por la poesía, etc. De este modo trasciende la instrumentalización, pero solo para alcanzar un estatus puramente ornamental, pues la separación de las esferas de acción produce criterios diferentes entre sí, los cuales reciben el nombre de “valores” y solo pueden estar vigentes dentro de ese ámbito específico. Este proceso ya había sido señalado por Max Weber como “politeísmo de los valores”, para quien se presentaba como un rasgo ineludible de las sociedades afectadas por los procesos de modernización y secularización. Frente a la imposibilidad de justificar racionalmente una decisión entre distintas pretensiones de valor en pugna (“la gigantomaquia de los valores”), el sociólogo solo podía proponer una resignación viril; una postura semejante es vista por Heidegger como el signo más evidente del “oscurecimiento” y del nihilismo creciente del mundo moderno.

El “otro inicio” referido por Heidegger tiene en consecuencia un significado político, pues la decisión que se oponga al “oscurecimiento” concierne a Europa como tal; las fuerzas del oscurecimiento que se han desencadenado buscan imponerse y ello lleva al enfrentamiento: advierte que la decisión sobre él no puede hacerse por medio de la “destrucción” (GA 40: 42) –como finalmente aconteció, es decir, mediante la Segunda Guerra Mundial– sino que se la debe alcanzar “por medio del despliegue de nuevas fuerzas

históricas y *espirituales*, desde el centro”, encarnado en Alemania. Con todo, lo más significativo no es el nacionalismo de la proposición heideggeriana, sino la índole de ese despliegue de fuerzas que menciona. El “otro inicio” solo puede tener lugar como un acontecimiento “pavoroso” y “violento”, a partir de una “abundancia excesiva” (GA 40: 164). De este acontecimiento no se despliega un desarrollo genético, al modo hegeliano, sino que a la irrupción del inicio sigue la banalización y la exageración que lo desfiguran. La dinámica heideggeriana del inicio es análoga a las que Max Weber encontraba en la aparición del carisma. En ambos casos se trata de la irrupción de lo extraordinario, acontecimiento que en los términos positivos de la historiografía solo puede remitir a una individualidad. La aparición del carisma se da a través de una idea –por ejemplo, la recreación del carisma del cristianismo por Lutero– o de una personalidad; una vez que se configura un nuevo orden, éste tiende a la rutinización y a la cosificación de lo que en un primer momento fue excepcional. La insistencia de Heidegger en oponer lo cotidiano y familiar a la “abundancia excesiva” del inicio sigue la misma dinámica de rutinización.

Llegados al punto en el que el predominio de la subjetividad moderna y el nihilismo de lo indefinido y lo indiferente alcanza su máxima expresión, la respuesta de Heidegger consiste en alcanzar una *poiesis* instauradora de una existencia histórica. Ella tiene lugar también en la filosofía y en la fundación de Estados; sin embargo, esta última no tiene una elucidación específica, sino que siempre es puesta en paralelo con el decir del poeta y el sacrificio especulativo del pensador. ¿Cuáles son las fuerzas que permiten el acontecer histórico? Heidegger desarrolla más ampliamente lo que había indicado en *Sobre la esencia de la verdad*, el darse originario de la política es la *polis*, lugar de la existencia de un pueblo histórico en el que el lenguaje convierte al ser en palabra y la poesía instauradora poetiza el ser.

Heidegger afirma que esta instauración es política, pero no simplemente por pertenecer a la *polis*, sino que es acontecimiento en la medida en que los pensadores los poetas y los hombres de Estado *lo son realmente*. Heidegger enfatiza la fórmula “lo son realmente” para oponer estas fuerzas a las de la inteligencia: el poeta, el pensador y el fundador de Estados son lo contrario del literato y del filósofo académico, exponentes de la inteligencia. El caso del político es análogo a los anteriores: el fundador de Estados se opone al político corriente. *Son* pensadores, poetas y hombres de Estado porque “son los autores de la acción violenta” (GA 40: 162), “que va más allá de lo que le es familiar” y “llega a ser en lo que es pavoroso”. La *techne* auténtica pone en obra, dándole a lo materialmente existente y a lo disponible su relativo derecho, determinándolo, le otorga sus límites. La *polis*, en consecuencia, acontece como delimitación. Ésta es la “sapiencia conquista del ser”, lo que era inaccesible es conducido a la apariencia (GA 40: 169) y tuvo lugar mediante el empleo de la violencia.

“Dado que el ser como *logos* es reunión originaria y no acumulación y mezcolanza, en donde todo cuenta igual, mucho o poco, el rango y el dominio pertenecen al ser” (GA 40: 141). La *polis*, como lugar de la existencia griega, no puede entenderse según la representación “sentimental” corriente, como una asamblea de ciudadanos iguales, sino que la jerarquía pertenece esencialmente a esa existencia, lo que Heidegger da por confirmado citando a Heráclito, quien caracterizaba a la muchedumbre como perros y asnos. El ser en su apertura debe hacer patente esa jerarquía. Por tanto, el problema del surgimiento de un orden no tiene lugar como una facultad del hombre, sino cuando se hace histórico, insertándose en medio del ente, en el proyecto poético, en el proyecto noético y en la creación de Estados (GA 40: 166).

La *polis* ejemplifica en términos elementales un orden en el cual el *nomos* no se opone a la *physis*, porque Heidegger interpreta al *nomos* como *xynon* (*koinon*), de modo que no signifique “lo general”, sino lo que es asentado como articulación de la *polis* (GA 40: 139). Al transformar el *nomos* en articulación, Heidegger le quita todo carácter convencional y le da un sentido muy semejante al del “orden concreto” postulado por Schmitt. El jurista había publicado en 1934 un breve libro titulado *Sobre las tres formas del pensamiento jurídico*, en el cual rechazaba el normativismo positivista, contra el que oponía el concepto de *nomos* como principio de un orden jurídico concreto de una comunidad también concreta. Asimismo, la consideración del derecho como *nomos* suprime cualquier referencia a un derecho subjetivo, el cual, por definición, es visto como una mera abstracción frente al derecho de la comunidad.

La *polis* es el lugar de esta instauración arraigada originariamente en el lenguaje. En la conferencia “El origen de la obra de arte” da un paso más e identifica este arraigo con la *physis*, la cual se convierte en “tierra”. Frente a la convencionalidad y variedad del *nomos*, producto de la voluntad humana, Heidegger, entiende como constitutiva de la *physis* la relación con el ser humano y la llama “tierra” (GA 5: 28).

La tierra se presenta a un pueblo bajo un desocultamiento peculiar: la forma en que el ser alcanza a un pueblo. La *physis* no puede comprenderse si no hay en ella morada del ser humano. Ella es “tierra” porque el hombre la habita, por tanto, el término adquiere inmediatamente los rasgos de “tierra natal”. El lugar donde el ser humano funda su morada no puede ser un mero lugar natural, no puede estar desposeído de toda referencia y ser nada más que espacialidad pura, vacía de sentido, pues en ese caso solo implicaría una mera colección de objetos yuxtapuestos, pero no un “mundo”. Sin embargo aparece aquí una diferencia esencial con el concepto de mundo de la analítica existencial: éste

puede ser entendido como un plexo de referencias, un conjunto de sentidos que el *Dasein* manipula; ello pasa a un segundo plano con respecto a la cuestión de la originalidad e inicio de ese mundo, en tanto es el mundo de un “pueblo histórico”. El problema de la institución del horizonte de sentido no aparece en *Ser y tiempo*, pues allí Heidegger presenta al *Dasein* como *siendo siempre ya* en un mundo. Por el contrario, en “El origen de la obra de arte” ella inicia un mundo y perdurará como tal mientras habite en él el dios, es decir, mientras remita a un fundamento que no puede ser objetivizado.

A partir de la introducción del concepto “tierra”, Heidegger superpone dos problemáticas: al problema del “mundo” como horizonte de sentido siempre presupuesto por el *Dasein* (por lo cual es “ser en el mundo”) se adjunta el problema de la instauración. Pero “instauración” en el lenguaje de Heidegger es sinónimo de “inicio”, de la palabra que cuando fue dicha por primera vez manifestó toda su verdad para luego ser encubierta. Por su propio carácter inicial no puede ser entendido más que como la irrupción de lo sagrado, como un *acontecimiento*, que es histórico en sentido eminente, porque funda e instaura el horizonte de un mundo espiritual. Si la tierra es lo que resguarda es porque el conjunto de sentidos que constituye el mundo se origina en ella. La tierra es un horizonte que se cierra y que no es penetrable, sino que se manifiesta esporádicamente. A partir del momento en que la obra templo sitúa sobre la tierra al mundo que abre, ésta aparece como suelo natal (GA 5, p. 28). En consecuencia, “mundo” en “El origen de la obra de arte” adquiere un sentido nuevo. Las referencias de Heidegger al nacimiento y a la muerte, así como al destino, remiten a una instauración de lo sagrado, una consagración que establece el “allí” donde habita el dios. El mundo de la obra de arte no es el mundo de la cotidianidad del *Dasein*

presentado en *Ser y tiempo*. Sin embargo, la caracterización es muy semejante a la que había hecho de la *polis* como el lugar de la existencia histórica.

Es útil confrontar la concepción heideggeriana de “tierra” con los análisis que paralelamente llevaba a cabo Husserl, quien en un escrito de 1934 acerca del horizonte histórico, se ocupa del concepto “tierra” entre las condiciones de efectivización de la historia. Asimismo, en sus consideraciones sobre el origen de la espacialidad de la naturaleza, establece tres niveles de experiencia de la tierra. En un primer nivel, ella es el suelo de la experiencia de cuerpos, referente de los movimientos, pero que no puede ser corporizada. En el segundo nivel es ya un cuerpo que oficia de suelo de los restantes cuerpos normales, esto es, es comprendida como cuerpo. Es, ahora, el cuerpo físico universal, el soporte de todos los cuerpos. Por último, tanto la Tierra como los astros son entendidos como cuerpos físicos del mismo tipo. Esta evolución de la constitución intencional de la Tierra describe las tres etapas que van desde la aprehensión originaria de la Tierra como suelo a la representación del planeta en la concepción copernicana. El camino de Husserl es inverso al de Heidegger: en el análisis husserliano se establecen los cambios de la constitución intencional de la Tierra, los cuales determinan un nivel de abstracción cada vez mayor en la representación, para, a partir de esta constatación, preguntarse cómo fue posible la representación científica del mundo y cómo la concepción precientífica de éste le sirve de sustento. Husserl (1995: 11-12) había percibido el carácter nacionalista de las reflexiones de Heidegger en una referencia inequívoca a éste:

Cada ámbito en que se mora posee su “historicidad” a partir del yo que lo habita. En el supuesto de que yo hubiera nacido en una nave, un período de mi desarrollo habría discurrido sobre ella, y

para mí la nave no estaría caracterizada como tal, como nave en relación con la Tierra, sino que sería, en tanto no se hubiese producido ninguna unificación, mi “Tierra”, mi morada originaria.

A diferencia de Heidegger, Husserl convierte la historicidad en una función del yo respecto del hábitat. Ello le permite establecer esferas de historicidad cada vez más abarcativas, desde el yo a la humanidad, por tanto, lo originario pierde el carácter sacro y numinoso que posee en Heidegger y no se encuentra limitado por determinaciones nacionales, las cuales pueden tener debajo de sí identidades menos abarcativas o superarlas hacia la humanidad. En Heidegger, por el contrario, es imposible la extensión hacia la humanidad, puesto que la “tierra”, de acuerdo con el modo en que la comprende, no puede ser extendida hasta abarcar una humanidad común. La relación entre la historicidad y la conciencia presente en Husserl, desaparece en la reflexión de Heidegger, dirigida a elucidar el arraigo.

Aunque pueda pensarse que Husserl y Heidegger reflexionan paralelamente acerca de la tierra, la meditación del primero tiene pocos elementos en común con las concepciones de Heidegger. Husserl analiza, en su constitución intencional, la conformación de la Tierra como un cuerpo a partir de la experiencia del suelo. Los carriles de la reflexión husserliana se mueven en un eje de menor a mayor abstracción y elucidan el concepto en términos de condiciones de posibilidad y condiciones de efectividad de la historia, las cuales, aunque presuponen el desarrollo histórico de la cultura de Europa occidental como modelo y como guía única de una historia universal, no quedan cerradas a una consideración que exceda esos límites. Heidegger, por el contrario, nos ubica de entrada en un plano diferente, pues no realiza una genealogía de la constitución intencional de la Tierra, sino que busca, como afirmaba en el primer curso sobre Hölderlin, la “potencia del origen”. En términos de Husserl, la concepción heideggeriana de “tierra” es el de la

“aprehensión originaria”: la tierra como suelo que no puede ser corporizado y que por esta razón no está en movimiento ni en reposo. Ello se refuerza aún más si recordamos que en el primer curso sobre los himnos de Hölderlin, Heidegger utilizaba la expresión “tierra madre”, en la que busca *ex profeso* sus resonancias “tectónicas” y primitivas, las cuales implican indirectamente lo “originario” que la reflexión quiere desocultar y que desandan los estadios de la abstracción expuestos por Husserl.

Señalamos más arriba que la acción violenta de los creadores está en el inicio y que Heidegger considera que la historia de los orígenes solo puede ser mitología. El origen solo puede ser narrado, no es objeto de conocimiento historiográfico, en forma análoga a la “tierra”, que no puede ser corporizada. En la mitología narrada por Heidegger, la *polis*, al igual que la “tierra”, es el lugar que funda la historia. Pero ella tiene lugar gracias a la acción violenta, la cual no consiste solo en que el creador avance hacia lo no dicho, sino en forzar “el acontecer de lo no sucedido” (GA 40: 170). Ello solo puede hacerlo el fundador de un Estado, quien al sobrepasar los límites de lo familiar sigue la dirección de lo pavoroso. Pero hay un límite que no se puede sobrepasar y es la muerte; por ello, dice Heidegger, “la existencia humana es el acontecer de lo pavoroso” (GA 40: 167). La *polis*, en consecuencia, acontece como la *techne* auténtica del hombre, acosado por la amenaza de la ruina y asumiendo su finitud.

Esta fundación mitológica de la política como posibilidad de ser del *Dasein* está ligada a la tierra, que en su cerrarse sobre sí misma contiene aquello que le ha sido dado en herencia a un pueblo y que éste debe repetir de manera más originaria que el pueblo histórico original. Los autores de la acción violenta no tienen norma ni límite porque en cuanto creadores fundan ellos mismos todo eso cuanto son (GA 40: 161-162). Pero esto también significa que la *polis* ya no está

ligada a los viejos mitos, es decir, no es una *polis* cristiana, puesto que esa religión ya no es capaz de resguardar lo sagrado. Se percibe entonces el verdadero significado de la violencia: abandonar lo familiar y lo acostumbrado, asumir el riesgo y dirigirse hacia lo pavoroso implica que ella debe reconocerse como no cristiana. La mitología narrada por Heidegger busca alcanzar un arcaísmo helénico en el que la herencia cristiana simplemente desaparece de la *polis*: resguarda lo sagrado descristianizándose. La desdivinización es un rasgo característico de la modernidad para Heidegger y en textos posteriores es el reverso del Dios judeo-cristiano, en la medida en que la representación óptica de Dios y el cálculo son dos aspectos que se fundamentan en la interpretación del ente como presencia producida y producible. En la exégesis de la obra de Heidegger se suele señalar que este aspecto onto-teológico de la divinidad como instancia incondicionada y *causa sui*, afín al proyecto de la metafísica occidental y a sus derivaciones en la modernidad, se complementa con lo divino como espacio de otra posibilidad para el ser, asignándole una dualidad de status. Sin embargo, creemos que en los textos que examinamos solo nos enfrentamos a la pérdida de lo sagrado, e incluso cabe preguntarse si hay que hacer un duelo por la divinidad huida o ello no es más que una fórmula retórica para volver a anunciar su muerte. Al comentar el carácter pavoroso y finito del hombre, Heidegger menciona aprobatoriamente que entre los griegos no había “personalidades” y, por tanto, nada “supra-personal” tampoco, en una clara alusión al Dios judeocristiano (GA 40: 158).

Una vez que el decir del poeta devenga poder en el pueblo, como Heidegger exigía respecto de Hölderlin, la *polis* se reconocerá *nacional*, es decir, alemana. Esta *polis* no tiene reminiscencias de Atenas ni de Esparta ni de ninguna *polis* histórica porque es germánica y surge de la unión entre el mito y la violencia. A pesar de que Heidegger concibe la

historicidad como la recreación de lo que ha sido dado en herencia a un pueblo, la unión entre el mito y la violencia solo deja margen para el heroísmo, es decir, la pura voluntad y el rigor. Heidegger concibe a la *polis* como un límite frente a la desmesura de los universalismos en pugna. Pero caerá en la paradoja de todos los restauradores: la repetición de lo originario a través de la *techne* auténtica se convierte en el acto más violento de todos, pues el restaurador, al rechazar lo acostumbrado y lo cotidiano buscando lo excepcional y asumiendo colectivamente la finitud, repudia la historia realmente acontecida en nombre de otra que solo narra el mito. De la destrucción de la historia de la metafísica pasa a la destrucción de la historia acontecida. La *polis* es en realidad el lugar de una revolución que Heidegger soñó.

Referencias bibliográficas

- Canfora, Luciano (1979), *Intellettuuali in Weimar*, Bari, De Donato.
- Crépon, Marc (2007), “La ‘géo-philosophie’ de l’*Introduction à la métaphysique*”, en Jean-François Courtine (ed.), *L’Introduction à la métaphysique de Heidegger*, París, Vrin.
- Heidegger, Martin (1976), GA 2, *Sein und Zeit*, Francfort, Klostermann.
- (1977), GA 5, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, en Martin Heidegger, *Holzwege*, Francfort, Klostermann.
- (2000), GA 16, “Die Selbstbehauptung der deutschen Universität”, en Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Francfort, Klostermann.
- (1997), GA 34, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Francfort, Vittorio Klostermann.

- (1976), GA 40, *Einführung in die Metaphysik*, Francfort, Klostermann.
 - (2009), “Über das Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat”, *Heidegger-Jahrbuch* 4, Friburgo-Múnich, Karl Alber, pp. 53-88.
- Husserl, Edmund (1995), *La Tierra no se mueve*, Madrid, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, trad. de Agustín Serrano de Haro de “Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur” (1934), en Marvin Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1940.
- Isnardi Parente, Margherita (1973), “Rileggendo il Platon di Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Serie III, vol. 3, núm. 1, pp. 147-167.
- Lehnus, Luigi (2012), *Incontri con la filologia del passato*, Bari, Edizioni Dedalo.
- Ringer, Fritz (1990), *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community 1890-1933*, Hanover, University Press of New England.
- Rossi, Luis A. (2016), “El problema de la comunidad en *Ser y tiempo*”, en Esteban Lythgoe y Luis A. Rossi, *Ser y tiempo, singularización y comunidad*. Buenos Aires, Biblos.
- Schmitt, Carl (1984 [1925]), *Römischer Katholizismus und Politische Form*, Stuttgart, Klett-Cotta.

Existe uma medida real no mundo?

Algumas reflexões wittgensteinianas sobre a normatividade a partir de um problema de Hölderlin e Heidegger

MARCOS SILVA

Leben ist Tod, und Tod ist auch ein Leben
Hölderlin

*Die Gesetze Newtons, der Satz vom Widerspruch, jede
Wahrheit überhaupt sind
Nur solange wahr, als Dasein ist*
Heidegger

Ich habe aber doch immer wieder gesagt, man könne sich denken, daß unsre Begriffe anders wären, als sie sind. War das alles Unsinn?
Wittgenstein

Introdução

O nosso quadro conceitual que organiza nossas atividades e percepção, regula nossas práticas, inclusive as inferenciais, possui ele mesmo um fundamento frágil, gratuito, precário, vulnerável a tantas pressões. É, pois, limitado e finito, porque baseado em nossa forma de vida limitada e finita. Aquilo que parece ser necessário e auto evidente, aquilo de que estamos mais convictos, maximamente certos, aquilo do que não abriríamos mão mesmo com forte evidência contrária, o que forma a aparente base sólida para nossas

ações práticas e teóricas no mundo, aquilo que dá fundamento à nossa linguagem e constitui o pano de fundo de nossas ações no mundo, aquilo que passa tácito, implícito, sem precisar ser dito e tampouco defendido, é, em verdade, baseado em contingências relacionadas a nossas especificidades biológicas e culturais. Não se trata, aqui, de se recusar fundamentos em nossas atividades teóricas e práticas. Contudo, deve-se enfatizar a compreensão de que estes fundamentos, eles mesmos, não têm fundamento algum. Em outras palavras, o fundamento do fundamento poderia ser inteiramente diferente. É necessário, para se entender esta racionalidade fundante, mas sem fundamento, se partir de nossa maneira peculiar de estar no mundo como agentes engajados em inúmeras práticas, mergulhados em na cultura e na história, jogados num mundo de envolvimento diversos, corporificados, finitos e mortais.

Partiremos, pois, do reconhecimento de nossa finitude. Todo o resto, inclusive o aparentemente definitivo e intocável, marcas da lógica e da matemática, deveria refletir a nossa condição humana radicalmente finita e precária. Só podemos entender o tipo de ser que nós somos e o fundamento de nossa racionalidade, se procurarmos entender o tipo de práticas com as quais nos engajamos em nosso cotidiano. A nossa capacidade de linguagem e de cognição teórica é baseada em nossa capacidade prática de fazer coisas correta ou incorretamente, ou melhor, de reconhecer e assumir atividades, nossas e de outros, como corretas ou incorretas.

A minha proposta é a de pensar o fundamento das coisas, que queremos acreditar sólido, monolítico, como fundado em fenômenos normativos históricos, biológicos e sociais. Estes são base de nossos critérios, normas e regras para expressarmos e avaliarmos, e não descrevermos ou representarmos, nossas atividades no mundo. A base da racionalidade proposta aqui não tem seu fundamento inte-

lectual firmado por estruturas a priori de um sujeito cognoscente e também não repousa em formas eternas e abstratas imanentes nas coisas ou transcendentales dos objetos que lidamos em nosso cotidiano. A marca desta racionalidade contemporânea não são teorias ou intuições intelectuais, mas um modo de agir e de estar no mundo a partir do reconhecimento de determinados pontos de referências, fixos, mas não eternos, estáveis, mas não definitivos, públicos, mas obrigatoriamente reconhecidos por cada sujeito membro da comunidade. Gostaria de chamar esta racionalidade de racionalidade da finitude marcada com traços deontológicos, como compromissos entre indivíduos, correções de aplicações de regras e reconhecimento de normas implícitas em nossas práticas imersas em proibições e autorizações diversas.

Neste contexto, defendo, contra a tradição cartesiana, que a racionalidade não deve ser pensada como a propriedade de uma substância imaterial representando verdadeiramente o mundo radicalmente desde fora dele. A razão deve ser vista, sim, como a capacidade treinável de um ser biológico de se engajar *deontologicamente* em trocas contínuas com o meio e com outros seres. Este engajamento deve ser tomado deontologicamente, porque é baseado em elementos normativos, como proibições e autorizações, constituídos pelo reconhecimento de (e pelo compromisso com) regras e normas.

Em particular, inspirado por reflexões de Heidegger e Wittgenstein, gostaria de destacar o papel humano e normativo de *Maßstaebe* em nossas práticas na fundação desta racionalidade da finitude. Concentremo-nos no papel que a noção de *Maßstab*, em especial, poderia desempenhar na aproximação da filosofia dos dois filósofos em um novo pensar para nossa contemporaneidade. Vale destacar que a polissemia da palavra em alemão é grande, mas também muito seminal. Ela é discutida em diferentes contextos e

apresenta diferentes usos, tais quais, instrumento (régua), metragem, sistema de coordenadas, escalas, critério (“Hast du einen Maßstab dafür?”), um cânon, um paradigma, um padrão ou *Vorbild* (“Bach ist der Maßstab der Musik!”), objeto de comparação ou protótipo (“Wir setzen Maßstäbe!”), regras e normas (“Welche sind die Maßstäbe für die Behandlung von Tiere hier?”), dentre outras acepções.

Pretendo, pois, no que se segue, responder a quatro questões nas próximas quatro seções, quais sejam: i) por que medidas se tornam tão importantes no pensamento de Wittgenstein no começo de 1930?; ii) por que aproximar Wittgenstein e Heidegger é urgente para um novo pensar?; iii) há mais pontos relevantes de proximidades além do papel das medidas?; e finalmente, iv) por que ser racional é ter que poder entender regras?

Por que medidas se tornam tão importantes no pensamento de Wittgenstein no começo de 1930?

A nossa reflexão da racionalidade contemporânea baseada na centralidade da noção de normatividade se direciona à investigação da natureza e papel de medidas em nossa racionalidade. A pergunta central neste trabalho é a seguinte: Existe uma medida real na terra? Hoelderlin¹ e Heidegger parecem defender que não. Eu gostaria de defender que Wittgenstein concordaria com os dois.

Hoelderlin, em *Lieblicher Bläue*, um poema de 1808, afirma que o homem mora de maneira poética na terra. Contudo, afirma nosso poeta, a ele não é suficiente as

¹ “Ist unbekannt Gott? Ist er offenbar wie der Himmel? Dieses glaub'ich eher. Der Menschen Maß ist's. Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde. Doch reicher ist nicht der Schatten der Nacht mit den Sternen, wenn ich so sagen könnte, als der Mensch, der heißet ein Bild der Gottheit. *Gibt es auf Erden ein Maß? Es gibtkeines.*”

sombras da noite com as estrelas, pois ele é a imagem da divindade. Hoelderlin, então, se pergunta: Existe sobre a terra uma medida? Não existe nenhuma, é a sua resposta.

Heidegger, no Seminário de Zollikorn, em 6 de julho de 1965, afirma: “Nem todo medir é necessariamente quantitativo. Sempre que tomo conhecimento de algo como algo, meço-me por relação ao que a coisa é. Esse se medir por relação ao dado é a estrutura fundamental do comportamento humano para com as coisas”.² De acordo com esta perspectiva, boa parte do parágrafo 44 de *Ser e Tempo* se dedica, dentre outras coisas, a defender que leis que servem para avaliar nossas práticas teóricas só existem enquanto o *Dasein* existe. Nesta altura, Heidegger inclusive afirma que as leis de Newton ou o princípio de contradição não eram nem verdadeiros e nem falsos antes do *Dasein*.³

Defendo, no presente texto, que um passo importante no desenvolvimento da filosofia de Wittgenstein, no começo da década de 1930, é o reconhecimento desta estrutura fundamental normativa no comportamento do homem frente às coisas, seguida também de uma recusa de que haja tal coisa como um *Mass* real no mundo. Em outras palavras, defendo que há um passo absolutamente fundamental em seu período intermediário, nomeadamente: a rejeição da existência de sistemas de coordenadas ou medidas inteiramente independentes de práticas humanas na realidade. Esta recusa me parece ser consequência do pleno

2 “Nicht jedes Messen ist hingegen notwendigerweise ein quantitatives Messen. Wenn immer ich etwas als etwas zur Kenntnis nehme, dann messe ich mich dem an, was das Ding ist. Dieses Sich-anmessen an das Gegebene ist die Grundstruktur des menschlichen Verhaltens zu den Dingen.” (GA 89)

3 “Die Gesetze Newtons, der Satz vom Widerspruch, jede Wahrheit überhaupt sind nur solange wahr, als Dasein ist (...) Die Gesetze Newtons waren vor ihm weder wahr noch falsch, kann nicht bedeuten, das Seiende, das sie entdeckend aufzeigen, sei vordem nicht gewesen.” (GA 1, §44c)

reconhecimento da centralidade do papel normativo que estas medidas desempenham em nossa racionalidade e não somente em nossa descrição de fenômenos.

No começo da década de 1930, em sua volta à filosofia, Wittgenstein estava engajado em investigações filosóficas sobre o estatuto fenomenológico da mensuração (Engelmann, 2013; Prado Neto, 2002; Silva, 2013; Cuter, 2009). Dentre outras, uma razão para esta investigação acerca das relações lógicas entre fenômenos parece ser a recusa da semântica realista tractariana que o fazia se comprometer com um tipo de análise lógica que desembocava em proposições elementares logicamente independentes (Silva, 2013).

O problema da exclusão das cores, apontado por Ramsey (1923), impõe revisões gradativas e irrecuperáveis de pontos centrais de sua primeira filosofia. Ora, se um projeto precisa ser revisado constantemente, e cada remendo demanda mais e mais remendos, parece natural que as indagações se desloquem, oportunamente, para o conteúdo próprio dos princípios norteadores e pressupostos filosóficos da tradição que funda este projeto. Com efeito, referencialismo, representacionalismo, atomismo lógico, composicionalismo e a própria visão da lógica, da linguagem e da matemática debitárias de uma harmonia essencial entre mundo e linguagem (Prado Neto, 2002), são todos pontos (criticamente) abandonados ao longo da década de trinta (Engelmann, 2013).

Em sua volta à filosofia, o problema filosófico de Wittgenstein parecia, de fato, ser lógico-fenomenológico: entender o quadro conceitual denso de exclusões e implicações que organizam sistemas de proposições como cores, volume, temperatura, comprimento etc. Afinal em todos estes espaços lógicos, nesta multiplicidade de sistemas de proposições, há o fenômeno lógico de organizações conceituais materiais que permitem inferências da forma: “se um ponto

do campo visual for azul, não é (e não pode ser) vermelho”. Ramsey (1923) havia mostrado para Wittgenstein que estas exclusões ou implicações, baseadas em elementos materiais e conceituais, não poderiam ser redutíveis a uma tautologia formal e à contradição. Depois do reconhecimento deste problema fatal para o *Tractatus*, acredito que não só o estatuto das escalas introduzidas para determinar o fenômeno, mas também a própria possibilidade da introdução de escalas e sistemas de coordenadas se impõem como questões incontornáveis para Wittgenstein.

No começo da década de 1930, a pergunta filosoficamente relevante, em função deste foco no fenômeno da mensuração, se desloca de propriedades empíricas para a própria possibilidade de introdução de escalas para medir, quantificar, classificar e, finalmente, determinar estas propriedades empíricas, fenômenos ubíquos no mundo, mas vagos e fúgidios. Afinal, uma vez que estamos lidando com fenômenos vagos, como poderíamos determiná-los para permitir a linguagem com composicionalidade e sentidos bem determinados?

Ao pensar no estatuto de como estas proposições especiais deveriam ser aplicadas ao nosso campo visual, restringindo algumas combinações como verde e vermelho para um mesmo ponto do campo visual, ou uma mesa tendo três metros e quatro metros de comprimento, ou uma superfície tendo 23 e 25 graus, o foco de investigação se desloca da bipolaridade tractariana para *a possibilidade de correção* presente em toda aplicação de sistemas de coordenadas, conceitos, regras, ou em uma palavra, medidas à realidade. Há um deslocamento importante aqui: no *Tractatus* o interesse está em demarcar internamente à linguagem o terreno do dizível. Em outras palavras, o jovem Wittgenstein estava engajado em determinar um critério para delimitar o campo do dizível desde dentro da linguagem. O objetivo era fixar os limites de legitimidade da linguagem em proposições

que poderiam ser verdadeiras ou falsas, ou melhor, a linguagem legítima deveria ser composta por proposições que *têm que poder* ser verdadeiras e falsas. Esta demanda se explica pelo seu caráter de *Bild*, figuração, imagem do mundo. Com efeito, entender uma proposição era entender suas condições de verdade, suas condições de satisfação impostas ao mundo.

Contudo, no começo da década de 1930, há, no ainda a ser inserido campo pragmático do uso e aplicação do que chamou de regras fenomenológicas ao campo visual, também uma aceção modalmente curiosa: medidas não *devem poder* ser verdadeiras e falsas, como as proposições tractarianas; elas *devem poder* ser aplicadas correta ou incorretamente, ou em outras palavras, medidas não representam, mas *deveriam poder ser* corrigidas. Assim com elas não podem ser estipuladas sozinhas, elas tampouco podem ser aplicadas sozinhas e corrigidas sozinhas.

A partir destas reflexões sobre as práticas e comportamento humano no interior do fenômeno da introdução e aplicação de medidas, acredito que o aspecto social, humano e normativo das medidas se torne um ponto seminal em comum para uma visão de mundo e de racionalidade a ser engajada em um diálogo difícil entre Heidegger e Wittgenstein.

A seção seguinte é uma reação crítica a Giacoia (2013) a respeito da urgência de Heidegger em nosso pensar atual. Acredito que os mesmos motivos que Giacoia usa para defender o pensamento de Heidegger como urgente também servem para mostrar a urgência de Wittgenstein e da relação de ambos os pensadores para nossa contemporaneidade.

Por que aproximar Wittgenstein e Heidegger é urgente para um novo pensar?

Sobre alguma aproximação entre Wittgenstein e Heidegger, infelizmente, pouco se escreve e pouco se pensa. Esta escassez de trabalhos sobre os dois filósofos deveria ser revertida, inclusive no Brasil, com a promoção de um diálogo mais rico entre eles e entre a divisão entre Continentais e Analíticos⁴. O sucesso da aproximação de Davidson dos hermeneutas, de Sellars a Kant, de Brandom a Hegel, mostra que este tipo de diálogo está se tornando mais comum e urgente em nosso tempo. A negligência com a necessidade desta aproximação parte tanto de Wittgensteinianos quanto de Heideggerianos como se nota em Giacoia (2013).

Wittgenstein, ele mesmo, em seus debates com alguns membros do Círculo de Viena, no começo da década de 30, documentados por Waismann, trouxe textos de poetas místicos indianos, Kierkegaard, Tolstoi, e Heidegger para a discussão com o objetivo de rejeitar alguns mal entendimentos de sua primeira obra. Alguns membros do Círculo de Viena a associaram com um forte positivismo motivado pelo espírito cientificista da época. Vale notar, no *Tractatus*, que o que não pode ser dito não é absurdo nem descartado. É, pois, justamente o que tem mais valor e está para fora da linguagem e de um mundo radicalmente contingente, sem sentido e sem finalidade.

Por outro lado, o ataque que Carnap (2004) faz a Heidegger, em seu *Scheinprobleme der Philosophie*, é, por um lado injusto, porque parece sistematicamente criticar sem compreender o projeto Heideggeriano a partir de um entusiasmo acrítico com o papel de ferramentas logico-matemáticas para o filosofar, e, por outro lado, irresponsá-

⁴ Para algumas exceções notáveis, ver Rorty, 1991, Brandom, 2002 e Livinston, 2002 e 2016.

vel, porque educou gerações de filósofos preocupados neste tipo de contenda ideológica desencaminhadora. Heidegger e Wittgenstein, eles mesmos, parecem nunca ter demandado muito esforço para se inserirem seus pensamentos neste tipo de discussão de bastidores da filosofia.

Como ser filósofo e não refletir o seu tempo? Neste sentido, filosofia é sempre contemporânea de si mesma e dos problemas de sua época. Concordo com Heideggerianos que afirmam que devemos pensar, ou melhor, auscultar nossa época. Aliás, não há alternativa; independente de nossas vontades, parece ocioso dizer que somos sempre nossos próprios contemporâneos. Contudo, certamente não é trivial se defender que não há fora de nossa contemporaneidade, uma vez que nossa cultura é *unhintergebar*, ou seja, não abandonamos nossa cultura para falar dela, como não abandonamos a vida para pensá-la ou nossa linguagem para investigá-la. Vida, linguagem e cultura são *unhintergebar*. Assim, Giacoia (2013) cumpre o papel de estimular discussões fascinantes e urgentes em nossa contemporaneidade a partir de Heidegger.

O livro de Giacóia representa uma excelente introdução à filosofia de Heidegger com a elucidação de conceitos-chave tanto da analítica existencial quanto da sua fase madura ao explorar, com competência características, várias noções difíceis de Heidegger a partir de suas fases de pensamento, como *Ueberwindung*, *Verwindung*, *Dasein*, *Auseinadersetzung*, *Zuhandensein*, *Vorhandensein*, *Weltlichkeit*, *Erschlossenheit*, *Mitsein*.

A parte do livro que se pretende original me parece ser de fato o confronto com temas contemporâneos, sobretudo com o desenvolvimento tecnológico em nossa época, enredado em “uma escalada compulsiva, em uma espiral infinita” (Giacoia, 2003, p.10), em um mero estar ocupado com coisas eletrônicas, obsessão pelo domínio da natureza, veloz, mas tedioso, amorfo, mas escandaloso e barulhento.

Uma característica de nossa contemporaneidade é, de fato, esta anunciada e intensa obsessão pelo domínio da natureza, que por sua vez, motiva, por um lado, o “delírio contemporâneo de onipotência (essencialmente moderno)” (11) e, por outro lado, justifica a urgência da introdução de uma nova forma de pensar (10, 13 e 44).

Em sua conclusão, Giacoia, em busca de um pensamento por vir para enfrentar estes problemas, se remete mais uma vez ao porquê é urgente pensar com e a partir de Heidegger. Contudo, nem na introdução e nem na conclusão outro importante pensador, que acompanhou e determinou de perto várias reviravoltas no século XX aparece. Isto é um pecado do livro, acredito. Talvez não só Heidegger seja importante para um novo pensar, mas também a aproximação com outro grande pensador, que não é sequer mencionado em seu livro: Wittgenstein.

No começo da década de 1930, ao defender que entender uma proposição é entender o sistema no qual ela está necessariamente inserida, Wittgenstein ataca o paradigma realista de sentido equivalente ao entendimento de condições de verdade de proposições. Este paradigma semântico realista perde sua centralidade, e, partir disto, o papel inferencial de uma proposição em relação a outra, ou seja, a relação de implicações e exclusões entre proposições atômicas, proibidas no *Tractatus*, ganham, enfim, protagonismo. Afinal, a aplicação de conceitos e regras a nossa percepção sensível *tem que poder* ser corrigida com base nestas relações inferenciais robustas.

O reconhecimento da irredutibilidade de relações materiais às tautologias formais faz par, nesta época, com o reconhecimento de que práticas racionais *deveriam poder* ser corrigidas. Como entender uma proposição, descrever um fato, aplicar um conceito ou uma regra a determinados contextos que estão relacionados com usos e correções de uso em nossas práticas cotidianas? A necessária possibili-

dade de correção, o caráter convencional e social da introdução de medidas (Cuter, 2009), assim como a importância normativa desta introdução, serão tópicos importantes da resposta negativa à pergunta se há medidas no mundo.

O problema não é o poder ser falso tractariano (Silva 2016a e 2016b), mas o poder ser corrigido. Para ter o seu papel tradicional, o significado de uma expressão linguística tem de determinar como pode ser corretamente usada em vários contextos diferentes. Entender ou capturar o sentido de uma proposição, por exemplo, é poder saber, ou em uma palavra, dominar, em nosso cotidiano, a distinção entre usos corretos e usos incorretos. Entender é dominar um procedimento prático no mundo e não ter algum acesso intelectual privilegiado a estruturas eternas radicalmente independentes. Esta visão pragmatista não é restrita ao sentido, significado e ao entendimento, mas se estende também a conteúdos intencionais da mente como acreditar, desejar e intencionar.

Em um sentido importante, este deslocamento do foco da linguagem e do entendimento de intuições intelectuais e representações subjetivas para práticas no mundo, mostra a centralidade da investigação da capacidade especial de alguns seres para convergirem em práticas e em formas de justificação. A cooperação social e o consenso possíveis são decisivos para a racionalidade e não as imagens de uma entidade intelectual radicalmente fora do mundo.

Nós pertencemos a uma comunidade que é ligada pela ciência, educação e valores e não por termos algum acesso privilegiado à realidade ou mesmo alguma estrutura transcendental da cognição em comum.

Vale notar que a partir do problema da exclusão das cores o critério tractariano para a separação de proposições da lógica das proposições empíricas fora solapado. Contudo, no início da década de 1930, há ainda o reconhecimento do estatuto peculiar, mais positivo, do papel que

determinadas proposições desempenham em nosso sistema de proposições, ao se fixarem como regras pelas quais avaliamos nossas práticas, discurso e agência. Não é temerário afirmar que a distinção de valor e fato e norma e descrição sempre ocupou um papel importante nas reflexões de Wittgenstein: desde as tabelas de verdade para criticar os procedimentos de Russell e Frege, passando pela gramática e tabelamento de regras, em sua volta a filosofia, e pelos jogos normativos do começo da década de 30, chegando ao provocativo “merge into another” do *Sobre a Certeza* (Wittgenstein, 1969, § 309).

A ênfase no aspecto social, humano e normativo das medidas é um ponto em comum na visão de mundo de uma nova racionalidade especial, onde há o pleno reconhecimento da finitude de recursos, da limitude radical de nossos esforços teóricos, da contingência dos fundamentos, da constante precariedade de nossas atividades em um mundo sem sentido e finalidade que pode nos tragar, gratuitamente, a qualquer momento. Esta racionalidade a ser montada, exigida, tomada, conquistada pela nossa geração, é um marco em um diálogo difícil entre Heidegger e Wittgenstein. O ponto principal aqui, acredito, é que nossas mentes e razão não são veículos prontos desde sempre, transportando, guardando e manipulando conteúdos intelectuais, mas devem ser vistas como capacidades de seres biológicos precários, mas inteligentes de interagir com outros organismos não mais sofisticados em um mundo muitas vezes inóspito com vários desafios permanentes e mortais. É importante, pois, nos vermos como somos, a saber: seres finitos e biológicos, primatas primitivos, contingentes, históricos, situados e, em certo sentido, largados no mundo, lançados à vida, mas sempre imersos em contextos com inúmeras regras dinâmicas e implícitas. Nesta perspectiva pragmática, nós lidamos com mesas e cadeiras e brincamos com pessoas, antes de perguntar se uma cadeira existe ou o que

é uma pessoa. Seguindo uma tradição kantiana, uma representação não é nunca somente uma cópia, uma imagem, mas é o produto de nossa interação com o mundo externo e com forças ativas de nossas mentes (como o ato de julgar).

Há mais pontos relevantes de proximidades entre Wittgenstein e Heidegger?

É claro que a crise dos fundamentos das ciências, incluindo fundamentos da matemática e da lógica que motivam a emergência de lógicas não-clássicas e abordagens variadas de anti-realismo no século XX, representa também a crise da racionalidade. Isto motiva grandemente a defesa de uma nova noção de razão mais apropriada para nossa finitude humana. Para tanto, deveríamos enfatizar o fator humano, social e histórico no próprio desenvolvimento de nossas atividades científicas, inclusive nas matemáticas, e não entidades não-naturais, fora do espaço e tempo, para às quais nosso único acesso seriam intuições intelectuais especiais de nossa alma imaterial.

Um ponto de comunidade filosoficamente relevante é o movimento de ambos os filósofos em apontar descaminhos da tradição. Algo que era auto evidente em determinadas escolas é abalado por estas críticas. É importante ressaltar, porém, que eles não estão só desenvolvendo novas críticas; Heidegger e Wittgenstein estão solapando pressupostos de escolas, as quais eles curiosamente pertenciam no começo de suas reflexões. Estas escolas fundam e motivam nossa maneira de pensar e agir, orientando nossas pesquisas científicas e filosóficas. Neste horizonte, a discussão crítica de um fetichismo acrítico de nossa época em relação ao sucesso de ciências naturais motiva a recusada recorrente tese cientificista/naturalista de que a filosofia deveria ser como uma ciência natural, ou mesmo que se não

fosse ciência, não teria lá muito valor cognitivo. Acredito que não é exagero dizer que Wittgenstein e Heidegger, em seus estilos peculiares, denunciam a ingenuidade de um entusiasmo juvenil por alguns instrumentos científicos, a lógica matemática inclusive, para tratar de problemas filosóficos mais robustos.

Curiosamente, Heidegger e Wittgenstein nasceram não somente na mesma época, mas no mesmo ano, tiveram grandes orientadores (Husserl e Russell, respectivamente), e devotaram suas primeiras obras, na década de 20, a desenvolver alguns problemas a partir da metodologia de seus *Doktorvaeter* (fenomenologia e análise lógica, respectivamente). Ambos passam por uma *Kehre*, uma ruptura com suas primeiras filosofias presentes em seus primeiros textos publicados. Ambos desafiam a tradição metafísica trazendo para o centro da discussão o que nós já sabemos e sempre soubemos no uso de nossa linguagem ordinária e no tipo de acesso, não-problemático e corriqueiro, que temos aos objetos que nos circundam em nosso cotidiano. O mote filosófico do programa fenomenológico husserliano se aplica bem aos dois pensadores: *Auf die Sachen selbst zuruck-zugehen!* Este lema pode claramente ser visto no desenvolvimento da filosofia de Wittgenstein também, mesmo que com diferenças importantes. A centralidade da linguagem e seus limites e a similitude entre os conceitos entre *Lebenswelt* e *Lebensform* também poderiam ser exploradas.

Há ainda uma outra característica filosoficamente relevante que perpassa boa parte da obra destes dois filósofos radicais, ao recusarmos maiores detalhamentos de estilo e método que fariam a aproximação impossível. Ambos os filósofos parecem defender, que o fundamento das coisas, ele mesmo, não tem fundamento algum. Todo fundamento é radicalmente situado, contextual, humano. O fundamento das coisas é, pois, gratuito e contingente, isto é, poderia ser outro. Há em ambos os filósofos, em meu ver, uma

compreensão mais profunda (e seminal) de sermos apenas criaturas frágeis e primitivas, radicalmente finitas e contingentes, lançadas em um mundo hostil e sem sentido, com trocas contínuas e dinâmicas (e muitas vezes conflituosas, se não mortais) com o meio ambiente e com outros seres lutando por sobrevivência. Tudo em nossa volta, nossas práticas, nosso conhecimento, nosso mundo, deveria refletir esta condição humana.

Aqui poderíamos defender que há um ataque direto ao fundamentalismo filosófico em ambos. Nós não podemos argumentar, em um sentido abrangente, sobre o que é a realidade em sua intimidade e do como pensar em sua essência, porque a investigação, o raciocínio, a formulação de determinados argumentos e teses, já pressupõe certas respostas a estas perguntas, ou mesmo, pressupõe as próprias regras ou práticas regradas que precisariam ser justificadas pelo raciocínio ou pela teoria em questão.

Acredito, entretanto, que ambos os filósofos não interpretam que esta falta de razão última ou justificação definitiva retire do pensar a validade ou legitimidade do pensar e do nosso proceder no mundo. Ao contrário, a falta de fundamento último, mostra como alguns fatores centrais em *nossas* atividades são fundamentos sem fundamentos. Em última análise, o pensar seria uma atividade fundante, mas não fundada.

Neste sentido, Wittgenstein e Heidegger são filósofos que se inserem, peculiarmente, na tradição da morte de Deus, anunciada por Nietzsche. Eles desenvolvem problemas filosóficos a partir da recusa de qualquer elemento transcendente ou metafísico em nossas explicações sobre o fundamento do mundo e de nossas atividades. Se deve levar, assim, a sério o fator radicalmente humano em nossas práticas de dar, receber e demandar justificativas, explicações e razões.

A discussão sobre a possibilidade do não-ser, a temporalidade, a facticidade, a contingência, a finitude, e a falta de fundamento podem ser aproximadas entre os dois autores. Além disso, até mesmo a importante noção heideggeriana de ser como abertura e vazio poderia ser seminalmente usada em pesquisas filosóficas acerca da obra de ambos. Não seria difícil defender, em Wittgenstein, que, assim como em Heidegger, o pensamento racional não reside necessariamente sobre uma racionalidade universal e abstrata, mas sim em uma precária troca entre seres humanos. Em última instância, a racionalidade repousaria sobre fatores que são injustificados e injustificáveis, como a nossa incrível disposição para cooperação, para o reconhecimento recíproco, a nossa particular suscetibilidade à socialização e natural confiança em autoridade. Como aponta Tomasello (2009), nós temos uma espantosa capacidade de nos engajarmos em atividades cooperativas e públicas. Com efeito, com a linguagem podemos descrever coisas, mas também podemos induzir ou provocar um acordo de vontades. Com a linguagem podemos representar e organizar o mundo categorialmente, mas também podemos orar em agradecimento profundo e sussurrar uma canção para ninar um bebê melindroso. Em outras palavras, com a linguagem, além de descrever, podemos modificar nossa disposição e vontades alheias. Temos uma insólita capacidade de influir e coordenar vontades em ambientes de treinamento e educação permitindo o fenômeno cumulativo da cultura e da linguagem.

Lembre-mos que as *Investigações Filosóficas* (IF) são abertas por uma crítica contundente de Wittgenstein à imagem do processo de aprendizado de nomes como descrita por Agostinho, onde a maneira de um treinamento e não de uma explicação, crianças aprendem nomes de coisas. Além disso, tomemos a importância do contexto pedagógico no *Sobre a certeza*. Esta obra derradeira apresenta a assim chamada epistemologia de Wittgenstein. Com frequência,

a discussão se remete à pergunta de como uma criança aprende coisas que permanecem intocáveis ou indubitáveis por sua vida (Wittgenstein, 1969, §144, §233, §374). Ao passo que um plantonista tem muito interesse em entender como um matemático conhece coisas em seus sofisticados cálculos, um pragmatista, feito Wittgenstein, procura entender como uma criança aprende coisas muito simples. Wittgenstein afirma, neste contexto, iluminadoramente, que uma criança deve primeiro poder confiar, antes de duvidar (1969, §160, §480). Aprende-se, pois, juntamente com a linguagem o que permanece e deve permanecer imune à investigação e o que pode e deve ser investigado (1969, §472). Se crianças, em seu processo de introdução em práticas duvidarem, imediata e sistematicamente do que está sendo ensinado, se duvidarem, digamos, hiperbolicamente, elas não serão capazes de aprender alguns jogos de linguagem. (1969, §283). Elas primeiro lidam com o mundo, pegam livros, sentam em cadeiras, sobem em mesas, muito antes de se perguntarem, se se perguntarem algum dia, se existem cadeiras, mesas e livros na realidade. Seria, pois, muito curioso pensarmos que crianças aprendem, por exemplo, a pegar e a brincar com bonecos por meio de conceitos sofisticados ou mesmo de instruções abstratas.

Talvez pudéssemos usar jargão heideggeriano aqui. A criança deve estar aberta, ou ser estimulada a estar aberta, para ser inserida ou introduzida em uma prática em seu *Mitsein* com outros homens. Depois da inserção, depois de instruída, educada, a relação entre a imagem de mundo, termo romântico recorrente em Wittgenstein, e o aprendizado infantil parece ficar evidente na trajetória do indivíduo adulto (1969, §167).

O contexto de educação parece ser paradigmático para Wittgenstein, assim como para a própria metodologia filosófica, qual seja: “Pergunte-se, nestes casos de certeza indubitável, como uma criança as aprende” (SC 581). Curiosa-

mente, a ausência de dúvida em algum ponto é fundamental para o entendimento de nossa lógica e aritmética. Nestas práticas, não precisamos de acordo com o mundo, mas com outros indivíduos de nossa comunidade, ou com a humanidade (SC 156, 281). O ser humano é *Mitmensch*.

Por que ser racional é ter que poder entender regras?

Aqui eu gostaria de retornar ao papel seminal que a noção de *Maßstab* poderia desempenhar na aproximação da filosofia dos de Heidegger e Wittgenstein. Como aponte, a polissemia da palavra é grande. Em diferentes contextos, assume diferentes significados, ou mesmo vários significados em um mesmo contexto. *Maßstab* pode significar critério, norma, régua, regra, escala, coordenada, paradigma, objeto de comparação, medida, modelo etc. Esta noção é discutida dispersamente em diferentes contextos pelos filósofos, mas de maneira espantosamente seminal em consequências filosóficas. Nossos pensadores parecem explorar a incrível polissemia da noção de *Maßstab*, como fio condutor da originalidade e radicalidade em suas obras. Assim, é importante destacar o papel humano e normativo em nossas práticas na fundação desta nova racionalidade da finitude.

No parágrafo 50 de sua IF, Wittgenstein enfatiza a lacuna lógica entre fato e norma para dissolver problemas metafísicos como o da necessidade de simples últimos eternos e indestrutíveis na base de nossa linguagem e de nosso mundo. Wittgenstein aponta ali que a questão da existência necessária destes simples misteriosos deveria ser pensada em analogia com alguma amostra ou regra que é introduzida como um instrumento da linguagem para fazermos descrições. O meio de representação não deveria ser confundido com a representação. Em se tratando do papel normativo

de paradigmas introduzidos como critérios de avaliação, vale destacar que o objeto introduzido nunca é ele mesmo paradigmático, mas sim o seu uso.

Contudo, discutamos, primeiro, algumas teses que podem ser elencadas no desenvolvimento da filosofia de Wittgenstein a partir de 1930. A sua importante fase fenomenológica, descoberta nas últimas décadas (Engelmann, 2013), parece sofrer sérios abalos com a compreensão de Wittgenstein de que não existe uma *Maßstab* natural.

Um sistema de coordenada, uma escala, ou um sistema de medida não é algo estritamente mental e nem físico, apesar de serem objetivos. Contudo, uma pergunta se impõe: como podemos aplicá-los sistematicamente à realidade? Uma alternativa para este dilema é justamente o reconhecimento da natureza social, impessoal e histórica, e para usar Frege, objetiva, mas não real, da introdução destes sistemas em nosso cotidiano. Eles são introduzidos para que possamos avaliar a qualidade das nossas descrições do mundo e de nossas atividades. Uma vez fixadas, estas escalas funcionam como critério. Uma consequência desta reflexão, é que não há nada como um critério subjetivo; mas também não há nada como um critério absoluto. Um prédio não cai porque o sistema métrico foi introduzido por seres humanos; afinal o sistema métrico é objetivo sem ter que ser real.

Este elemento normativo, qual seja, da possibilidade de correção de práticas pode ser o fio condutor para se restaurar a correlação entre racionalidade, lógica e ética, apontadas por alguns, mas não desenvolvidas, e sistematicamente ignoradas por muitos. Todas têm uma relação com obrigação, comprometimento e dever a partir do reconhecimento de normas. Não há uma obrigação real ou natural no mundo. Normas e regras são objetivas e gerais, embora não absolutas ou universais. São estáveis, mas não definitivas. Escalas devem ser estipuladas, introduzidas, estabelecidas.

Reinterpretando a provocação de Hoelderlin neste contexto: o ser humano mora num mundo onde não há medidas independentes de suas próprias práticas.

Entretanto, devemos observar que um convencionalismo não é consequência desta abordagem. Não é que podemos ter quaisquer normas ou regras; elas devem apresentar um sucesso, digamos pragmático, para uma determinada finalidade inserida em uma *Lebensform*. Normas não são convencionais no sentido de serem frutos de um acordo em uma assembleia; elas não são resultado de uma deliberação comum e racional. Elas são convencionais na medida que poderiam ser inteiramente outras e por dependerem da estabilidade de certos acordos e de consensos tácitos e, muitas vezes, injustificáveis em nossas práticas. Não é que tudo valha ou que tudo se siga. Temos objetividade com nossas estipulações. A importância e liberdade do indivíduo decresce na medida em que aumenta o número de participantes de uma prática.

A aceitabilidade de *Maßstaebe* varia de acordo com regularidades sociais em uma comunidade. Os acordos de nossas atividades são enormemente complicados. Este fato claramente também está relacionado com a emergência de figuras de autoridade pública, política, retórica em uma comunidade, seja na figura de pais em núcleos familiares, do educador de jovens em ambientes pedagógicos, de um líder em práticas políticas mais sofisticadas ou de um cientista (ou mago) com grande prestígio em uma comunidade. Em todos estes casos de aprendizado, introdução e aplicação de escalas e medidas, é essencial destacarmos o papel normativo implicado: A aplicação *tem que poder ser* controlada, regulada e, eventualmente, corrigida. Como havia afirmado, o problema aqui não é a possibilidade do falso, mas a possibilidade da correção. Em outras palavras, a possibilidade de eliminar erros no se conformar a regras é a possibilidade da publicidade e racionalidade de nossas práticas. Não

se trata aqui de condições de verdade de enunciados, mas do pleno domínio de condições de assertabilidade, quadros de consequência e incompatibilidades e de aplicações de regras diversas. A cognição não deveria ser tratada como a manipulação de certas representações privadas em uma entidade mental, mas em capacidades e disposições treináveis de certos organismos para se engajar em atividades públicas, comunicáveis e controláveis.

Em um sentido filosoficamente relevante, estas escalas não descrevem nada, mas são usadas para avaliarmos nossas descrições, ou seja, elas não podem ser nem verdadeiras e nem falsas, como apontam Heidegger no parágrafo 44c do *Ser e tempo* e Wittgenstein no parágrafo 215 de *Sobre a Certeza*. As escalas são o critério pelo qual nós avaliamos a verdade ou falsidade de determinados juízos. Assim, um critério é usado para avaliar uma descrição. Para avaliarmos este critério não podemos usá-lo, mas temos que evocar um outro critério. E para avaliarmos este outro critério, um outro deve ser introduzido e assim por diante.

Os critérios não precisam representar nada (nem uma gramática profunda e nem um domínio independente de entidades supranaturais). As divergências radicais entre nossos critérios são sempre possíveis (e em alguns contextos, sempre esperadas). Algumas pessoas consultam oráculos. Outras a física. Não faz sentido tomarmos alguma prática como falsa. Um dançar só é incorreto, se introduzirmos algum objeto de referência. Em muitas práticas, como em dançar com amigos ou brincar com crianças, não nos importariamos em nada com tal intervenção. Contudo, algumas práticas também não podem ser tomadas, dogmaticamente, como incorretas. Algumas práticas talvez sejam incompreensíveis ou exóticas dentro de uma perspectiva. No limite, podemos considerá-las devaneios, mas sobre a nossa perspectiva limitada. (Wittgenstein, 1969, §553; §347; §463; §467).

Podemos avançar mais um pouco nossas especulações, com as seguintes questões: Se adotarmos alguma teoria da verdade por correspondência, teremos que uma descrição corresponde à realidade, se for verdadeira. Contudo, como uma proposição corresponde à realidade? Como se testa a correspondência? Com qual método? Com quais critérios nós verificamos a verdade de um juízo ou este “concordar”, “acordar” com a realidade? O que vai ditar a prioridade de um critério em relação a outro? Em caso de conflito de evidência, como determinamos qual evidência é a mais relevante? O que vai determinar qual é o critério ou a escala mais relevante? Qual medida deve ser aplicada para cada peso? Qual o critério? A adequação aos dados, a simplicidade, a consistência, o poder unificador da explicação, a recusa de elementos *ad hoc*, a computabilidade, a eficiência, a efetividade, a necessidade social de uma época? De fato, se temos mais de uma teoria igualmente plausível e que tiram o mesmo tipo de apoio dos dados disponíveis, então deveremos apelar para virtudes não-empíricas em nossa escolha entre essas teorias, as chamadas “virtudes teóricas”, como simplicidade, beleza e poder explicativo. Isso, no entanto, é visto por muitos filósofos como ilegítimo, dado que não há razões últimas para acreditar que uma teoria mais simples, por exemplo, seja uma melhor candidata a estar mais próxima da verdade do que uma teoria mais complicada.

Aqui um aspecto existencial e também pragmaticamente importante toma lugar: a decisão ou resolução tomada por indivíduos em determinadas práticas (Wittgenstein, 1969, § 641). É importante notar que em um ambiente de conflito temos que, como agentes racionais, fornecer instruções para se testar nossas afirmações. Nestes casos, como em muitos ambientes teóricos, precisamos mais de acordo

com outras pessoas que com fatos (Wittgenstein, 1969, § 281). No limite temos, casos muito especiais de persuasão, como a conversão⁵.

Nós não estabelecemos fatos, mas *nós*, sim, estabelecemos os critérios, ou medidas, pelos quais descrições dos fatos são feitas e, mais importante, avaliadas e eventualmente corrigidas (a partir destes paradigmas estipulados).

Seguindo uma tradição que começa por Kant e passa por alguns românticos, podemos defender que nós somos ligados pelo *Geist*, por este conjunto complicado de normas, regras e instituições em nossa sociedade. Eu quero dizer que a deontologia da obrigação, comprometimento e responsabilidade marca a possibilidade de nosso vínculo e de nossa racionalidade promovendo uma ponte entre lógica e moral, entre discurso e agência. Neste sentido a lógica é, sim, um fenômeno moral porque é a marca de nossa obrigação diante de normas, comprometimento com regras e modulação auto-consciente de nosso comportamento (ou práticas inferenciais). Estes fenômenos lógicos apontam para nossa consciência moral por estarem fundados em um conjunto de autorizações e proibições. O homem antes de ser um ser de teorias é um ser que sente, respeita, se responsabiliza e se compromete com outros.

Neste sentido, a racionalidade da finitude é, fundamentalmente, vínculo e abertura. A necessidade que nos marca não é natural, mas racional. Neste último, o tipo de governo por normas tem que admitir a possibilidade de erros, pois o sujeito que age por normas pode agir mal, pode falhar. Ele tem que poder desobedecer a regras. Isto é essencial na esfera do “dever ser”; o que se é, nas várias circunstâncias, obrigado a crer e a fazer é muito diferente de uma compulsão natural. É preciso dizer que somos caracterizados não somente por estados normativos, mas por atitudes

⁵ Ver Silva 2015.

normativas, isto é, pelo reconhecimento implícito de normas em práticas. Em outras palavras, nós podemos também em nossas práticas tratar as performances como corretas ou incorretas de acordo com várias regras, o que se revela, por exemplo, em nossas avaliações. Estados normativos não podem ser entendidos sem atitudes normativas. A questão básica aqui é distinguir com clareza entre ser submetido a regularidades (processo natural) e ser submetido a normas (processo racional), o que implica estar passível a sanções. Portanto, é crucial aqui a distinção entre uma performance e um estado normativo (entre o que é feito e o que deve ser feito) e a distinção entre um estado normativo e uma atitude normativa.

Não há cognição na mente como um veículo de representações, mas pelo espírito, pela cultura, como meio pelo qual nós nos vinculamos e corrigimos reciprocamente. *Geist* obviamente não está no cérebro, e *não* se identifica com nenhum estado mental ou físico. Relevantemente, precisamos de um ambiente de instrução. Onde uns confiam em outros. E com alguma autoridade em uma espécie de dialética da tomada de consciência e de instauração de objetividade. Você tem que ser reconhecido pelos que você reconhece. Deve haver, pois, um reconhecimento recíproco no núcleo da racionalidade da finitude.

Entretanto, como é que nós podemos corrigir o próprio sistema de correção? Como podemos revisar o próprio sistema que usamos para revisar coisas? Quando nós confiamos em um sistema de medidas para corrigir percepções, cálculo de probabilidade para corrigir expectativas intuitivas, ou raciocínio moral para corrigir impulsos instintivos, estamos respondendo a raciocínios sistemáticos que justificam nossas conclusões. Este raciocínio não tem sua autoridade em nossa estrutura biológica. Sua objetividade não advém da descrição de qualquer estrutura independente, mas de que as regras ou critérios sejam usadas de maneira estável

por alguns indivíduos de uma mesma comunidade. A mera convenção não coage a nada. Precisamos de um sistema com itens normativos como autoridade, obediência, punições, correções de desvios, recompensas e reforço. O tipo de restrição que queremos entender tem que ser de alguma forma internalizada através de processos educacionais complicados. Impossibilidade lógica não deve ser pensada como alguma impossibilidade material, como a de se passar por uma parede, ou biológica, como a de não se voar sem asas. A impossibilidade lógica deve ser pensada como uma impossibilidade moral que constrange desde dentro nossas ações no mundo.

Neste horizonte, é fascinante também nos perguntarmos como autoridades são constituídas? Ambos, pessoas e instituições. Isto certamente é um fenômeno complexo, mas é histórica, social e psicologicamente determinado. Pessoas e instituições se tornam autoridades porque elas sempre acertam? Ou porque elas definem o que é um acerto? Elas são os objetos de referência, porque influenciam as práticas onde critérios (positivos ou negativos) são estabelecidos? Elas são autoridades porque instituem critérios novos ou instituem critérios novos porque são autoridades? Em alguns casos, a própria autoridade, seja ela uma pessoa ou uma instituição, pode virar um critério positivo ou negativo, ou seja, orientar normativamente práticas de muitos.

Aliás, pessoas podem virar instituições. Como Wittgenstein, Heidegger, Hoelderlin. Eles são a medida pela qual nós avaliamos a qualidade de alguns trabalhos e desenvolvimentos teóricos.

Conclusão

Nós somos ligados pelas nossas normas e pelas responsabilidades públicas que assumimos com nosso discurso e nossos atos. Nós somos racionalmente integrados pelos nossos compromissos disciplinados por normas, ou mesmo, pelo reconhecimento e engajamento com normas que disciplinam nosso julgar e agir. Juízos e práticas são atos pelos quais somos responsáveis. Aqui o papel que o uso, o costume e as instituições desempenham nesta concepção normativa da racionalidade é evidente. Estes são todos aspectos ressaltados por Heidegger e Wittgenstein.

As *Maßstaebe* são objetos pelos quais nós avaliamos a qualidade de nossos procedimentos, atividades e descrições. O objeto de comparação não pode, ele mesmo, ser verdadeiro ou falso, mas ele determina como avaliamos coisas como verdadeiras ou falsas. Desvios e/ou contra-exemplos não são falsos, são confusos, incompreensíveis e/ou absurdos (*Unsinn*). No limite, se sistemáticos e constantes, podem ser tomados como indícios de devaneios

Não existe uma medida real no mundo. Espero ter mostrado uma estratégia pela qual se pode promover a aproximação entre Heidegger e Wittgenstein nesta rearticulação da razão pela finitude do ser humano: na precariedade de nossas práticas, fundando a objetividade de nossos juízos e práticas nas normas públicas estáveis, mas não definitivas, de comunidades onde estamos necessariamente inseridos. Somos seres biológicos, limitados, finitos e contingentes em trocas constantes com outros seres lutando por sobrevivência. Neste cenário, a compulsão por dominação tecnológica de um ambiente irregular e hostil parece uma consequência (existencial) inescapável.

Pensar os dois filósofos, Heidegger e Wittgenstein, em conjunto e não isoladamente, como que insularizados em tradições divergentes, a continental e a analítica, é urgente

para a introdução de um novo pensar e para um novo conceito de racionalidade. Ambos, o pensar e a racionalidade, devem ser sensíveis à nossa condição humana e aos desafios da contemporaneidade, sem idealizações desencaminhadoras.⁶

Referências bibliográficas

- Bell, Jeffrey; Cutrofello, Andrew and Livingston, Paul (eds.) (2016), *Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century*, London, Routledge.
- Brandom, Robert (2002), *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard University Press.
- Carnap, Rudolf (2004), *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysik kritische Schriften*, Herausgegeben, eingeleitet und mitAnmerkungenversehen von Thomas Mormann, Hamburg, Meiner.
- Cuter, João Vergílio (2009), “Números e cores”, *Dois Pontos*, vol. 6, no. 1, pp.181-193.
- Engelmann, Mauro (2013), *Wittgenstein’s Philosophical Development: Phenomenology, Grammar, Method and the Anthropological View*, Hampshire, PalgraveMacmillan.
- Giacoaia, Oswaldo (2013), *Heidegger Urgente: introdução a um novo pensar*, São Paulo, Editora Três Estrelas.
- Heidegger, Martin (2002), *Être et Temps*, tradução de François Vezin, Paris, Gallimard.

⁶ Texto apresentado no IV Encontro do Grupo Subjetividade no Pensamento Contemporâneo, em Maceió, em dezembro de 2016, e no III Congresso Internacional da Sociedade Iberoamericana de Estudos Heideggerianos, no Rio de Janeiro, em novembro de 2015. Agradeço, especialmente, a Robson do Reis por questões que desafiaram a minha visão e me encorajaram a escrever o presente trabalho.

- (2009), *Seminários de Zollikon*, edição de Medard Boss, tradução de Gabriella Arnhold e M^a de Fátima de Almeida Prado, Petrópolis, Editora Vozes.
- Hölderlin, Friedrich (1823), *Sämtliche Werke*, Bd. 2, Gedichte nach 1800 Hrsg. von Friedrich Beißner, Stuttgart, Cotta.
- Livingston, P. M. (2003), “*Thinking and Being: Heidegger and Wittgenstein on Machination and Lived-Experience*”, *Inquiry*, vol. 46, no. 3, pp. 324-345.
- (2016), *Wittgenstein Reads Heidegger, Heidegger Reads Wittgenstein: Thinking Language Bounding World*, en Bell, Jeffrey; Cutrofello, Andrew and Livingston, Paul (eds.) (2016), *Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century*, London, Routledge, pp. 222-248.
- Prado Neto, Bento (2003), *Fenomenologia em Wittgenstein: tempo, cor e fírguração*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- Ramsey, Frank (1923), *Notas críticas ao Tractatus*, Trad. Marcos Silva. *Revista Philosophos*, Goiânia, v.17, n. 2, pp. 263-288, jul./dez. 2012
- Rorty, Richard (1991), “Wittgenstein, Heidegger, and the Reification of Language”, *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*, Volume 2, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 50-65.
- Silva, Marcos (2013), “Holismo e Verofuncionalidade: sobre um conflito lógico-filosófico essencial”, *Revista Philosophos*, vol.18, no. 2, pp. 167-200.
- (2015), “Persuasion over conviction: On the role of conversion in logical conflicts between realists and anti-realists”, In Moreno, Arley R., *Wittgenstein e seus aspectos*, Coleção CLE, vol. 39, pp. 143-166, Campinas.
- (2016a), “Two forms of exclusion mean two different negations”, *Philosophical Investigations*, vol. 39, no. 3, DOI: 10.1111/phin.12068.

- (2016b), “On a Philosophical Motivation for Mutilating Truth Tables”, *Nordic Wittgenstein Review*, vol. 5, no. 1, en Anne-Marie Søndergaard Christensen, Martin Gustafsson, YrsaNeuman, pp. 105-126.
- Tomasello, Michael (2009), *The Origins of Human Communication*, Cambridge Mass., MIT Press.
- Wittgenstein, L. (1993), *TractatusLogico-Philosophicus* (Logisch-PhilosophischeAbhandlung), Traduzido por Luiz Henrique Lopes dos Santos, São Paulo, Edusp.
- (1958), *Philosophical Investigations*, trad. G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell.
- (1969), *On Certainty*, trad. G. E. M. Anscombe. Oxford, Basil Blackwell.
- (1984), *Wittgenstein und der Wiener Kreis (1929-1932)*, Werkausgabe Band 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

El ser-obra como medida ontológica según Heidegger

ROBERTO RUBIO¹

En sus estudios ontológicos sobre el arte, Heidegger destaca la tensión entre la experiencia cotidiana, orientada hacia el estar presente ahí delante, y la experiencia del arte, orientada hacia el ser-obra. Heidegger contrapone ambos modos de ser –la presencia y el ser-obra– en cuanto dos medidas, incompatibles entre sí, para la experiencia de lo que es. En este sentido, en la primera versión de la conferencia sobre el origen de la obra de arte afirma: “Esto es precisamente la esencia más propia del ser-obra: que no puede medirse nunca en lo presente ahí delante en cada caso –es decir, en aquello que supuestamente es lo auténticamente real–, sino que constituye más bien la medida de lo ente y no ente” (Heidegger, 1989: 15). En conexión con ello, la experiencia de la obra de arte es caracterizada como “estremecimiento y refutación” de la experiencia cotidiana (Heidegger, 1989: 15).

En el presente trabajo intentaré aclarar la noción de medida utilizada en tal planteamiento. Para ello me concentraré en el siguiente asunto: el marco teórico desde el cual Heidegger estudia el arte no corresponde exactamente a aquel desde el cual había analizado, en *Ser y Tiempo*, la experiencia cotidiana. Mientras en *Ser y Tiempo* se entiende la experiencia cotidiana como una praxis interpretativa situada en el horizonte general de sentido o mundo, en *Del*

¹ Universidad Alberto Hurtado

origen de la obra de arte la experiencia del arte es caracterizada poniendo el foco en el surgimiento de la obra como emergencia del conflicto entre la dimensión de sentido o mundo y la instancia asemántica radical o tierra.² Ello incide en la manera de entender el rol que puede jugar un modo de ser como medida para la experiencia general de lo que es. El nuevo marco teórico impone el desafío de pensar la determinación y la articulación del modo o estilo general de experiencia ya no a partir de estructuras exclusivamente semánticas, sino más bien a partir de estructuras semánticas intervenidas por una instancia asemántica radical.

En virtud de lo anterior, el trabajo de reconstrucción procederá del siguiente modo: en primer lugar, se intentará esclarecer la concepción ontológica de medida desplegada en el contexto de *Ser y Tiempo*. Luego se reconstruirá la concepción de medida presente en los estudios de Heidegger sobre el arte. Para ello atenderemos especialmente a la peculiar noción de figura (*Gestalt*) allí elaborada.

La concepción ontológica de medida en el contexto de *Ser y Tiempo*

Una revisión de la elaboración que Heidegger realiza de las nociones del medir y la medida (*messen, Maß*) en el contexto de *Ser y Tiempo* –particularmente entre la lección de 1925 *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo* y el escrito de 1929 *De la esencia del fundamento*– arroja lo siguiente: si dejamos de lado las referencias al medir en el

² El texto *Ser y Tiempo* se indicará mediante las siglas SZ, para la versión en alemán, y ST, para la versión en español. En las citaciones, se indicará en primer lugar el número de página del texto en alemán y luego, separado por punto y coma, el número de página del texto en español. Si al citar otros textos de Heidegger se indica solamente el número de página correspondiente del texto en alemán, ello significa que la traducción del pasaje pertenece al autor del presente artículo.

sentido corriente (como cuando en *Ser y Tiempo* se analiza la medición habitual del tiempo) y nos concentramos en el uso que Heidegger hace de la noción de medida para elaborar un planteo propio, entonces se observa que Heidegger recurre a dicha noción para tratar principalmente dos asuntos: la comprobación o acreditación de los enunciados y el rol ontológico del mundo en cuanto estructura de significatividad.

Respecto al primer asunto, Heidegger plantea, en cercanía con Husserl, que los enunciados –por ejemplo “la pizarra es negra”– son comportamientos intencionales dirigidos hacia su respectivo correlato. Junto con ello, y ahora tomando distancia de Husserl, Heidegger caracteriza a dicho correlato ya no como “objeto” sino como “ente”. En su peculiar apropiación de la teoría tradicional de la *adaequatio*, Heidegger caracteriza a la comprobación (*Bewährung*) del enunciado como el proceso por el cual el ente correlativo al enunciado aparece como tal. En este sentido, en *Ser y Tiempo* se afirma:

En este mismo (sc. el ente) se juega, por así decir, la comprobación. El ente mismo se muestra tal como él es en sí mismo, es decir, que él es en mismidad tal como el enunciado lo muestra y descubre. (...) Comprobación significa lo siguiente: mostrarse del ente en mismidad.” (SZ: 218; ST: 238-239).³

En coherencia con ello, en la lección de 1929/30 *Los problemas fundamentales de la metafísica*, se afirma que “lo que da la medida al enunciar mostrativo” es “el ente, tal como es” (GA 29/30: 496).

¿Por qué habla aquí Heidegger de “medida” (*Maß*)? La razón es la siguiente: conforme a la noción de adecuación, hay una instancia normativa (un estándar), respecto al cual tiene que ajustarse o adecuarse el enunciado para

³ Ver también GA 21: 99-125.

ser verdadero.⁴ En este sentido, Heidegger hace depender el carácter adecuado o inadecuado del enunciado (*Angemessenheit, Unangemessenheit*) de su ajuste respecto al ente (*Anmessung an das Seiende*).⁵ El ente rige como medida para el enunciado, en tanto que con respecto al ente “se regula la adecuación o inadecuación” del enunciado (GA 29/30: 497). Por cierto, el “medirse”, “ajustarse” o “adecuarse” del enunciado con respecto al ente debe ser entendido aquí en el contexto de una concepción focalizada en la intencionalidad, de modo que se trata del ente mismo (y no de un sustituto), el cual aparece como siendo aquello a lo que remite el enunciado.

El segundo asunto en el cual aparece expresamente la noción de medida es el rol ontológico del mundo como significatividad. En la atribución heideggeriana del carácter de medida al mundo, la noción de medida es utilizada en dos sentidos conectados entre sí. Por una parte, en cuanto delimitación o determinación, en el sentido de que la medida es un límite. Y por otra parte, en cuanto dimensión, en el sentido de que la medida opera como un ámbito o una jurisdicción dentro la cual algo resulta válido. La conexión entre ambas funciones es clara: la dimensión, en cuanto ámbito de inmanencia, determina y delimita lo que pertenece a ella.

Las referencias al mundo como “límite y medida” aparecen expresamente en el tratado sobre la esencia del fundamento (1929),⁶ mientras que la consideración del mundo como dimensión aparece de manera sugerida, aunque no expresa, en la Lección de 1928 *Fundamentos iniciales*

⁴ Ver GA 26: 154 ss.

⁵ Ver GA 29/30: 496 ss.

⁶ Ver GA 9: 143.

metafísicos de la lógica a partir de Leibniz, en el contexto de la recepción de la teoría platónica de las Ideas. Allí sostiene Heidegger:

la *idea tou agathou* (...) es la auténtica determinación que trasciende el conjunto de las Ideas y de ese modo a la vez las organiza en su totalidad: el por-mor-de como *epekeina* sobrepasa las Ideas, las determina precisamente en el trascender y les da la forma de la totalidad, la *koinonía*, la pertenencia (GA 26: 237 ss.).

El pasaje plantea que las Ideas se fundan en un trascender que las organiza como una comunidad de pertenencia. El término *koinonia* remite a la expresión *dynamis koinonias* que aparece en el *Sofista*.⁷ Esta apropiación heideggeriana de Platón, que vincula con violencia interpretativa la doctrina sobre la Idea del Bien con los planteos del *Sofista*, apunta a destacar que el mundo, en cuanto estructura general de significatividad, es una totalidad articulada que rige sobre los elementos que le pertenecen. En otras palabras, señala que el mundo es una dimensión.

Los dos temas mencionados en los que Heidegger incorpora la noción de medida –la comprobación del enunciado y la función ontológica del mundo– aparecen directamente conectados. La estrategia de Heidegger en su elaboración del problema de la verdad del enunciado consiste en hacer derivar el enunciado, entendido como un comportamiento con estructura intencional, de comportamientos

⁷ Considérense las siguientes expresiones platónicas: *dynamis* (...) *koinonias* (*Soph.*, 251 e8) y *koinonias allelon* (...) *dynameos* (*Soph.*, 254 c5) –donde *allelon* refiere a los *megista gene*–. Cabe recordar que Heidegger, en su lección del semestre de verano de 1926, intenta relacionar la noción de *on*, entendida como *tou paschein e dran* (...) *dynamis* (*Soph.*, 248 c4-5) con la noción de *dynamis koinonias* (*Soph.*, 251 e-8, 254 c5), donde *koinonia* puede entenderse como *koinonia ton genon* (cf. GA 22: 282).

intencionales del orden operativo-práctico y en última instancia de la articulación –a nivel antepredicativo– del mundo en cuanto estructura general de significatividad.⁸

Es pertinente señalar aquí que Heidegger, al utilizar la noción de medida, enfatiza la cuestión del carácter vinculante o vincularidad (*Verbindlichkeit*), en el entendido de que lo que funge como medida es vinculante. Así, su estrategia antes mencionada, consistente en hacer derivar la experiencia comprobadora al nivel de los enunciados a partir de la experiencia antepredicativa de mundo, va de la mano con el intento por fundar el carácter vinculante del ente correlativo al enunciado en la vincularidad del mundo. Su tesis en este punto sostiene que el ente correlativo al enunciado aparece con carácter vinculante gracias a un proceso de “transferencia de vincularidad” que consiste en “someterse a lo vinculante”, “dejarse atar”, “conceder” a lo vinculante su carácter (GA 29/30: 497). En este proceso, la comprobación del enunciado en la captación del ente respectivo tendría como condición de posibilidad la experiencia antepredicativa del carácter vinculante del mundo (GA 29/30: 506).⁹ Dicha experiencia es caracterizada en el tratado sobre el origen del fundamento como el “dejar imperar al mundo” (GA 9: 162).¹⁰

El mundo como medida en sentido ontológico

Analicemos la concepción heideggeriana del mundo como medida. Como hemos visto, dicha concepción consiste principalmente en caracterizar al mundo como una dimensión que determina y delimita lo que pertenece a ella. Se

⁸ Cf. GA 21: 135-161; SZ, §§ 33: 44; GA 26: 158-160; GA 29/30: 409-420 y 483-532. Ver también el agudo análisis de Vigo, 2008.

⁹ Ver Vigo, 2008: 165.

¹⁰ Cf GA 26: 247 ss.

trata, para ser más precisos, de una medida en sentido ontológico. Esto significa, en otras palabras, que el mundo es la dimensión que determina todo aquello que es.

Para aclarar esto es preciso considerar el enfoque de *Ser y Tiempo*, el cual encauza interrogaciones ontológicas a través de la fenomenología y la hermenéutica. En efecto, Heidegger recoge de la metafísica tradicional la indagación acerca de determinaciones de ser o determinaciones ontológicas, es decir, aquellas características por las cuales los entes son y son lo que son. Por su parte, intenta desarrollar tal indagación poniéndola en relación con el enfoque fenomenológico, el cual tiene como asunto central el aparecer en la experiencia, su estructura, sus modos y su fundamento. Esta vinculación entre metafísica y fenomenología conduce a dos planteos programáticos fundamentales: primero, la tesis según la cual todo aquello que es, es decir, todo ente, aparece; segundo, la identificación entre la investigación metafísica acerca del ser como determinación fundamental del ente y la investigación por la condición o el fundamento universal de los diversos modos en los que algo puede aparecer en la experiencia. Ahora bien, Heidegger incorpora además otra influencia decisiva, proveniente de la filosofía hermenéutica. Se trata de la orientación hacia procesos básicos de comprensión y de interpretación. A partir de ello, los planteos programáticos antes mencionados obtienen una mayor precisión. Por una parte, se entiende que todo ente, en tanto tal, aparece, y que dicha manifestación consiste en aparecer para la comprensión en y a partir de una totalidad articulada o contexto de sentido. Por otra parte, se entiende a las determinaciones de ser como significaciones que integran un contexto de sentido y prefiguran la aparición significativa de los entes. Conforme a ello, la investigación ontológica, entendida como indagación acerca de las condiciones fundamentales del aparecer

en la experiencia, es comprendida a la vez como una hermenéutica, esto es, como una investigación acerca de procesos de comprensión y de interpretación.

Según el enfoque de *Ser y Tiempo*, las determinaciones ontológicas tienen entonces carácter de *significaciones*. Por su parte, la estructura englobadora que articula tales determinaciones, esto es, el mundo, tiene carácter de *sentido*. El sentido, así entendido, es la forma estructurante y el ámbito estructurado de las determinaciones de ser, en correlación con un proceso fundamental de comprensión o “proyecto primario” (SZ: 324; ST: 341). En otras palabras, se trata de la estructura de comprensibilidad, a la luz de la cual algo puede manifestarse. Así considerado, tiene las características de un horizonte, en la doble acepción tradicional de *confinium y orbis*.¹¹

Las significaciones de ser operantes en el nivel de la praxis cotidiana, esto es, en el nivel primario de análisis de *Ser y Tiempo*, no poseen la estructura de significaciones lógico-lingüísticas. No se trata de conceptos que operan en proposiciones tematizantes, sino de posibilidades prácticas, determinadas a su vez por esquemas de acción e instrumentales. Por su parte, el sentido, con su estructura de horizonte, es primariamente el mundo en cuanto contexto de la praxis habitual. Heidegger lo caracteriza como un existencial o modo de ser del *Dasein*, el cual contiene significaciones prefiguradoras tanto de la manifestación de entes que no son *Dasein* como de la automanifestación del *Dasein*.

¹¹ En la concepción heideggeriana de horizonte, tal como es desarrollada en los años veinte, se destacan tres características: primero, el horizonte es el correlato de un dirigirse, el hacia-dónde de una movilidad con dirección (SZ: 365; ST: 380; GA 24: 378; GA 26: 266). Segundo, el horizonte delimita y abarca –a esto alude la voz griega *horizein*– (GA 26: 269). En tercer lugar, es una totalidad (GA 27: 309). De acuerdo con las dos últimas acepciones, se trata de una totalidad abarcadora, lo cual corresponde a la antigua significación de horizonte como *orbis y confinium*.

En otras palabras, se trata de un polo en las relaciones de mundanidad (entre mundo y *Dasein*) y de intramundanidad (entre mundo y entes que no son *Dasein*).¹²

Ahora bien, para explicar el concepto heideggeriano de mundo no basta con mencionar que se trata del nexo total de las remisiones instrumentales y autoremisiones del *Dasein*. La caracterización del mundo como significatividad quiere decir, en última instancia, que las determinaciones de ser reciben del mundo su formato de sentido. La tesis de fondo es la siguiente: las determinaciones de ser de los entes cuyo modo de ser no es *Dasein*, así como las determinaciones de ser del *Dasein*, están integradas en el mundo y solamente así son significativas. Se trata de la siguiente estructura: el *Dasein* se dirige al mundo –horizonte unitario– en los tres modos de la aperturidad: disposición afectiva, comprensión y discurso. En tanto las determinaciones de ser de los entes están imbricadas en el mundo, ellas están en relación con la aperturidad y, por cierto, de tal manera que otorgan accesibilidad al ente en una triple perspectiva: como dado previamente (perspectiva del tener previo o *Vorhabe*), como inminente (perspectiva del ver previo o *Vorsicht*) y como iniciando actualmente (perspectiva de la anticipación o *Vorgriff*).¹³

¹² La noción del mundo como polo en dos relaciones (hacia *Dasein* y hacia entes intramundanos) no siempre es desarrollada en *Ser y Tiempo* con la debida claridad, lo cual genera ambigüedades y equívocos. Teniendo como trasfondo el contraste metateórico entre la ontología del *Dasein* y la ontología del estar-ahí-delante, Heidegger tiende a equiparar sin más la noción de ente con la de ente intramundano –especialmente el ente que está-ahí-delante– y a contraponerla con la noción de *Dasein*. Al respecto, ver Rubio, 2015.

¹³ Según la interpretación aquí planteada, los tres aspectos que componen la estructura del sentido (*Vorhabe*, *Vorsicht* y *Vorgriff*) son las tres perspectivas fundamentales desde las cuales algo puede aparecer como tal. Según la arquitectura de la analítica existencial, los tres modos de la aperturidad (disposición afectiva, comprensión y discurso) se encuentran en correspondencia con los tres aspectos del sentido, los cuales, a su vez, a través de un proceso de esquematización, resultan articulados en el horizonte unitario de sentido. Este es, en última instancia, un horizonte de temporalización (cf. SZ §69 c). Estos planteos de Hei-

Los planteos de Heidegger en el contexto de *Ser y Tiempo* dan a entender que el mundo, en cuanto horizonte unitario del abrir triplemente estructurado, es un todo homogéneo y autocontenido. Se trata de una dimensión dentro de la cual y solo dentro de la cual es posible que algo aparezca con sentido. En este sentido, en la Lección de 1928, Heidegger afirma: “El ingreso al mundo da la posibilidad de desocultabilidad del ente” (GA 26: 249) En concordancia con ello, Heidegger enfatiza además el carácter prioritario del sentido y de la manifestación significativa, de modo que todo posible contrasentido o sinsentido resulta defectivo y parasitario. En este sentido, en *Ser y Tiempo* se afirma: “Pero tan sólo en la medida en que el *Dasein* está abierto, también está cerrado; y sólo en la medida en que con el *Dasein* ya está siempre descubierto el ente intramundano, semejante ente queda –en cuanto es algo que puede aparecer intramundaneamente– encubierto (oculto) o disimulado” (SZ: 222; ST: 242). Como veremos a continuación, la aproximación de Heidegger a la experiencia de la obra de arte pondrá estos planteamientos en cuestión y conducirá a una reformulación de la noción ontológica de medida.

El ser-obra como medida ontológica

En el enfoque de *Ser y Tiempo* (presente en ese texto y otros relacionados a él), se entiende a las determinaciones de ser como significaciones que integran un contexto de sentido y prefiguran la aparición significativa de los entes. Asimismo, dicho enfoque propone que la pertenencia de tales significaciones al contexto de sentido o mundo consiste en que

degger muestran diversas dificultades, especialmente en lo que respecta al aspecto del sentido que prefigura el aparecer presente del ente. No podemos abordar aquí esos asuntos, que exceden el ámbito de nuestra indagación.

este, en cuanto horizonte esquematizado, otorga a las significaciones el formato por el cual ellas pueden integrarse entre sí y prefigurar la aparición de entes. A partir de esto, el enfoque mencionado explica la configuración de diversos estilos de experiencia del siguiente modo: en la articulación de las significaciones de ser a partir del mundo, un tipo de significación, con su esquema correspondiente, se impone sobre otras. Así, por ejemplo, mientras el estar-a-la mano se impone en la experiencia instrumental cotidiana, el estar-ahí delante se impone en la experiencia científica y en cierto ejercicio de la percepción habitual.

Ahora bien, en la primera versión de la conferencia sobre el origen de la obra de arte, redactada entre 1930 y 1931, se establece que el modo de ser de la obra de arte, es decir, el ser-obra, “constituye (...) la medida de lo ente y no ente” (Heidegger, 1989: 15). En conexión con ello, la experiencia de la obra de arte es caracterizada como “estremecimiento y refutación” de la experiencia cotidiana (Heidegger, 1989: 15).

Pero ¿cómo ha de entenderse la función de medida del ser-obra? No puede entenderse sin más conforme el enfoque de *Ser y Tiempo*, pues la conferencia sobre el origen de la obra de arte, ya desde su primera versión, trae consigo importantes modificaciones respecto a aquel enfoque. En la conferencia se describe el surgimiento de la obra de arte como la emergencia del conflicto entre la dimensión de sentido o mundo y la instancia asemántica radical o tierra. Conforme a ello, la aparición significativa de los entes ocurre a partir de estructuras semánticas intervenidas por una instancia radicalmente asemántica. Veamos esto con mayor detalle.

En la primera versión de su conferencia sobre el origen de la obra de arte, Heidegger sostiene que la esencia del arte es la producción (*Dichtung*) (1989: 17). Esto se mantiene en

las versiones subsiguientes (cf. GA 5: 59 ss.).¹⁴ En el apéndice, caracteriza al arte también como “traer-delante-desde” (*Her-vor-bringen*) (GA 5: 72 ss.), lo cual es una reformulación de la voz *Hervorbringung*, que significa “producción”. Por “producción” no se entiende aquí una actividad con poder causal, externa a la obra de arte, sino el modo de aparecer de esta.

A partir de los estudios de Heidegger sobre el arte es posible extraer un conjunto de características de la producción en cuanto modo de aparecer.¹⁵ La primera de ellas consiste en que el aparecer de la obra es el ingreso a una dimensión manifestativa, a la cual Heidegger llama “lo desoculto” (GA 5: 70; GA 13: 171). La segunda característica consiste en que la obra es captada como tal en su estar en obra (cf. GA 5: 59), y esto significa: en su surgir como obra, es decir, *in statu nascendi*. Esto conecta inmediatamente con la tercera característica, según la cual la dimensión manifestativa entra en vigencia junto con la obra. De acuerdo con esto, al experimentar la obra se experimenta la configuración de un contexto significativo nuevo, acorde a ella, y junto con esto se capta el ofrecimiento sensible de la obra como una irrupción que rompe con el orden habitual y da inicio a una experiencia nueva, inusual (cf. GA 5: 56 ss. y 63). La cuarta característica consiste en que el salir a la luz propio de la obra ocurre en tensión con un contra-movimiento co-originario: junto con el venir a presencia se experimenta un

¹⁴ Ciertamente, el término *Dichtung* puede ser traducido como “poema” o “poesía”. Propongo, sin embargo, traducirlo en un sentido más amplio, conforme al cual significa producción. Mi propuesta se funda en dos razones: en primer lugar, porque Heidegger, en el contexto de su apropiación de la doctrina kantiana del esquematismo trascendental, había utilizado el término *dichtend* en el sentido de “productivo/a” o “productivamente” (cf. Rubio, 2013). En segundo lugar, porque el uso heideggeriano de *Dichtung* conecta con el término griego *poiesis*. Este término ha sido tradicionalmente utilizado en un sentido amplio para indicar producción y en un sentido estrecho para referir al arte poética.

¹⁵ Para un desarrollo más detallado de este punto, ver Rubio, 2017.

movimiento de sustracción ante la captación de presencia, junto con la articulación del contexto de sentido se experimenta la resistencia de la obra a la comprensión. La reformulación de la voz *Hervorbringung* como *Her-vor-bringen* apunta precisamente a indicar la tensión constitutiva en tal modo de aparecer. Heidegger lo describe como un “traer delante” (*vor-bringen*) “en lo desoculto” y “desde” (*her-*) “lo oculto” (GA 5: 70; ver también GA 13: 171).

Por último, el surgimiento de la obra es para Heidegger un proceso que involucra una recepción activa: experimentar la obra en su surgimiento es interactuar con las movi- lidades del venir a manifestación con sentido y presencia sensible, por un lado, y de la resistencia a la comprensión junto con la sustracción frente a la captación de presencia, por otro lado. De acuerdo con esto, captar la obra consiste en experimentar la tensión de manifestación y ocultamiento desde la cual esta surge.¹⁶

Ahora bien, aun cuando la apertura de mundo, esto es, la generación de un horizonte de sentido, sea un momento estructural de la “producción” como esencia del arte, el arte no se agota en ello. La descripción del surgimiento de la dimensión de sentido, entendido como proceso cerrado en sí mismo, se revela insuficiente para explicar el surgimiento

¹⁶ A ello hace referencia la expresión heideggeriana, según la cual el arte consiste en “poner en obra la verdad” (Heidegger, 1989: 16 ss.; GA 5: 21 ss.). “Verdad” es el nombre para la tensión entre la movilidad básica del venir al descubierto y su contramovimiento. Por su parte, la expresión “poner en obra la verdad” tiene dos significados conectados entre sí. Por un lado, significa fijar o estabilizar aquella tensión, “poniéndola” en la obra de arte. Por otro lado, significa efectuar esa tensión, ponerla en marcha. Se trata, para Heidegger, de dos momentos de una misma experiencia. Por una parte, la obra de arte, en su particularidad, aparece como un modo determinado de fijar la tensión entre las movi- lidades de manifestación y ocultamiento. Que la verdad esté “puesta” en la obra quiere decir que la obra aparece de tal modo que quien la capta experimenta las movi- lidades en tensión. Por su parte, tal captar es un “poner en obra”, en la medida en que consiste en dar vigencia a la tensión misma, contribuyendo a su eficacia. En este sentido, Heidegger caracteriza al arte como “creación” (*Schaffen*) y “conser- vación” (*Bewahrung*) a la vez (cf. GA 5: 59).

del ente obra de arte. Heidegger plantea la eficacia de una dimensión asemántica o de ocultamiento, activa en el venir a presencia de la obra de arte. En este sentido se habla de la tensión o combate originario entre “mundo” y “tierra”. Bajo el nombre “tierra”, Heidegger piensa una dimensión no semantizable necesaria para la constitución de sentido y la manifestación de entes. El término remite a la dimensión de un suelo o fondo que cobija y da sustento, permaneciendo en distancia con aquello que él soporta. El término refiere también a la “materia” o *hyle*, pero no en el sentido de las propiedades materiales o sensibles de una cosa. Se trata de la materialidad de la obra, por así decir, pero no como un tipo de propiedad cósmica ni como una instancia del proceso de captación subjetiva, sino en cuanto presencia indisponible del ente manifiesto. Lo que caracteriza a la “tierra” no es la resistencia a la sensación (según el modelo tradicional de materia), sino la opacidad y la resistencia a la comprensión. La expresión “tierra” no apunta a la determinación quiditativa de un determinado tipo de ítems, sino a la caracterización del “desde dónde manifestativo” (Sallis, 2000: 177) para el mundo y los entes. La conjunción entre el carácter opaco e impenetrable, por una parte, y la eficacia en la apertura de mundo concomitante con la aparición del ente, por otra parte, es lo que caracteriza a la “tierra” en el sentido de lo que podríamos llamar la “materia manifestativa”.

Una consecuencia importante de este nuevo planteo consiste en que quedan puestas en cuestión dos tesis principales de la concepción de mundo de *Ser y Tiempo*, a las cuales se hizo referencia en el primer apartado de este trabajo: la tesis según la cual el mundo es una dimensión

autocontenida¹⁷ y la tesis según la cual la dimensión de sentido, más precisamente la relación entre proyección y horizonte de sentido, es originaria.¹⁸¹⁹

Con respecto a la primera tesis, vimos que Heidegger recurre a “la tierra” para aclarar el surgimiento de la obra y la concomitante apertura de mundo. Para Heidegger, la obra de arte es capaz de quebrar el ámbito de sentido habitual e inaugurar su propio contexto gracias a su carácter “terreno”. En este sentido, la obra de arte posee el estatus peculiar de ser un ente que no es *Dasein* ni es un ente intramundano. Su bien toda obra de arte aparece en su mundo, tal aparecer no puede ser explicado exclusivamente a partir de la estructura llamada “mundo”.

Con respecto a la segunda tesis, se puede advertir que la “tierra” posee el estatus de un no-sentido que interviene en la generación de sentido y que por lo tanto no puede ser entendido defectivamente. Frente a la tesis acerca del carácter originario del sentido se impone ahora la afirmación acerca de la intervención co-constitutiva de la dimensión asemántica originaria en el mundo abierto por la obra.

A la luz de lo dicho se vuelve más urgente la pregunta: ¿cómo entender el carácter de medida atribuido al ser-obra de la obra de arte?

En un sentido general, podríamos ofrecerse la siguiente respuesta: Heidegger intenta enfatizar los procesos de des-contextualización y recontextualización que ocurren en la experiencia eficaz de la obra de arte. Para ello recurre a la noción de medida, lo cual es plausible, pues tal modifica-

¹⁷ En otras palabras, la afirmación de que toda acción, evento o cosa resulta comprensible a partir del mundo y que para explicarlos no es necesario recurrir a instancias o ámbitos en principio ajenos al mundo.

¹⁸ Conforme a dicha tesis, toda instancia heterogénea, es decir, toda instancia de no-sentido, resulta defectiva o parasitaria.

¹⁹ Para una reconstrucción más detallada de tales tesis a partir de *Ser y Tiempo*, ver Rubio, 2011.

ción del contexto, esto es, la imposición del contexto artístico por sobre el mundo habitual, puede entenderse como un cambio de parámetros o de medida para la experiencia.

Esta respuesta, sin embargo, no profundiza en los aspectos más complejos del asunto. Destaco a continuación dos de ellos. Primero: no se trata de que el ser-obra sea solamente la medida para la experiencia de la obra (en el sentido en que una determinación ontológica es la medida que determina y prefigura la experiencia del ente respectivo). Se trata más bien de que el ser-obra es la medida para el estilo general de experiencia que se inaugura en la experiencia artística. En otras palabras, el ser-obra determina el mundo que surge junto con la obra. Segundo: a partir de la tesis sobre la intervención de la "tierra" en la constitución del mundo y de sus significaciones ya no es posible entender la dimensión regulatoria de la experiencia como exclusivamente semántica. Los aspectos señalados obligan a repensar el modo como opera la función de medida.

Si bien Heidegger no aborda de manera expresa y sistemática estas dificultades, de todos modos es posible reconstruir algunos desarrollos relevantes al respecto. Me concentraré aquí en uno de ellos, a saber: la elaboración de la noción de figura (*Gestalt*).

Los planteos heideggerianos sobre la figura están motivados por su crítica al enfoque dualista tradicional acerca del arte y representan un intento por pensar el arte más allá del hylemorfismo. Heidegger caracteriza el par conceptual de materia y forma como la polaridad entre lo sensible y lo suprasensible. Esta constituye, a su juicio, la base de una configuración histórico-metafísica a la que denomina "la Estética". En las conocidas descripciones acerca del templo y la estatua se puede advertir que Heidegger intenta encontrar en la figura erguida sobre un fondo indisponible una dinámica de relaciones que aclare lo que tradicionalmente

se caracteriza como “presentación sensible de la Idea”, pero sin reconocer un ser autónomo a la Idea y sin adjudicarle una presencia de segundo orden a la exhibición sensible.

La estrategia de Heidegger consiste en destacar el cruce entre instancias semánticas y asemánticas. Así, la forma es entendida no como un elemento semántico autónomo, sino como figura o configuración (*Gestalt*). La figura es una relación entre lo determinante y lo determinado, y entre la determinación y lo indeterminable. Para ofrecer una descripción más precisa, Heidegger caracteriza a la configuración como la fijación de una rasgadura. Mediante el recurso a la rasgadura, trazo, tajo o surco (*Riss*), intenta mostrar que la configuración o figura es la estabilización de una tensión entre lo que aparece y lo que se sustrae, y a la vez entre lo delimitado y lo que resiste a la delimitación. Así como en un surco se ofrece a la vista lo que ha sido sustraído y es precisamente la sustracción la que permite el destacarse de un contorno o forma, así el destacarse de la obra de arte se basa en una sustracción que concede.

Por cierto, la propuesta de Heidegger no refiere a la tensión entre fondo y figura en la percepción visual, estudiada por la psicología gestáltica. Se trata más bien de una doble tensión entre sentido y presencia: por una parte, entre la presencia sensible que irrumpe y el contexto de sentido que se forma como su fondo, y por otra parte, entre el lucir sensible que se sustrae a la comprensión y la determinación de sentido que allí emerge.

A partir de estos desarrollos de Heidegger es posible responder, al menos en parte, a la pregunta que guía esta exposición. El ser-obra es una determinación de ser que no consiste en una significación acabada y homogénea, sino más bien en una significación naciente, intervenida por elementos e instancias de opacidad y resistencia semántica. No se trata de un ítem que guarde una relación externa con la aparición y presencia sensible del ente (la obra de arte),

sino que es una significación que prefigura la aparición del ente y que a la vez queda modificada en el proceso del venir a presencia de este. Su estatus es precario. Además, el surgimiento del ente y la constitución de su sentido *-in fieri-* ocurren conjuntamente con el precario surgimiento de un contexto unitario de sentido, intervenido él también por instancias asemánticas.

La doble función de medida que habíamos detectado en el enfoque de *Ser y Tiempo* –medida como delimitación y como articulación conjunta (dimensión, *koinonía*)– recibe ahora una peculiar modificación. Antes que ser delimitación en cuanto aplicación de un límite preestablecido, se trata del surgimiento del límite en tensión con lo no delimitable. Y antes que ser la articulación de ítems homogéneos en una totalidad, se trata de un corte o de una interrupción que abre una distancia o diferencia entre instancias heterogéneas y las mantiene en tensión. Este nuevo sentido de medida, sugerido ya en los estudios sobre el arte de los años treinta, será profundizado en la década siguiente mediante reflexiones sobre la dimensión²⁰ y la intersición o diferencia (*Unter-Schied*).²¹ Sobre la base de estas reflexiones y bajo la orientación de sus lecturas de Hölderlin, Heidegger profundizará, durante la década de 1950, en el carácter de medida del arte.²²

Conclusiones

Si bien en *Ser y Tiempo* y los textos relacionados no aparece expresamente una elaboración sistemática de la noción ontológica de medida, los desarrollos allí expuestos ofrecen

²⁰ Cf. GA 55: 170 ss.; GA 11: 130 ss.

²¹ Cf. GA 11: 71 ss.; GA 12: 11, 17, 23, y especialmente GA 73/2: 960.

²² Cf. GA 7: 197-208. Véase al respecto Crowell, 2008: 269-274.

la base para la formulación de los siguientes planteos. Primero: cada significado de ser constituye la medida para la aparición del ente correspondiente; segundo: el mundo es una dimensión, esto es, una totalidad que articula los significados de ser y los determina en su correspondiente función ontológica.

Por su parte, los estudios acerca del arte, si bien mantienen la noción de mundo como articulación de sentido, operan ya desde un nuevo marco teórico, caracterizado por la acentuación de los factores de indisponibilidad y sustracción a la comprensión. Esto trae consigo el cuestionamiento de las convicciones de *Ser y Tiempo* acerca del carácter homogéneo y originario de la dimensión de sentido y junto con ello el cuestionamiento de la manera en que en el marco de *Ser y Tiempo* se concebía, en cuanto actividad de la medida, el operar del mundo y de las significaciones de ser imbricadas en él.

Si nos concentramos en el desarrollo de las nociones de figura (*Gestalt*) y rasgadura (*Riss*), podemos reconstruir, en parte al menos, la elaboración de una nueva noción ontológica de medida. Dicha noción acentúa el estatus naciente y el carácter de tensión de la medida: se trata del surgimiento del límite en tensión con lo no delimitable. Heidegger entiende esto como un corte o una interrupción que abre una distancia o diferencia entre instancias heterogéneas y las mantiene en tensión. Desarrollos posteriores de Heidegger acerca de la dimensión y la diferencia, así como sus reflexiones de los años cincuenta acerca del carácter de medida del arte²³ se apoyan sobre esta nueva noción de medida.

²³ Cf. GA 11, pp. 71 sg., 130 sg., GA 12, pp. 11, 17, 23, GA 7, pp. 197-208.

Referencias bibliográficas

- Crowell, Steven (2008), "Measure-taking: meaning and normativity in Heidegger's philosophy", *Continental Philosophical Review*, núm. 41, pp. 261-276.
- Heidegger, Martin (1989), "Vom Ursprung des Kunstwerks. Erste Ausarbeitung", *Heidegger Studien*, núm. 5, pp. 5-22.
- (1993), *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tubinga.
- (2002), *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- (1977) GA 5, *Holzwege*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
- (2000) GA 7, *Vorträge und Aufsätze*, ed. Friderich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
- (1976) GA 9, *Wegmarken*, ed. Friderich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
- (2006) GA 11, *Identität und Differenz*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
- (1985) GA 12, *Unterwegs zur Sprache*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
- (2002) GA 13, *Aus der Erfahrung des Denkens*, ed. Hermann Heidegger, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
- (1994) GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. Petra Jaeger, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
- (1976) GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, ed. Walter Biemel, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
- (1993) GA 22, *Grundbegriffe der Antiken Philosophie*, ed. Franz Karl Blust, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
- (1975) GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.

- (1990) GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, ed. K. Held, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
 - (1996) GA 27, *Einleitung in die Philosophie*, ed. Otto Saame e Ina Saame-Speidel, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
 - (1983) GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
 - (1993) GA 55, *Heraklit*, ed. Manfred Frings, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
 - (2013) GA 73.2, *Zum Ereignis-Denken*, ed. Peter Trawny, Frankfurt, V. Klostermann Verlag.
- Rubio, Roberto (2011), “La doctrina de la indicación formal a la luz de la crisis del programa de *Ser y Tiempo*”, *Naturaleza Humana*, vol 13, núm. 1, pp. 84-100.
- (2013), “La rehabilitación ontológica de la imagen. Heidegger lector de Kant”, *Ekstasis: Revista de Hermenéutica e Fenomenología*, vol. 2, núm. 2, pp. 163-177.
 - (2015), “La mundaneidad del mundo (§§ 14-24)”, en Ramón Rodríguez (coord.), *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, pp. 89-118.
 - (2017), “La reciente filosofía de la imagen. Análisis crítico del debate actual y consideración de posibles aportes”, *Ideas y Valores*, en prensa.
- Sallis, John (2000), *Force of Imagination. The Sense of the Elemental*, Indiana University Press, Indiana.
- Vigo, Alejandro (2008), “Verdad, libertad y trascendencia”, *Arqueología, aletheología y otros estudios heideggerianos*, Biblos, Buenos Aires, pp. 143-182.

