



## Del componente crítico de la ontología hermenéutica. Reflexiones en torno a la analítica del acontecer del *Dasein*

Luis Periañez Llorente<sup>1</sup>

Recibido: 7 de agosto de 2018 / Aceptado: 4 de diciembre de 2018

**Resumen.** Las críticas contra Martin Heidegger por su supuesto suprahistoricismo o el desarraigo empírico de su ontología fundamental han sido abundantes y de diverso tipo. El presente artículo pretende confrontarlas con el estudio minucioso de la analítica del acontecer del *Dasein*, por cuanto el autor encuentra en ella justo la base teórica de una filosofía consciente de los límites infranqueables de la existencia histórica y de la forma como la realidad empírica articula significados, valores, pautas de comportamiento, narrativas... en definitiva, un sentido. De esta forma encontramos en la analítica del acontecer del *Dasein* el suelo teórico sobre el que cabe pensar el proyecto de una ontología del presente. En favor de esta segunda tesis, se desarrollan algunas reflexiones sobre lo específico de nuestra realidad contemporánea buscando medir el alcance de las tesis heideggerianas. Lo que este artículo halla finalmente es la existencia de un componente crítico inherente a la filosofía heideggeriana, a partir del cual puede comprenderse sin misticismos la idea del Destino.

**Palabras clave:** Ontología hermenéutica; ontología del presente; dispositivo; genealogía; etnografía

### [en] On the critical component of the hermeneutic ontology. Reflections on the analytics of the historizing of *Dasein*

**Abstract.** The critics against Martin Heidegger for his supposed suprahistoricism or his empirical uprooting of his fundamental ontology have been abundant and of various types. The present article aims to confront these critics with a thorough study of the analytics of the historizing of *Dasein*, given that the author finds in it exactly the theoretical basis of a philosophy aware of the insurmountable boundaries of the historical existence and aware of the way in which the empirical reality articulates meaning, value, patterns of behaviour, narratives... and in definite, a sense. In this manner, we find in the analytics of the historizing of *Dasein* the theoretical flooring in which the ontology of the present project should be thought of. In favour of the second thesis, some reflections are developed regarding the specifics of our contemporary reality searching to measure the scope of the heideggerian thesis. What this article situates finally is the existence of an inherent critical component of the heideggerian philosophy from which it can be understood without mysticism the idea of Destiny.

**Keywords:** Hermeneutic ontology; ontology of the present; device (*dispositif*); genealogy; ethnography

**Sumario:** 1. Introducción: ¿Tiene la verdad lugar?; 2. Contra la historia como estética: Iniciar la apropiación de Dilthey desde el conde Yorck; 3. El “ahí” y lo empírico: Una respuesta a Habermas; 4. Historia crítica y actitud hermenéutica: Desmistificación del Destino; 5. Conclusión: Hermenéutica fundamental; 6. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Periañez Llorente, L. (2019) “Del componente crítico de la ontología hermenéutica. Reflexiones en torno a la analítica del acontecer del *Dasein*”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 52, 117-138.

<sup>1</sup> Universidad Complutense de Madrid  
luisperi@ucm.es

## 1. Introducción: ¿Tiene la verdad lugar?

Es tarea de este ensayo breve analizar la historicidad del vivir humano como condición de posibilidad de la ciencia histórica, (así como del resto de comportamientos y modos de acceso a la realidad “historizantes”), tal y como ésta queda caracterizada en los párrafos 72-77 de *Ser y tiempo*<sup>2</sup>, correspondientes al capítulo quinto de la segunda parte de dicha obra. Esta empresa habrá de desbordar tales párrafos por dos motivos. El primero de ellos viene dado por la necesidad imperante de ponerlos en relación con el resto del proyecto de *Ser y tiempo*. La remisión de la analítica de la historicidad a la analítica del ser-en-el-mundo dentro del proyecto de Heidegger es, pues, uno de los motivos por los que nuestro ensayo desbordará los párrafos mencionados. El segundo motivo, en cambio, tiene que ver con la importancia histórica de dichos análisis. Vemos en *Ser y tiempo* algo parecido a un manifiesto: el manifiesto del giro propiamente filosófico de la hermenéutica, aquel que deja a ésta en situación de ostentar pretensiones de filosofía primera. Podría decirse que el análisis existencial del *Dasein* que Heidegger lleva a cabo como paso necesario en la construcción de una ontología fundamental constituye al mismo tiempo una hermenéutica fundamental: la hermenéutica de la facticidad es una hermenéutica fundamental en el sentido de que funda, fundamenta, e incluso consume, el giro filosófico de la hermenéutica. Reconocer la heredad del humano, su acontecer, su capacidad de lenguaje, su tener que escogerse, (en resumidas cuentas, su ser-cuidado, anticiparse-a-sí-mismo-estando-ya-en-el-mundo-en-medio-del-ente-que-comparece-dentro-del-mundo), afecta al modo en que tradicionalmente se había comprendido 1) a sí mismo y 2) a la verdad y su relación con la misma. Es decir, reconocer los resultados de la hermenéutica de la facticidad heideggeriana habrá de afectar al modo en que, posteriormente, hagamos metafísica, pero no sólo eso (y tratar esta afirmación será esencial en el presente ensayo), también afectará al modo en que hagamos antropología, historia, epistemología, teoría literaria, e incluso ética, teoría política, y un sinfín de saberes más. De ahí las palabras de Agamben:

Quando Heidegger sustituye el yo psicosomático por un ser vacío e inesencial que no es otra cosa que sus modos de ser y que sólo alcanza la posibilidad en lo imposible, en todos estos casos hay que tomar en serio el “experimento sin verdad” en el que nos invitan a profundizar. Quien se aventura en ese experimento no arriesga tanto la verdad de sus enunciados como su propio modo de existir, y realiza en el ámbito de su historia subjetiva una mutación antropológica que es, a su manera, no menos decisiva de lo que fue para el primate la liberación de la mano en la posición erecta o para el reptil la transformación de las extremidades delanteras que lo convirtió en pájaro<sup>3</sup>.

Curándonos en salud: no queremos decir que, necesariamente, todo autor posterior deba asumir el todo de las conclusiones de Heidegger o negar, de igual forma, ese todo. Antes bien lo que queremos decir es que es imposible negar por completo tales conclusiones. Como manifiesto de su época (en sentido laxo), *Ser y tiempo* marca un antes y un después, un punto de inflexión – hasta el punto de que en gran medida el

<sup>2</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Trotta, 2012. En adelante, SyT.

<sup>3</sup> Agamben, G. *Bartleby o de la contingencia*, en “*Preferiría no hacerlo*”, Valencia: Pre-textos, 2005, pp. 119-120

después de la metafísica queda caracterizado como una vuelta deconstructiva sobre el antes – y es sobre ese hecho sobre el que querríamos extraer conclusiones al ritmo que analizamos el capítulo quinto de la segunda parte de *Ser y tiempo*.

En este sentido, querríamos recoger algunas notas acerca de las siguientes preguntas, de importancia capital para la epistemología – pero también para la metafísica – tras el giro filosófico-hermenéutico: ¿tiene la verdad lugar?, ¿cuál o cuáles?, preguntas éstas que dependen del descubrimiento del *Dasein* como siendo él mismo, en cuanto que apertura, la verdad (el humano como estando ya desde siempre en la verdad, como abriendo a priori el mundo en cuanto significación y posibilidad para sí).

Avanzando conclusiones, la verdad se mostrará como teniendo lugar, en cuanto que cristalización o concreción no necesariamente material de la existencia del humano: el lugar de la verdad será 1) el mundo pasado en cuanto que mundo humano, mundo que aún guarda un sedimento de sentido capaz de articular en el mismo movimiento la significación de su tiempo y la posibilidad de la apertura al presente como mundo histórico-lingüístico, y 2) la realización efectiva de la relación entre el humano que es-en-el-mundo y aquello que comparece en él posibilitada en cada caso por un horizonte de sentido. La dinámica entre estos dos lugares de la verdad, puesta en juego por Gadamer en el concepto de tradición, como transmisión de prejuicios o sedimento de sentido móvil, es fundamental para la correcta caracterización del papel de la precomprensión para Heidegger, en cuanto que históricamente templada pero nunca temáticamente asimilada. De esta problemática del lugar de la verdad, su historicidad y su dinámica propia, vendrá de la mano el problema de la distancia con respecto al objeto de la hermenéutica en cuanto que actividad epistemológica que vuelve sobre las concreciones materiales de la verdad. ¿Cómo acceder al texto, al clásico, al monumento, al archivo, la marca comercial, el *tweet*? ¿cómo “acceden” ellos a nosotros? ¿son lugares de la verdad dignos de estudio? ¿cómo afecta su distancia con respecto al intérprete a la investigación? ¿es de hecho un problema de grado, o hay diferencias esenciales entre los mentados lugares de la verdad? ¿cómo afectan al todo de las prácticas del humano, en qué consiste su “articular sentido”? ¿qué método usar para el acceso a los mismos? Primeras y tempranas reflexiones sobre estas cuestiones, sobre las encarnaciones de los lugares de la verdad, acompañarán este artículo. Así, queremos poder decir unas palabras acerca de la labor genealógico-arqueológica de Foucault, el análisis del clásico de Gadamer, o el estado contemporáneo de una comprensión guiada subrepticamente por marcas comerciales y la necesidad de producción continua de señales a nivel global, capaz de anular la distancia necesaria entre el viviente y sus prejuicios para operar adecuadamente sobre ellos. Capaz, asimismo, de enturbiar el carácter destinal del *Dasein*.

## **2. Contra la historia como estética: Iniciar la apropiación de Dilthey desde el conde Yorck**

A la altura del párrafo 77 de *Ser y tiempo*, Heidegger recoge parte de la correspondencia entre el conde Yorck y Dilthey, a raíz de la reciente publicación de éste de *Ideas acerca de una psicología analítica y descriptiva*. El fin al que responde esta recopilación y comentario es, a un mismo tiempo, el de orientar la tarea de una

apropiación de las tesis de Dilthey (apropiación a la que hace alusión a lo largo del capítulo quinto de esta segunda sección como constituyendo éste el primer paso en esa dirección), y el de reconocer ya en su obra, como así en el diálogo con el conde, el germen de esta apropiación, sus primeros brotes. Esta apropiación se daría en la forma de un despsicologizar el estudio de lo histórico, lo que para Heidegger equivale a un “ontologizarlo”. Lo fundamental a la hora de comprender esta ontologización sería observar su no-arbitrariedad. La intención de Heidegger sería mostrar – a lo largo de este capítulo, pero también en el arraigo del mismo en la analítica del *Dasein* y la comprobación de los existenciales como modos de temporeización – que la ontologización del proyecto diltheyano respondería a una tensión inherente al mismo proyecto, en la medida en que las tres caras mutuamente imbricadas del mismo (teoría de la ciencia, historia de la ciencia y psicología hermenéutica) buscan lograr una comprensión filosófica de la vida desde la vida misma. Que esta vida sea analizada en el grueso de la investigación de Dilthey a partir de categorías psicológicas – respondiendo a una hermenéutica de lo interno-psicológico desde lo externo-sígnico<sup>4</sup> – no evita que ya el mismo proyecto, las aporías de su método y la especificidad de su objeto, orienten la investigación a su apropiación futura. Así, la correspondencia con el conde Yorck es traída a colación como testimonio de esa tensión que reclama y anuncia su urgente apropiación. Es el camino que lleva desde esta primera tensión hasta su apropiación, y los resultados actuales de la misma, el que pretende ser esbozado en el presente ensayo.

El oponente al que vencer mediante esta resituación de las ciencias sociales en lo específico de la vida (en lo específico de lo primariamente histórico) sería la concepción meramente estética de la historia de la que el predominio de las ciencias naturales sería culpable. Esta concepción “ocular” de la historia que la reduce al reconocimiento atento de “formas” estables que comparar unas con otras bebería de un olvido de lo específicamente histórico y del método que esta especificidad requiere, siendo así que el conde Yorck reclama a Dilthey que sea más radical en su ofensiva contra estas posiciones: jamás deberíamos considerar que Dilthey sostiene una teoría meramente estética de la historia, antes bien su uso de términos como “tipo”, lejos de suponer un paliativo estético de la baja del saber histórico frente al científico-natural, busca extraer para su estudio la historia como complejidad de fuerzas, tensión o ex-tensión.

En busca de lo específico de la vida como objeto de la historia, atendemos a dos de las aseveraciones rescatadas por Heidegger: 1) “El conocimiento parece haber progresado hasta la abolición de sí mismo; el hombre parece haber salido tan lejos de sí, que ya no logra verse a sí mismo”. 2) “Todo saber histórico verdaderamente vivo, y no sólo descriptivo de la vida, tiene el carácter de una crítica”<sup>5</sup>.

En la primera encontramos una caracterización de la situación en que la historia es reducida a paradigmas oculares como un perderse de vista el humano a sí mismo, no tanto en cuanto humano, sino en cuanto que vida. Se muestra que la lógica del progreso, de corte positivista, ha dado a parar en una pérdida del conocimiento del suelo sobre el que se sostiene su legitimidad: el científico natural parece no recordar

<sup>4</sup> Si bien a lo largo de la obra de Dilthey la vida-psíquica o “lo interno” fue acercándose a la idealidad husserliana, ni este desplazamiento consume dicha apropiación, ni se desprende del todo del aspecto psicológico. Cfr. Dilthey, W. *El mundo histórico*, México: Fondo de cultura económica, 1944, pp. 104-105.

<sup>5</sup> SyT p.413

que la separación entre lo físico y lo histórico es una abstracción con carácter instrumental, un comportamiento derivado de la vida en su conocerse a sí misma, y no una independencia “real” de ambos estratos.

En contraposición, la segunda afirmación nos permite deducir que todo saber histórico verdaderamente vivo es un saber que no pierde de vista al humano, que se sitúa sólida y conscientemente sobre el suelo de la mutua pertenencia originaria y que no confunde instrumentalidad con realidad. Asimismo, y esto es importante, todo saber que no pierde de vista al humano es, en cierta medida, un saber crítico. El giro ontológico de la reflexión sobre el que Heidegger llama la atención, esto es, el no derivar un criterio de objetividad de las ciencias naturales, sino indagar en el arraigo existencial de toda ciencia en cuanto modo de ser de lo vivo, reenvía la historia a su carácter crítico: la incidencia de lo histórico sobre el presente, su no-neutralidad en cuanto que concerniente al humano, es lo que se opone en un saber verdaderamente vivo a la vacía recopilación descriptivo-cronológica de hechos, que los presenta deshumanizados y llevados a mera imagen estética, objeto de comparación. Lo fundamental de la historicidad, entonces, es “...el hecho de que la totalidad de lo que nos está psicofísicamente dado no es [ser = estar-ahí de la naturaleza. Nota de Heidegger], sino que, más bien, vive”<sup>6</sup>.

Así pues, hay un arraigo de lo que podamos entender por historia “crítica” en lo que entendamos por vida. Y aquí el movimiento típicamente heideggeriano es el de la desbiologización de la vida, movimiento simultáneo al de su despsicologización. La tensión que Heidegger reconoce en la obra de Dilthey y en su correspondencia con Yorck, en las intuiciones de este último, supone, decíamos, una tendencia a la ontologización. Lo fundamental no es la fisiología de lo vivo ni la vida interna, psicológica, de lo vivo, sino su estructura ontológica: lo vivo como un ente caracterizado por la facticidad, por contraposición a lo intramundano, lo “óntico-ocular”. Tal es el “experimento sin verdad” al que hacíamos alusión en la introducción.

El análisis de Heidegger de la historicidad depende, como decíamos, de su análisis de la vida fáctica, y de la determinación de su situacionalidad hermenéutica. Sin embargo, la identidad de principio entre vida fáctica y situación hermenéutica, que queda señalada por la facticidad en cuanto existencial, instaura un círculo, figura cuyo valor y cuyo carácter no falaz Heidegger no cesa de ensalzar: el círculo hermenéutico como dinamismo propio del sentido carece de las connotaciones peyorativas de la tradición lógico-filosófica<sup>7</sup>. El ser-en-el-mundo como ser siempre en una situación cuyas posibilidades, conscientes o no, son susceptibles de ser actualizadas y vienen determinadas inexorablemente por la situación concreta (por el campo pragmático que, desde su historia y su materialidad, queda abierto en ella), y el tener-querer como la imposibilidad de no actualizar ninguna, definen la apropiación de la situación hermenéutica como posibilidad existencial igualmente situada. Asimismo, la analítica de la aperturidad muestra la cara ontológico-epistémica de esta misma facticidad. El mundo, abierto en cada caso concreto como significado y posibilidad de acción mostraría la primacía de la cotidianidad en el día a día, del actuar irreflexivo inmediato, frente a la teoría como supuesta actitud natural del pensamiento, y la apropiación de la situacionalidad hermenéutica, su tematización, realiza de igual manera el círculo de la comprensión.

---

<sup>6</sup> SyT p.414

<sup>7</sup> Cf. SyT, pp. 330-331

La situación hermenéutica, pues, como determinación insuperable de la acción y del comprender constituye más bien algo que se es, que algo en lo que se está<sup>8</sup>. Ahora bien, ¿en qué sentido depende el análisis de la historicidad del análisis de la situación hermenéutica y, más aún, del estudio de su temporeidad específica? En el sentido de que la historicidad es la consistencia del círculo hermenéutico recién comentado. Es la consistencia del movimiento específico de la vida fáctica en su cara ontológico-existencial, así como en su cara ontológico-epistémica, en su remitir siempre a instancias positivas y a la forma en que éstas articulan sentido, la que está en juego en el análisis heideggeriano de la historicidad, y no una suprahistoria, como pretende Habermas en el prólogo a la obra de V. Farías *Heidegger et le Nazisme*<sup>9</sup>.

Que la historicidad se define siempre por relación a la vida fáctica, al *Dasein*, y que por lo tanto éste es lo primariamente histórico, siendo así el objeto arqueológico, el archivo, los documentos, los monumentos, e incluso la naturaleza, sólo secundariamente históricos<sup>10</sup>, es algo que el lector de *Ser y tiempo* que ha acompañado el argumento de Heidegger durante setenta y dos párrafos puede adivinar.

Lo estudiado en las ciencias humanas sólo lo será en la medida en que son referidas al objeto primero de las mismas, el humano<sup>11</sup>. Y eso, mientras se tenga en cuenta una principal característica del humano en cuanto vida fáctica: en su actitud normal, primaria y cotidiana, es intencional sin ser objetivante<sup>12</sup>, ergo ni él mismo ni lo secundariamente histórico pueden ser objetivados más que como ficción instrumental, cuyo valor real habría de ser estudiado. Esta intencionalidad no objetivante originaria del *Dasein* en cuanto que sólo es como ser-en-el-mundo torna, a priori, histórico el mundo<sup>13</sup>.

Sin embargo, el método propuesto para *Ser y tiempo*, la fenomenología revisada del autor como fenomenología hermenéutica, exige que este arraigo de lo histórico en el *Dasein*, y con él el mundo abierto como mundo histórico, salgan a la luz desde la forma vaga y ambigua en que cotidianamente comprendemos qué es lo histórico. Atender fielmente a la precomprensión que nos guía en cuanto a la aceptación común de qué es la historia y cuándo algo le concierne mostrará, pues, al *Dasein* como el elemento común capaz de dotar de cierta unidad las entrecortadas y nebulosas afirmaciones de la opinión popular. Así, el análisis de Heidegger del término “historia” en y desde su ambigüedad se desarrolla en el párrafo 73 de la siguiente manera: 1) de inicio, la historia se nos da como “realidad histórica” y como ciencia

<sup>8</sup> “Entre situación hermenéutica y vida fáctica hay una identidad de principio vacía aún, necesitada de concreción, pero real: la situación hermenéutica es una forma de expresar, respecto del conocimiento, algo de la propia condición ontológica de la facticidad”. Rodríguez, R. *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid: Tecnos, 1997, p. 112

<sup>9</sup> Ramón Rodríguez se ha ocupado de esto en *La ontología y las voces de la época* (en F. Duque (ed.) *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona: ediciones del Serbal, 1991). Nosotros mismos le dedicaremos también una sección más adelante a comentar los argumentos de Habermas en relación a lo que llamamos la “positividad” de la situación hermenéutica.

<sup>10</sup> Cf. SyT, p.395.

<sup>11</sup> Cf. Dilthey, W. *El mundo histórico*, op. cit. p.100. Así como Heidegger requiere un análisis más profundo de la forma en que se enraizan las ciencias del espíritu en lo humano, Dilthey tampoco se conforma con la mera referencia al género: habría que buscar el tipo específico de relación, pues “también la fisiología se refiere al humano y no por ello es una ciencia del espíritu” (p. 102). En Dilthey, decíamos, este tipo de relación sería la de autognosis que “marcha de fuera hacia dentro” (p. 103). Podríamos considerar que la analítica de la historicidad propuesta por Heidegger trata de determinar ese tipo específico de relación como relación ontológica.

<sup>12</sup> Rodríguez, R. *La transformación hermenéutica de la fenomenología...* op. cit. p.105

<sup>13</sup> SyT, p.401

de esta realidad. 2) En esta primera acepción, prima la realidad en cuanto “pasada”, es decir, en cuanto que ya no está-ahí o ya no causa efectos en el presente. Sin embargo, 3) también encontramos la significación opuesta: historia como antigüedad operante, inexorable, como algo que, desde el pasado, nos determina. En cualquiera de los dos sentidos 4) la historia como pasado sólo es comprensible por su referencia al presente, ya sea en la forma de una operatividad o en la de una ausencia de ésta. Al mismo tiempo, 5) la historia es algo que se hace: en la línea del tiempo, “hacer historia” es un marcar un antes y un después, un instaurar esa operatividad o moldear un mundo futuro. Así, 6) hay un encadenamiento de pasado, presente y futuro, que nos lleva a comprender también “historia” como 7) la totalidad de lo acontecido a los hombres en cuanto región contrapuesta a “naturaleza”. Por último, 8) se considera “histórico” a lo transmitido en la historia en cuanto tal. Se extraen de este desglose cuatro acepciones básicas, que resumidas unitariamente por Heidegger, muestran que “[h]istoria es el específico acontecer en el tiempo del *Dasein* existente, de tal manera que se considera como historia en sentido eminente el acontecer “ya pasado” y a la vez “transmitido” y siempre actuante en el convivir”<sup>14</sup>.

El análisis parece, pues, indicar que la historia pertenece, efectivamente, al ser del *Dasein*. Se torna necesaria, entonces, para la analítica existencial de la historicidad del *Dasein*, siendo la temporeidad el sentido del ser del *Dasein*, remitir la comprensión de lo primariamente histórico (él mismo) y de lo secundariamente histórico (lo mundi-histórico) a los éxtasis tempóreos. La explicitación de ese arraigo de la historicidad-primaria y la historicidad-secundaria en los modos de temporeización de la temporeidad permitirá comprender el carácter “crítico” de la historia en sentido propio. Exponerlo, por otro lado, será la tarea de las siguientes secciones. Antes queríamos profundizar un poco más en la despsicologización que, en la radicalización heideggeriana de las intuiciones del conde Yorck, ha resituado el fundamento de las ciencias sociales, especialmente de la historia, en la estructura ontológica del *Dasein*, en lugar de en su psique o en la interioridad de la vida. En el fondo, lo que Heidegger está defendiendo desde un inicio es que esa petición del conde Yorck de categorías nuevas capaces de llevar a la comprensión – por precaria que fuese – a la vida misma, y con este movimiento lograr, a su vez, una transformación existencial, un vivir íntegro crítico con, y consciente de, los prejuicios de la “conciencia pública”<sup>15</sup>, (esa petición, decíamos) sólo puede satisfacerse al hilo de la pregunta por el sentido del ser. En el orden adecuado, que es el contrario al que en este ensayo estamos llevando, la historicidad no lleva a la pregunta por el sentido del ser, sino que es esta pregunta la que, por sus imperativos propios, exige una analítica del *Dasein* que acabase por mostrar su historicidad y su poder-ser-íntegro, desde categorías extraídas exhaustivamente – arrancadas – de su cotidianidad mediante el método fenomenológico.

Esta resituación, decíamos, permite solventar algunas de las más hirientes aporías de la teoría de Dilthey. Con razón se le acusó en su día de, tras eliminar el recurso a instancia metafísica alguna en la búsqueda de la legitimidad y el fundamento de las ciencias sociales, caer en posiciones metafísicas contrarias a los presupuestos básicos de su teoría: la posibilidad de “observar” la ley que rige la producción de las distintas acepciones del mundo en la historia presuponía salir en cierta medida

<sup>14</sup> SyT, p.393

<sup>15</sup> SyT, p.415

de los límites histórico-concretos insuperables que definen de inicio a esa vida no metafísica. Si son las determinaciones histórico-concretas de la vida humana en cada una de sus épocas, visibles en la experiencia, la lengua y la historia, las que generan cada acepción de mundo, el proyecto de una autognosis de la ley invariable de producción de estas acepciones desde una de ellas peca de requerir una posición suprahistórica, un conocimiento capaz de trascender los límites concretos de su acepción de mundo. La universalidad de su pretensión encuentra entonces dos obstáculos: en primer lugar, el ser buscada en la forma de una invariabilidad, y, en segundo lugar, el apoyarse en planteamientos psicológicos, sobre todo en cuanto que la comprensión siempre chocará con el carácter interno, inverificable<sup>16</sup>, de éste. En cambio, si la legitimidad de las ciencias del espíritu pasa a ser buscada en el peculiar modo de ser de lo humano, estos dos obstáculos se superan: deja de requerirse una invariabilidad, y la comprensión atenderá a lo específico de la intencionalidad del humano, no en cuanto psicológico, sino en cuanto que ser-en-el-mundo.

\*\*\*

En unas páginas esenciales del capítulo noveno de *Verdad y método*<sup>17</sup>, Gadamer reivindica el valor normativo del concepto de lo clásico. El sentido en que pretende reivindicar dicho valor se corresponde con la crítica mordaz del conde Yorck al interés mostrado por el pueblo por los datos “biográficos”, bagatelas de las que habría que mantenerse más bien lejos:

Tan superficial estilo como el que ahora he examinado críticamente, viene a parar, por último, en un gran signo de interrogación, y queda cubierto de vergüenza ante las grandes realidades que son Homero, Platón, el Nuevo Testamento. Todo lo efectivamente real se convierte en espectro cuando se lo considera como ‘cosa en sí’, cuando no se lo vive<sup>18</sup>.

Vivirlo, en el fondo, parece aquí una opción. Esto no queda tan claro en el texto de Gadamer, que hace referencia, como decíamos, a esta misma realidad. El clásico es un concepto de las ciencias del espíritu cuyo valor habría que restituir, ante todo, por su componente normativo. Es la forma en que el mundo histórico al que pertenece habla en el interior del texto, no en cuanto independiente, sino en cuanto concerniendo directamente al presente, lo que lo dota de dignidad propia. En la caracterización que hace Gadamer del concepto de lo clásico es patente el paso por la escuela heideggeriana. El extenderse propio de lo histórico lleva a plantear en qué medida aquello que reconocemos en el clásico, su articular en sí el sentido del presente como posibilitado por el mundo histórico que late en él (es decir, su ser un lugar de la verdad), se halla operando en toda comprensión: se comienza a esbozar la fusión horizontal como condición de posibilidad de toda realización hermenéutica. El presente es, en cierto sentido, deudor de sus clásicos. Y esto basta, ¿qué excusa más podríamos necesitar para rehabilitar lo clásico como concepto para las ciencias del espíritu?

Sin embargo, cabe la duda de si “vivir” lo clásico es una opción que hay que

<sup>16</sup> Cfr. Ricoeur, P. *Del texto a la acción*, México: Fondo de cultura económica, 2002, p.7

<sup>17</sup> Cfr Gadamer, H-G. *Verdad y método*, Salamanca: Ediciones Sigueme, 2012, pp. 353-360

<sup>18</sup> SyT, p.413



escoger, si una sociedad quizá no puede decidir cuáles son sus clásicos pero sí si tiene clásicos. Cabe, pues, dudar acerca de si el componente normativo latente en lo clásico ha de ser llamado a efecto voluntariamente. Nadie duda de que la labor hermenéutica requiere tiempo y esfuerzo, y que como tal el reconocimiento de cuáles son los elementos normativos presentes cada vez en cada clásico son una labor en la que la voluntad del intérprete, su persistencia y su resistencia, son fundamentales. No es eso lo que aquí se plantea. Lo que aquí se plantea es si puede darse el caso de una sociedad para la que Homero no sea un clásico. Lo que aquí se plantea es si vivirlo como comunidad es condición de posibilidad para que el componente normativo norme, de hecho, el presente.

Gadamer dice, reformulando a Hegel, que lo clásico es clásico porque se significa e interpreta a sí mismo. Hasta este siglo quizá esto no era susceptible de ser puesto en duda. *El Quijote* seguía siendo un motor de autointerpretación a finales del siglo pasado español, no hablemos de sus inicios. Así, el clásico podía ser tomado sin tapujos como ejemplo paradigmático de la forma en que la tradición, en este caso tradición fijada por escrito, promovía desde su positividad la comprensión que el presente tiene de sí y de lo por venir: lo clásico en cuanto normativo formaba parte de las condiciones de posibilidad del comprender en cuanto que históricamente enraizado. Sin embargo, su validez universal como ejemplo depende de la importancia que demos a la aseveración del conde Yorck. Y vista la situación actual, hemos de darle mucha. Al menos cabe pensar que lo clásico como concepto efectivamente normativo, si bien no ha perdido su normatividad, sí ha perdido su objeto predilecto de referencia, aquel que la generación de Gadamer se negaría a perder: las grandes obras de la historia. Lo clásico como lo que “se ha destacado a diferencia de los tiempos cambiantes y sus efímeros gustos”<sup>19</sup>, “conservación en la ruina del tiempo”<sup>20</sup>, parece perder su fuerza propia y pasar a ser “lo que hemos querido destacar”, “lo que hemos querido conservar”. Hoy día está en boca de todos hablar de las películas de culto como “clásicos”, y esto sí que no es una bagatela a la que, con espíritu elitista, no prestar atención. Y es que, creemos, el componente normativo que hace de lo clásico un concepto fundamental, herramienta digna, de las ciencias humanas, se mantiene aun cuando lo clásico no sea ya tanto el *Ulises* de James Joyce como el *Pulp fiction* de Tarantino. Un tipo humano reconocible – en cierto grado, en todos los que compartimos generación actual – es el agente Dinozzo, de la serie de televisión *NAVY: Investigación criminal*. El personaje al que hacemos alusión de esta serie policiaca, interpretado por Michael Weatherly, asimila cada situación – romántica, humorística, cotidiana, criminal – a una película de culto, y se extraña cuando algún compañero no conoce un clásico, tanto como se alegra cuando logra mantener una conversación sobre alguna de tales películas. Se comprende a sí mismo desde los clásicos. Vive, en definitiva, los clásicos.

El potencial de diagnóstico, sin embargo, de esta intuición, debería medirse por cuanto creo que de su acierto se derivaría una pérdida generalizada de la conciencia de la historia efectual o, peor, una pérdida efectiva de efectos de la historia sobre la conciencia y la comprensión. El círculo hermenéutico, por supuesto, no se ha suprimido, sólo ha reducido su amplitud.

---

<sup>19</sup> Gadamer, H-G. *Verdad y método*, op. cit. p. 357

<sup>20</sup> Op. cit. p. 359

En cierta medida, lo más triste no es que después de veintisiete siglos de gran valor normativo de la *Odisea*, de ser ésta (no digamos que ya no es un clásico en ningún sentido) un clásico de primer nivel, lo clásico de primer nivel sean ahora películas con treinta, cinco o cincuenta años de antigüedad, sino que, ante la realidad que asoma, en la que la distancia de los elementos configuradores de la realidad presente parece tan nimia que casi imposibilita la reflexión pausada, tenemos que dar gracias de aún poder considerar clásico a algo.

### 3. El “ahí” y lo empírico: Una respuesta a Habermas

En *Identidades nacionales y postnacionales* encontramos un escrito de Habermas, aparecido en primer lugar como prólogo de *Heidegger et le Nazisme*, de V. Farías<sup>21</sup>. En ese escrito, de título *Heidegger: obra y visión del mundo. Contribución a la controversia sobre Heidegger desde una perspectiva alemana*, se erige una crítica que se ha hecho recurrente al análisis de la historicidad que estamos exponiendo en el presente ensayo. Esta crítica vendría a decir que la ontología fundamental, por el nivel de abstracción que plantea, cae inexorablemente en el planteamiento de estructuras suprahistóricas, mostradas a partir de categorías y análisis que, además, son calificables, por un lado, de elitistas, y por otro, de místicos. Lo mismo acerca del acomodamiento de esas categorías en un léxico propiamente nazi, dependiente, pues, de la situación histórica en la que fue concebida la obra. Si bien analizar a fondo la última de estas críticas se saldría por completo de los límites planteados para este estudio, responder a la primera no sólo parece pertinente, sino que nos posibilita un hilo desde el cual dar explicación a la positividad del círculo hermenéutico. Es decir, podremos considerar suficientemente explicado el círculo hermenéutico cuando no quepa duda de que la crítica de Habermas respecto a una supuesta suprahistoria planteada por Heidegger es, en el fondo, injustificada. De cara a este fin, transcribiremos a continuación algunas de sus más duras líneas para confrontarlas con una lectura atenta de *Ser y tiempo*, centrándonos en la relación que se establece entre la trama de la vida, el “entre” del extenderse, y el hoy, y el carácter crítico de toda historia en sentido propio. Expuesto esto, quizá incluso podamos romper una lanza en favor del uso léxico de Heidegger por cuanto la explicitación de la carga teórica de sus elecciones terminológicas, en el contexto de esta trama argumental, debería impedir una lectura “bélico-mística” de palabras como “destino” o “destino común”.

Estas líneas serían:

1. “Heidegger, al centrar su atención en una presunta constitución invariable del *Dasein*, se cerró de antemano el camino para pasar de la historicidad a la historia real”.
2. “La historia concreta no era para él sino un acontecer meramente óntico, el contexto de la vida social una dimensión de inautenticidad, la verdad proposicional un fenómeno derivado y la moralidad sólo un sinónimo de valores cosificados”.
3. “La ontología de la existencia, que Heidegger desarrolla en esta obra, permanecía todavía atendida hasta tal punto al planteamiento trascendental, que las estructuras que en ella se ponen al descubierto hubieron de ser atribuidas al *Dasein* en general,

<sup>21</sup> Farías, V. *Heidegger y el nazismo*, Barcelona: El Aleph, 1989

es decir, que esas estructuras siguieron manteniendo un carácter suprahistórico. Heidegger no había podido, pues, dar satisfacción a su propia pretensión de una temporalización radical de los conceptos básicos de la metafísica”.

4. “El pensamiento plasmado en la ontología existencial pretende ascender a un ámbito originario, sublime, previo, sustraído a todo carácter empírico (y, en definitiva, también a todo carácter argumentativo)”<sup>22</sup>.

Se le imputa a Heidegger, pues, un planteamiento suprahistórico. Sin embargo, creemos que eso implica no comprender a fondo la diferencia ontológica. Un planteamiento suprahistórico se daría allí donde la teoría sobrevolase la historia, la trascendiese en algún sentido, o poseyese, como mínimo, una independencia irrenunciable con respecto a ésta. Sin embargo, buscar la estructura ontológica de la historicidad no plantea instancia alguna independiente de la historia, sino que le da suelo teórico, expresa ésta en su inmanente conexión con el ente primariamente histórico, el *Dasein*. Dar expresión a la inmanente conexión de la historia con la historicidad es dar expresión a la imposibilidad de una suprahistoria, por mucho que esta expresión sea una expresión teórica. Ni la constitución propia del ente que es primariamente histórico, ni el recorrido argumental planteado por Heidegger en los párrafos 72-77, así como en el curso del 23<sup>23</sup>, nos permite hablar de una concepción suprahistórica. Ni siquiera, creemos, sería justo hablar de una ausencia de pretensión suprahistórica y un colarse de ésta, pese a ello, en los intersticios de un planteamiento demasiado débil, abstracto y ontológico.

En primer lugar, el *Dasein* como ente que es su ahí, muestra la copertenencia del mundo y el humano<sup>24</sup>. La idea del *Dasein* muestra la impureza inherente a éste, su estar siempre en interpretaciones: él es su comprensión – mediana y vaga en la mayoría de los casos – del mundo. Y esto quiere decir que el mundo que en cada caso es su ahí no es un mundo objetivo independiente, sino un entramado significativo, normativo, que hace de mi estar en él un ser-en-él<sup>25</sup>, un habitarlo. Al mismo tiempo, su significatividad no viene dada por completo por el humano que es-en-él, no supone una “inyección” unilateral de sentido: el mundo no es para mí lo que yo quiero que sea, sino que es, en todo caso, un mundo heredado, que en su significatividad me hace a mí significativo. La mutua imbricación implica una mutua determinación de la significatividad, y así, al “hoy” que le es consustancial al “estar siempre en una interpretación”, le es inherente el mismo extenderse que al *Dasein*. La historicidad del *Dasein* es la historicidad del hoy porque el *Dasein* es su hoy. En definitiva: el mundo en el que nacemos, desde su materialidad, la materialidad cuyo significado ha sido gestado en otras ex-sistencias y transmitido en su positividad (como lenguaje, sí, pero también como monumentos, instituciones, dispositivos al fin y al cabo) es la condición de posibilidad inmanente de nuestra comprensión, y con ésta de la historia, tanto en sentido propio, como recuperación, acogida y asunción de las posibilidades que éste abre en cuanto histórico, como de la mera historiografía impropia. Esto es lo que se expresa en la historicidad del ente que es

<sup>22</sup> Habermas, J. *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid: Tecnos, 2007, respectivamente, pp. 28, 30,33 y 34.

<sup>23</sup> Cf. Heidegger, M. *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza, 2008.

<sup>24</sup> “Sólo hay un ‘sentirse’ como relación consigo mismo como fuera”. Nancy, J-L. *Corpus*, Madrid: Arena libros, 2003, p. 97

<sup>25</sup> Rodríguez, R. *La transformación hermenéutica de la fenomenología...* op. cit. p. 191

su ahí: la situacionalidad hermenéutica hace remitir al humano en todo momento a la positividad de lo histórico-concreto; esta transmisión de la existencia a sí misma se daría siempre, así, en el plano de lo empírico cuya supuesta falta acentúa Habermas. Se cancela, pues, a priori, la posibilidad de cualquier talante suprahistórico, antes bien al contrario: se está dando fundamento teórico al necesario arraigo de todo lo humano en lo empírico.

Las exigencias metodológicas de la ontología fundamental, tal y como las planteó Heidegger, requerían que, si efectivamente la temporeidad era el sentido del ser del *Dasein*, el sentido del cuidado propio, el ser íntegro de éste pudiese ser llevado a su adecuada tematización ontológica desde los éxtasis de la temporeidad. Este ser-íntegro comprendería el nacimiento (como heredad), la muerte (como absoluta imposibilidad de la posibilidad del *Dasein*), y el “entre” que se despliega entre ambos. Sin embargo, hasta ese parágrafo 72 de *Ser y tiempo* la investigación sólo había sido capaz de llevar a la muerte a su interpretación tempórea. Es, pues, tarea de éste comprender la “trama de la vida” desde la temporeidad, desde el tiempo propio, y esto supone indagar en la forma en que nacimiento y muerte constituyen efectivamente al *Dasein*. Así, la concepción vulgar de la trama como sucesión de momentos presentes, de “hoy”, queda desestimada en pos de una concepción de la forma en que el *Dasein* es su trama. Y esto implica comprender también, como comentábamos, que el hoy es también esa trama. Esta concepción adecuada de la forma específica en que el *Dasein* es su trama, capaz de expresar el movimiento-persistencia del mismo, su extenderse y estar existencialmente arraigado en la articulación dinámica de sentido en que, en definitiva, consiste, queda expresada a partir del existencial “Acontecer”.

Felipe Martínez Marzoa ha hablado, al indagar en qué quiere decir “época” para Heidegger – leyendo, como suele hacer Marzoa, y como es conveniente hacer cuando se trata de leer a Heidegger, desde el griego –, de la di-stancia que se abre en una cierta ab-stancia<sup>26</sup>, es decir, del campo abierto en el que lo que *es ya* lo es *en cuanto que viene*. Esta es la dinámica que configura el hoy, por cuanto el hoy es el ahí que el *Dasein* es. En él, por lo tanto, no hay una remisión unilateral al haber-sido, al éxtasis tempóreo del pasado, sino que lo que se ha-sido determina futurientemente lo que se es ya: la apertura a posibilidades que el *Dasein*, en su inesencialidad, es, pone en juego los tres éxtasis de la temporeidad, desde una primacía del futuro, y el campo en el que estas posibilidades son vive igualmente en el dinamismo de sentido que estos expresan. El Acontecer es, pues, el sentido de la historicidad del *Dasein*: éste es histórico por cuanto que es tempóreo en el fondo de su ser, y sólo podemos comprender adecuadamente su historicidad desde la temporeidad.

Sin embargo, esto no significa que el *Dasein* sea “algo” “antes” que histórico, y como tal que pueda sustraerse al zarandeo de la historia. Todo lo contrario, lo que expresa Heidegger al afirmar su inexorable temporeidad es su imposible sustracción de la dinámica de la historia, por cuanto que ésta no es la dinámica de algo en lo que simplemente está, sino que es su propia dinámica. Su ser entero, propio e impropio, es histórico: lo que en el análisis de la cotidianidad se había llamado “habladuría”, “curiosidad” y “ambigüedad” (esto es, el cómo se presenta el contenido de la circunstancia hermenéutica en el modo impropio y el tipo de relación comprensora

<sup>26</sup> Martínez Marzoa, F. *La palabra que viene*, en F. Duque (ed.) *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, op. cit. p.150

que dirigimos hacia ello), muestra aquí su extensión tempórea. La cotidianidad, como horizonte inmediato, se desvela ahora en cuanto historicidad impropia.

Lo que habría que acentuar – que se hace aún más patente en el análisis tempóreo-existencial de la resolución precursora – de cara a acabar de eliminar cualquier rastro de lectura suprahistórica de Heidegger, es que la mutua pertenencia del *Dasein* y el hoy implica una mutua pertenencia del *Dasein* y lo mundi-histórico. Es el hecho de que los mundos históricos han acontecido lo que los futuriza: lo mundi-histórico en su positividad se extiende como horizonte significante<sup>27</sup>. Lo precomprendido por la comprensión son siempre instancias positivas, histórico-lingüísticas, que deben su ser a un mundo histórico-lingüísticamente articulado. Aquello que es la peculiar extensión, movimiento y permanencia del *Dasein*, su Acontecer, es incomprendible sin remitirlo a la positividad del mundo en el que acontece, a lo empírico y lo lingüístico del mismo. El mundo histórico que los objetos portan con ellos, que las instituciones, los archivos, los clásicos, los inventos, la moral común, la ropa (los dispositivos), portan con ellos, se halla operante en todo momento: él constituye, con su positividad, la apertura al campo pragmático del hoy.

Los existenciales han de ser entendidos, pues, como aparatos de categorización de la peculiar estructura ontológica del humano, no como estructuras suprahistóricas o místicas: lo que muestra el Acontecer como existencial es el no poder no ser en un punto histórico-concreto, el no-poder-no-comprender-desde-él. No hablamos, pues, de un análisis suprahistórico, sino de un análisis categorial del por qué todo saber es histórico e historizante, de por qué todo saber requiere condiciones de posibilidad histórico-concretas y modela a su vez el horizonte que tales condiciones constituyen. Esta línea que atraviesa la positividad de las condiciones históricas y arrastra en su paso al humano concreto desde un nosotros histórico a otro, cuando es asumida, reconocida y escogida, es lo que Heidegger llama Destino. Pero esto lo observaremos más detenidamente en la próxima sección.

Lo que habría que objetar ante todo a Habermas, cuando dice que para Heidegger la historia concreta sería lo meramente óntico, es el “meramente”. Sin duda, para Heidegger, la historia concreta constituye algo óntico, pero no por ello es menospreciada. Al revés – y esto es lo que está en juego en la historicidad y lo que nosotros hemos intentado hacer presente mediante el uso de la noción de “positividad” – lo óntico es aquello que determina al *Dasein* en cuanto potencia de ser, es aquello sobre lo que éste tiene que volver (dejándolo venir hacia sí), es aquello en lo que brota la significatividad, suya y del *Dasein* mismo. Lo óntico nunca es *meramente* óntico: su extenderse es el extenderse del *Dasein*, pues, aunque secundariamente, no deja de ser histórico. Lo óntico no es menospreciado, pues tiene un carácter operante: es la actitud pasiva del *Dasein* respecto a ese carácter operante lo menospreciado. De igual forma, cuando afirma que se ha cerrado el camino a sí mismo para pasar de la historicidad a la historia real, habría que contestarle que todo lo contrario: lo abrió, aunque sólo lo consumase, en cierta medida, en la metafísica al concebirla como vuelta deconstructiva. Tanto es así que los ecos de su obra se dejan escuchar para quien está dispuesto a prestar oído en autores centrados en lo positivo

---

<sup>27</sup> Y a esto es, esencialmente, a lo que nos referimos al hablar de “lugares de la verdad”: estas cristalizaciones materiales y lingüísticas de los mundos históricos son, en definitiva, el horizonte a partir del cual se desarrolla la comprensión, el horizonte del que advienen las posibilidades.

de la historia real: Agamben y Foucault<sup>28</sup> son dos ejemplos claros de ello. Incluso la moderna ciencia cognitiva tiene algún “tábano heideggeriano”<sup>29</sup>.

\*\*\*

Cuando la positividad de la situación hermenéutica, y con ella de lo mundi-histórico, se muestra operante en el hoy, la tarea de una hermenéutica del mismo se ve obligada a abrir sus miras. Si ya el hecho de que la positividad de la historia, dentro de esta dinámica del sentido, no sea un añadido contingente, sino su condición de posibilidad, apunta a una comprensión apropiada de qué sean los “lugares de la verdad” o el “tener lugar de la verdad”, la reflexión no puede menos que buscar cuáles sean esos lugares y cuál sea el modo de acceso adecuado a cada uno. Es cierto que el clásico llama la atención como lugar de la verdad por la fuerza con que se autoproclama tal. Hemos atendido más arriba a cómo parece estar a priori en un estado de auto-interpretación: el mundo que habla en él habla bien alto. Sin embargo, cabe esperar que otros lugares de la verdad sean más difíciles de demarcar. Todo objeto histórico es susceptible de labor hermenéutica. Más aún aquellos que suponen una transmisión escrita. No obstante, mientras algunos como el clásico airean su dignidad, hasta el punto que nos parece una injusticia la posible pérdida de normatividad de esas realidades vivas que son Platón, Homero, Kant o Kafka, otros, como el archivo, carecen de normatividad inicial. Su papel es ser el legado específicamente lingüístico en el que los dispositivos devienen escritos y, como tales, objetos de una posible hermenéutica. Su normatividad sería, pues, en todo, caso, secundaria, derivada; carecen de autor y también de lector en el sentido usual, no han sido escritos para nadie, son anónimos, realidades “muertas”. Sin embargo, pese a ser el contrapunto de lo clásico, el archivo como lugar de la verdad posee una dignidad hermenéutica ingente. A una ontología fundamental quizá le es más importante demostrar el posible ser-propio del *Dasein* por extraño que éste sea. En cambio, a una teoría hermenéutica de la cultura, una ontología del presente (que no puede dejar de ser o de tener en cuenta una autointerpretación de la facticidad) e incluso una epistemología histórica, la forma en que se articula la verdad de la cotidianidad específica de nuestra época le es de vital importancia. Surge de ahí el análisis de los dispositivos como núcleo de producción de toda narración del yo o del nosotros. La orientación de Heidegger en el curso del 23 hacia la filosofía de la época parece más arbitraria de lo que debería: sin duda, la universidad es una institución fundamental en la constitución del nosotros; es un dispositivo, juega un papel estratégico, incide en el imaginario común. Pero su papel no es definitivo, y la apropiación debería darse también sobre todos los demás discursos y prácticas a partir de los cuales el humano forja su particular narrativa de sí. Ramón Rodríguez ha señalado esta “deficiencia” del proyecto heideggeriano, en su comentario al curso del 23:

<sup>28</sup> El filósofo francés, que será objeto de nuestro próximo *excursus*, leyó profundamente a Heidegger en su juventud. Formaría parte de nuestra tesis que la obra del filósofo francés sería incomprensible sin remitirla al “camino abierto” por aquél. No se trataría, pues, de que estos filósofos hubieran venido a suturar la falta de historia real de la obra heideggeriana, sino más bien que han venido a recoger el testigo, haciendo suyas las herramientas y posibilidades previstas por el filósofo alemán. Cf. Macey, D. *Las vidas de Michel Foucault*, Madrid: Ediciones cátedra, 1995, p.22.

<sup>29</sup> Cf. Varela, Thompson, Roth. *De cuerpo presente*, Barcelona: Gedisa, 1997, p.19, sobre Dreyfus.

Este hablar ‘de’ sí mismo es la manera público-normal como el *Dasein* se toma y se mantiene. Hay en esta charla (Gerede) una determinada preconcepción, que el *Dasein* tiene de sí mismo: el directivo ‘como qué’, con el que se considera. Es, pues, a ese discurso público a donde ha de dirigirse la apropiación. Pero de las múltiples formas que ese discurso adquiere (políticas, religiosas, filosóficas, psicológicas, etc), ¿cuáles han de ser privilegiadas? ¿cuáles han de ser preferidas? No hay, a mi modo de ver, una respuesta clara a esta pregunta.<sup>30</sup>

Encontramos a este respecto, en cambio, una fortísima labor hermenéutica en la obra de Foucault: el análisis de los dispositivos que producen un saber-moral de sí, el análisis de los dispositivos que producen un saber-disciplinado de sí, una genealogía de las ciencias sociales desde y a través de la historicidad del humano, todos estos proyectos se van dando al ritmo en que se desarrolla su carrera. La teoría del poder que acaba postulando es, en definitiva, la mayor radicalización del papel de la positividad en una ontología hermenéutica del presente que se haya dado, hasta el punto de requerir desbordar el ámbito de los discursos en pos de las estrategias que los han posibilitado. Dice el conde Yorck en los fragmentos recogidos por Heidegger que pasa con la historia que lo espectacular, lo que salta a la vista, no es lo principal: “los nervios son invisibles”. El ojo de Foucault apunta directamente a los nervios, es el ojo de un maestro archivero y de un topólogo al mismo tiempo. Recoge el susurro anónimo de las urgencias de la historia: lejos de lo universal<sup>31</sup>, lejos de las ficciones hipostasiadas por la tradición, de los efectos fingidos causas y las macroconstrucciones tomadas como suelo<sup>32</sup>, Foucault atiende a la historia del saber-poder en cuanto subjetivante. Y la dupla saber-poder en cuanto subjetivante apunta, exactamente, a la positividad de cada mundo histórico y a su papel en la producción, dinámica y asentamiento del sentido<sup>33</sup>. A este respecto, su atención al carácter estratégico de los dispositivos supone un estacionamiento sobre lo humano en cuanto finito y contingente: al inicio, la urgencia, la reacción desesperada ante una necesidad histórica. Después, quizá y no siempre, el uso de la estructura montada, su encauzamiento a un fin distinto. *Arqueología, genealogía y etnografía, como accesos directos al estudio de estos dispositivos (en sus vertientes discursivas, históricas, actuales y subjetivantes) han de ser, pues, reconsideradas como método para cualquier ontología hermenéutica del presente.*

#### 4. Historia crítica y actitud hermenéutica: Desmistificación del Destino

En el contexto concreto de los párrafos 72-77, la imposibilidad de toda interpretación que pretenda encontrar en el posible ser-propio del *Dasein* un alcanzar posiciones

<sup>30</sup> Rodríguez, R. *La transformación hermenéutica de la fenomenología...* op. cit. p. 117

<sup>31</sup> Comenta Sandro Chignola: “Toda la analítica foucaultiana – se trata de la reconstrucción de “campos epistemológicos”, de “positividad” y de “dispositivos” – es integralmente histórica, pero no conoce universales, es decir, categorías, conceptos o substancias que puedan ser pensados como constantes en la vorágine de las variaciones. Cada dispositivo representa el posicionamiento recíproco de fuerzas. Lo que la filosofía tradicionalmente llama ‘verdad’, ‘todos’, ‘sujeto’, objeto’ son simplemente procesos singulares de veracidad, de totalización, de subjetivación de objetivación, immanentes a la disposición que se realiza a través de ellos”. (“Sobre el dispositivo”, en *La actualidad de Michel Foucault*, Madrid: Escolar y Mayo, 2016, p.176)

<sup>32</sup> Cf. Foucault, M. *Defender la sociedad*, Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2000, p.20.

<sup>33</sup> Cf. Deleuze, G. *Foucault*, Barcelona: Paidós, 1987, p.149.

ahistóricas o suprahistóricas se expone en relación a la resolución precursora, como el estado en el que se encuentra el *Dasein* en su existencia auténtica. Se preguntará Heidegger de dónde pueden ser extraídas las posibilidades en las que el *Dasein* resoluto precursoramente se proyecta fácticamente, puesto que la asunción de la posibilidad insuperable de la existencia (la muerte) sólo garantiza la propiedad y la integridad del estado resoluto. Es decir: las posibilidades fácticas no podrán ser tomadas de la muerte, sino que tendrán que encontrarse en otro sitio. La respuesta acerca de este otro sitio, será el Ahí fáctico que en cada caso sea el *Dasein*<sup>34</sup>. Esto es así porque lo asumido – lo reconocido – son las posibilidades precomprendidas y operantes que constituyen el Ahí en cuanto cotidiano.<sup>35</sup>

El movimiento es, por lo tanto, un movimiento de sí a sí que se apropia de lo que realmente es. Las posibilidades son recogidas de la herencia que éste mismo es, aunque no necesariamente en la forma en que éstas se dan al uno. La modificación existencial, aquella que lleva del uno a la estabilidad del sí mismo<sup>36</sup>, supone también una modificación de lo legado por la tradición, de forma que su operatividad se ve trastornada. En la resolución precursora no nos desligamos de lo heredado, sino que lo asumimos en cuanto lo que efectivamente es: herencia. La heredad de nuestra existencia se muestra allí donde la ambigüedad ha sido eliminada. En este sentido el *Dasein* en ningún momento se eleva sobre su hoy, sino que modifica su forma de ser en él. La posibilidad de esta modificación es la que viene dada por la angustia por cuanto nos abre en nuestra finitud:

La finitud, cuando es asumida, sustrae a la existencia de la infinita multiplicidad de posibilidades de bienestar, facilidad, huida de responsabilidades, que inmediatamente se ofrecen, y lleva al *Dasein* a la simplicidad de su destino. Con esta palabra designamos el acontecer originario del *Dasein* que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el *Dasein*, libre para la muerte, hace entrega de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido<sup>37</sup>.

Y aquí es donde aparece la palabra en disputa. El Destino aparece en un contexto concreto, que lo dota de sentido. No aparece como referencia a una suprahistoria o a una ley interna de la misma, así como no aparece dentro de aura mística alguna: el ser humano está destinado en el sentido único de estar-arrojado, de ser-caído. Así, se ve constituido por las posibilidades que, en la positividad de su mundo heredado, del mundo al que se ve arrojado, se le ofrecen: no puede escapar a ellas, sólo puede ser

<sup>34</sup> SyT, p. 396

<sup>35</sup> “Inmediata y regularmente, el sí-mismo está perdido en el uno. Se comprende a partir de las posibilidades de existencia ‘que circulan’ en el estado interpretativo público ‘mediano’ vigente en cada caso. Ordinariamente esas posibilidades se han hecho irreconocibles por su ambigüedad, pero ciertamente son conocidas. El comprender existencial propio no se sustrae al estado interpretativo recibido, sino que, por el contrario, en el acto resolutorio asume siempre desde él y contra él, y, sin embargo, en pro de él, la posibilidad escogida. La resolución, en la que el *Dasein* retorna a sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio a partir de lo legado que ese existir asume en cuanto arrojado. El retorno resuelto a la condición de arrojado encierra en sí una entrega de posibilidades recibidas por tradición, aunque no necesariamente en cuanto tales”. SyT, p.397

<sup>36</sup> Hay que recordar, como avisa Ramón Rodríguez (“El poder ser entero y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado”, en R. Rodríguez (coord.), *Ser y tiempo, de Martin Heidegger, un comentario fenomenológico*, Madrid: Tecnos, 2015, p.324), que Heidegger juega con el significado común de *Selbständigkeit* (autonomía, independencia, soberanía) y con el que resulta de su descomposición etimológica (*Selbs-Ständigkeit*), estabilidad o constancia, en clara remisión a la concepción tradicional de la substancia.

<sup>37</sup> SyT, p. 397



en modo propio o impropio con respecto a ellas. El Destino apela aquí, exactamente, al ser en modo propio respecto a la positividad del mundo al que ha sido consagrado. Y en este sentido, todo, desde la historicidad hasta el destino, apunta a la inmanencia histórico-concreta en que el *Dasein* se desenvuelve, y la forma en que la dinámica del sentido se articula en ella.

Comprendemos entonces la actitud resoluta-precursora como actitud hermenéutica: acceso interpretativo que reconoce las posibilidades y las repite como propias. Asimismo, esta actitud hermenéutica ínsita en la noción de “repetición” como acción propia de la resolución precursora es la que torna en historia crítica la historia propia. La voz que habla, para la historia propia, en el presente, es la voz de un pasado futurizo, un pasado que se deja venir como posibilidad a repetir<sup>38</sup>. En la historia propia está en juego, pues, la estabilidad del sí mismo. E igualmente, entendemos que afirme que “[l]a triplicidad del saber histórico está bosquejada en la historicidad del *Dasein*”<sup>39</sup>.

Esa triplicidad, que se muestra a la luz de la historicidad del *Dasein* como unitaria, supone el movimiento del sentido en la positividad. Es decir, que la historia anticuarial-monumental sea intrínsecamente crítica, viene a decir que toda historia consciente del arraigo ontológico de la misma en el *Dasein* habrá de mantener una actitud hermenéutica, cuya importancia existencial ensalza Heidegger: en esta actitud hermenéutica que pretende fundar un saber-propio de sí, cuyo sentido es eminentemente práctico, nos jugamos el “apagar” el uno, el poder ofrecer una resistencia – no un desarraigo, no una suprahistoria – a los zarandeos de la publicidad. Y en el fondo, en la medida en que esta publicidad que caracteriza el hoy cotidiano está sometida igualmente a la misma dinámica del sentido (pese a que ésta sea desconocida), la actitud hermenéutica en que consiste la historia crítica habrá de mostrar el Ahí en su ser-procesual: las tensiones que nos constituyen, vienen dadas por la positividad como procesos de subjetivación, de sapienciación, etc. Es por este hilo de reflexión por el que, creemos, el proyecto de Foucault se ve en gran medida ontológicamente explicado en la analítica de la historicidad de Heidegger, por cuanto su fundamento ontológico sería, en efecto, la historicidad propia.

\*\*\*

En 2014, Risto Mejide, persona reconocida en el mundo televisivo español, publicó su libro “*Urbrands*”. El neologismo que le da título responde a la unión de dos realidades: la urbe y la marca (Brand). Este libro de autoayuda para la “generación twitter”, nos permite estudiar una realidad de creciente importancia para la comprensión del “hoy”, de la forma en que su actual coyuntura afecta al círculo hermenéutico, y de lo que hoy día merece ser objeto de la ontología hermenéutica del presente. Por supuesto, no nos ofrece esta posibilidad en calidad de investigación, sino en calidad de síntoma. Las tesis que en él son hipostasiadas como realidad innegable para quien tiene ojos para el presente (los ojos del hombre de éxito, del

<sup>38</sup> “En la historicidad impropia, en cambio, la extensión originaria del destino queda oculta. El *Dasein* presenta su ‘hoy’ en la inestabilidad del uno-mismo. Mientras está a la espera de la próxima novedad, ya ha olvidado lo antiguo. (...) Por el contrario, la temporeidad de la historicidad propia es, en cuanto instante precursor y repentino, una des-presentación del hoy y un desacostumbramiento de las conductas usuales del uno”. SyT, p. 404

<sup>39</sup> SyT, p. 409

hombre de hoy, del hombre de negocios-showman, esto es, del hombre-marca) nos abren un campo en el que reconocer las estructuras significantes de nuestro “ahí”<sup>40</sup>. El mismo autor bromea afirmando:

Lo que tienes entre tus manos no aspira a mayor pretensión que a cambiarte la visión que tienes de las marcas, de las ciudades y de las personas. Ahí es nada. Lo he llamado URBRANDS, pero podría haberlo llamado ‘Cosmogonía posmoderna de la urbanización y el metaconsumo’, eh, y me habría quedado igual<sup>41</sup>.

La ironía de Risto Mejide resulta palpable. Parece difícil pensar que no sabe lo que está haciendo, y lo que está haciendo es vender el síntoma primordial de una sociedad en la que su capacidad de autocomprenderse, de ejercer la hermenéutica en sentido propio, (hacer ver al humano desde sí mismo y, ganado este horizonte, desde su concreción histórica), se va a pique. Y lo está vendiendo porque en esta sociedad en la que aquél que fue definido como el poder-ser-propio del *Dasein* se va a pique, uno puede enriquecerse.

La analogía entre urbe y marca de la que hace uso Risto nos sirve para comprender el elemento hermenéutico-normativo de las marcas y, por ende, su relevancia. Se trata de que la comprensión de lo que sea una marca y cómo se construye, mantiene, expande, se analiza desde la figura de la ciudad, pero también al revés. El recorrido de Risto lleva al antropólogo-ontólogo del presente a reconocer el dispositivo que se configura allí donde las marcas son indistinguibles del resto de positivities. El presupuesto del que parte la obra no es que sería útil comparar una marca con algo ajeno a ésta, como pueda ser una ciudad, sino que la comparación es legítima en la medida en que una ciudad es ya una marca. Y esto es duro de admitir para el lector de Heidegger, porque habitamos en la ciudad. Sabemos reconocer la historicidad de aquello que habitamos, porque la relación que se establece en el habitar no es la objetivación de lo habitado, sino el reconocimiento de una plenitud de significado en lo habitado a la que no se puede retirar la mirada. Y entonces leemos:

Cuando la marca se convierte en la plataforma sobre la cual sus consumidores se realizan, viven, experimentan, disfrutan y se relacionan entre sí, hasta el punto de convertirse en fans, publicicistas y apóstoles de la marca – ciudadanos – ya no estamos hablando sólo de una marca 2.0, estamos hablando de una URBRAND del siglo XXI.<sup>42</sup>

Risto apunta a una realidad que ya asomaba desde el libro de Naomi Klein *No-Logo*. Esa *General Motors* que ejercía de metáfora de la familia estadounidense convirtiéndose en algo “personal, cálido y humano”<sup>43</sup>, queda radicalizada en la situación actual. Y eso porque la forma en que una marca opera como una ciudad hoy día es convirtiéndose en social: sistemas abiertos y plataformas sociales, referentes de las acciones de nuestro día a día, de nuestras emisiones de información. Pablo López Álvarez, en su sesión de filosofía en la calle de noviembre del 2015 llamó la atención sobre que el sistema actual nos convierte en obligados – pero obedientes

<sup>40</sup> Otro campo particularmente fructífero sería el de los *Critical Management Studies*, a los que el sociólogo español Carlos Jesús Fernández Rodríguez dedica gran parte de su producción académica.

<sup>41</sup> Mejide, R. *Urbrands*, Barcelona: Espasa, 2014 p.27

<sup>42</sup> Op. cit. p.104

<sup>43</sup> Klein, N. *No-Logo, el poder de las marcas*, Barcelona: Paidós, 2001, p. 35

– emisores de señales continuas<sup>44</sup>. Las marcas entran en esa lógica y desde ella reestructuran la situación hermenéutica: ellas proveen de sentido el horizonte desde el que nos comprendemos, ellas constituyen el suelo en el que ejercemos nuestra libertad y fundamos sociedad, ellas son lo que dejamos tras nosotros. Y ellas son lo enarbolado con orgullo: tal es su triunfo.

Risto, consciente de la forma en que emisión de señales, redes sociales (como la forma primordial de telecomunicación hoy día) y consumo articulan sentido en su interacción metastásica, no puede menos que aconsejar la construcción de la persona-marca (más acertado que marca-personal) mediante la participación activa de ésta en la sociedad virtual, no sólo en relación al producto cuyo comercio le interese, sino en relación a cualquier tema. La proliferación de las marcas sólo es comparable a la proliferación de los fenómenos virales y las opiniones masificadas en las redes sociales. Parece innegable que las redes sociales y las marcas constituyen lo que podríamos llamar “lugares de la verdad”, lugares que articulan sentido, lugares con potencial para generar campos epistémico-morales: desde las marcas, desde las redes sociales, comprendemos y valoramos el mundo. Como tales, han de ser objeto de reflexión hermenéutica. Sin embargo, cuando la situación hermenéutica se ve directamente determinada por una red de emisión de señales que produce seis mil tweets por segundo, ¿se ve afectada nuestra capacidad para apropiarnos de ella? La distancia temporal carece de importancia en la historicidad del *Dasein*, eso es lo que nos dice Heidegger. Y es verdad, como consistencia del círculo hermenéutico, la situación actual no se ve, ni puede verse por cuanto es una situación humana, despojada del círculo hermenéutico. Sin embargo, parece cobrar importancia allí donde el tiempo natural que la actitud hermenéutica requiere se ve imposibilitado por a) la ausencia de distancia de las positividades que, en el hoy día, articulan el sentido del presente, y b) el ritmo al que tales positividades emergen.

## 5. Conclusión: Hermenéutica fundamental

Se habló al inicio de este ensayo de que el proyecto heideggeriano suponía, para la historia de la filosofía, pero también del resto de ciencias, una especie de hermenéutica fundamental. Creemos que el recorrido realizado da buena cuenta de en qué sentido esto es así: no sólo todo acto de conocimiento ha sido remitido al comprender afectivamente dispuesto, y con él a la operatividad inalienable de la situación hermenéutica, sino que, al comprender la peculiar extensión tempórea de ésta desde el Acontecer del *Dasein*, todo producto histórico humano ha probado su papel fundamental, en cuanto positividad, en la situación hermenéutica actual de cada uno. Así, el giro filosófico de la hermenéutica parece fundado, fundamentado, y en cierta medida (en el ámbito de la metafísica) comenzó, con Heidegger, su consumación.

La mediación histórico-lingüística de todo acceso al mundo, y la reciprocidad de la determinación de sentido que se da en ese acceso, cuya tematización se gana en *Ser y tiempo* primero y en *Verdad y método* después, han dependido para esta tematización de un planteamiento ontológico, que dejase atrás la apelación a la psicología de Dilthey. Las consecuencias de este replanteamiento ontológico-

<sup>44</sup> Enlace en la bibliografía.

existencial de la hermenéutica se hacen notar en la filosofía contemporánea. En metafísica, en primer lugar, el ser ha perdido, para la gran mayoría de los filósofos, su estatus eterno, inmóvil, deudor de la tradición ontoteológica. En su inexorable determinación histórico-lingüística, se muestra como siendo ya desde siempre algo epocal<sup>45</sup>.

Sin embargo, esta *koiné* de la filosofía actual (como no se cansa de denominar Vattimo a la hermenéutica<sup>46</sup>) no sería tal si sólo la metafísica se viese reformulada de raíz, si sólo ésta observase y aplicase el cambio de paradigma resultado de la hermenéutica de la facticidad heideggeriana. No es ese el caso. A lo largo de nuestros excursos se ha hablado, por ejemplo, del proyecto de una ontología del presente. Éste, con sus implicaciones ético-políticas, se ve claramente afectado por el planteamiento heideggeriano: todo aquél que pretenda poner en obra una cierta historia crítica, una deconstrucción, una genealogía, es deudor en cierta medida de esta hermenéutica fundamental. Más incluso la hermenéutica *per se*, como práctica epistemológica de interpretación de textos<sup>47</sup>.

\*\*\*

Desde hace poco tiempo, podemos observar en [yolocaust.de](http://yolocaust.de) el último proyecto del israelí residente en Berlín Shahak Shapira. Al entrar en la página encontramos fotos tomadas siguiendo los cánones de moda en las redes sociales que han ocupado el *excursus* anterior. Sin embargo, lo importante de las fotos es el lugar en el que fueron tomadas: el monumento en memoria de los judíos asesinados en Europa, de Berlín, también conocido como *Monumento del Holocausto*. Este lugar, visitado por más de diez mil personas al día, está siendo objeto de la pérdida de memoria histórica que nos adolece, y que ha venido siendo tema de discusión en estas páginas. Cuando aquello que principalmente constituye la positividad específica de nuestra situación hermenéutica carece de la distancia suficiente en el tiempo, se corre el riesgo de olvidar quiénes somos, como europeos e incluso como humanos. El intento de Shahak Shapira de recuperar una cierta conciencia de la historia efectual pasa por realizar montajes fotográficos con las imágenes de esta índole que encuentra en la red. Si pasamos el ratón por encima de las fotos de estos usuarios de twitter, Instagram o Facebook, les vemos trasladarse a aquella situación que el monumento pretende recordar, les vemos rodeados de pilas de cadáveres y de judíos desorientados y famélicos.

El monumento, pensado para crear un ambiente ordenado pero incómodo, monocromático y claustrofóbico, capaz de representar, a un mismo tiempo, un monumento funerario normal, pero de proporciones acordes con los seis millones de judíos que perdieron la vida, y la pérdida de sí de la razón humana, es, en este sentido, historia: refleja la posibilidad efectiva de un pueblo humano que ha existido y que ha configurado el mundo actual, sus posibilidades, su comprensión. Ni siquiera nos separa un siglo del Holocausto. El Holocausto nos llega desde el futuro, nos avisa, o debería. Debería, decimos, porque es evidente que este fenómeno criticado por el israelí con su más que cruda sátira denota una pérdida de la forma en que el Holocausto

<sup>45</sup> Cf. Vattimo, G. *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991, p.25

<sup>46</sup> Op cit. p.37, p.55, p.57... *passim*.

<sup>47</sup> Ricoeur, P. *Del texto a la acción*... op. cit. p.144

es propiamente histórico. De ahí el nombre del proyecto: *Yolocausto*. “YOLO” es un acrónimo usado normalmente en las redes sociales, y significa “*you only live once*”. Para esta generación, “lo pasado, pasado está”, y no deberían menospreciarse los efectos que esto podría tener para la posible “resolución precursora”, como opción existencial, y para la historia crítica, para la historia en sentido propio, de la que, siguiendo el razonamiento heideggeriano, ésta es el tuétano.

Sabemos que lo normal, lo cotidiano, no es el retornar consciente sobre las condiciones de posibilidad de la situación actual, en cuanto que positividad operante que constituye el horizonte desde el que, y gracias al que, nos comprendemos y comprendemos el mundo que vivimos. Lo normal es que esta positividad opere “en la sombra”, que nos determine pasivamente, que no sea escogida y acogida como posibilidad propia. Lo normal no es la resolución precursora, ésta había que ganarla. Sin embargo, estos excursos vienen a señalar no sólo una posible pérdida de la posibilidad de hacer consciente la positividad operante en el presente, sino una posible pérdida de operatividad de la positividad pasada, la positividad que no puede seguir el ritmo del palacio de cristal, de la sociedad plenamente globalizada e informatizada. Es por esto por lo que coincidimos con Sloterdijk cuando considera que la telecomunicación representa un concepto de seriedad ontológica<sup>48</sup>.

Cabría estudiar, sin duda, y al hilo de las investigaciones de Sloterdijk, en qué medida la operatividad de los grandes relatos y los grandes sucesos sobre el presente era posibilitada por la unilateralidad presente en la conciencia del “destino”, del “gran proyecto”, del “pueblo”. La era de la multilateralidad, de la compacidad, es la era que hemos intentado retratar en estos breves excursos.

¿Se torna inválido el análisis de Heidegger?, nos preguntaríamos para acabar el ensayo, y la respuesta será que no. Si lo analizado en la historicidad del *Dasein* es la consistencia del círculo hermenéutico, hemos de reconocer que el humano sigue siendo histórico en el mundo actual. Lo que ha cambiado es la velocidad, la amplitud del círculo, la distancia. Y como dice Heidegger, la distancia en el tiempo no es determinante para la historicidad. Así, no se trata de que el humano ya no pueda hacer historia, sino que hace historia a cada instante, y esto es lo que nos resulta extraño y lo que parece lesionar nuestra más íntima autocomprensión. La lesión es una lesión a la lógica mesiánica, a los acontecimientos que marcan “un antes y un después”. El humano sigue consistiendo en un extenderse, no se reduce a la temporalidad de las cosas que “son ahí”, sin embargo, los cambios en la positividad que opera en ese extenderse, que determina su movimiento, son fundamentales por cuanto afectan no a la estructura ontológica del humano, sino a sus posibilidades de acción existenciales. Así, en la misma década en que Sloterdijk estudia el atentado terrorista como la única acción pura unilateral que puede triunfar en el mundo de la telecomunicación<sup>49</sup>, por cuanto irrumpe en la cotidianidad y, durante algún – poco – tiempo determina el contexto, El País anuncia que el gobierno francés va a realizar un archivo de las pancartas que, tras los atentados de París del 13 de noviembre de

<sup>48</sup> Sloterdijk, P. *En el mundo interior del capital: para una teoría filosófica de la globalización*, Madrid: Siruela, 2010, p.213

<sup>49</sup> “Los colocadores de bombas han entendido, mejor que muchas sociedades de producción, que los señores de los cables no pueden crear todos los contenidos en el estudio y que siguen dependiendo del aprovisionamiento externo de acontecimientos. (...) Divertidos malvadamente, los atacantes reconocen el motivo de ello: los sistemas nerviosos de los habitantes del palacio de cristal son ocupables sin esfuerzo por invasores discretos, pues aquéllos, condicionados por el aburrimiento en palacio, siempre esperan noticias de fuera”. Op cit. p.216

2015, inundaron las calles. “Los archivos de París - reza la noticia – han decidido reunir estos documentos para preservarlos del paso del tiempo”.<sup>50</sup> ¿Quizá es que la conciencia de los hechos históricos, del mundo que abren, ya no se preserva a sí misma? ¿Quizá es que el mundo abierto por el atentado terrorista, en cuanto que atado a la lógica y al ritmo del mundo globalizado, es incapaz de durar?

Probablemente, incluso la obra de Shahak Shapira acabe por ser un fenómeno viral que dure, quién sabe, una o dos semanas.

## 6. Referencias bibliográficas

- Agamben, G.: *Bartleby o de la contingencia*, en “*Preferiría no hacerlo*”, Valencia: Pre-textos, 2005.
- Chignola, S.: *Sobre el dispositivo*, en Rodrigo Castro y Adán Salinas (eds.), *La actualidad de Michel Foucault*, Madrid: Escolar y Mayo, 2016.
- Deleuze, G.: *Foucault*, Barcelona: Paidós, 1987.
- Dilthey, W.: *Dos escritos sobre hermenéutica*, Madrid: Istmo, 2000.
- Dilthey, W.: *El mundo histórico*, México: Fondo de cultura económica, 1944.
- El País, 14 noviembre 2016: “París pone a salvo los mensajes del 13-N”, disponible en: [http://internacional.elpais.com/internacional/2016/11/14/actualidad/1479117788\\_862244.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2016/11/14/actualidad/1479117788_862244.html)
- Fariás, V.: *Heidegger y el nazismo*, Barcelona: El Aleph, 1989.
- Foucault, M.: *Defender la sociedad*, Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2000.
- Gadamer, H-G.: *Verdad y método*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.
- Habermas, J.: *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid: Tecnos, 2007.
- Heidegger, M.: *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Trotta, 2012.
- Heidegger, M.: *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza, 2008.
- Klein, N.: *No-logo, el poder de las marcas*, Barcelona: Paidós, 2001.
- López Álvarez, P.: *Sesión de filosofía en la calle del 28 de noviembre*, 2015. Disponible en: [http://www.ivoox.com/filosofia-presente-filosofia-calle-audios-mp3\\_rf\\_9804624\\_1.html](http://www.ivoox.com/filosofia-presente-filosofia-calle-audios-mp3_rf_9804624_1.html)
- Macey, D.: *Las vidas de Michel Foucault*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.
- Martínez Marzoa, F.: “La palabra que viene”, en F. Duque (ed.) *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991.
- Mejide, R.: *Urbrands*, Barcelona: Espasa, 2014.
- Nancy, J-L.: *Corpus*, Madrid: Arena libros, 2003.
- Ricoeur, P.: *Del texto a la acción*, México: Fondo de cultura económica, 2002.
- Rodríguez, R.: *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid: Tecnos, 1997.
- (Ed.), *Ser y tiempo, de Martin Heidegger, un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 2015.
- Rodríguez, R.: “La ontología y las voces de la época”, en F. Duque (ed.) *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991.
- Shapira, S.: *Yolocausto*, en: <http://yolocaust.de/> Última visita: 24 de noviembre de 2016.
- Sloterdijk, P.: *En el mundo interior del capital: para una teoría filosófica de la globalización*, Madrid: Siruela, 2010.
- Varela, Thompson, Roth: *De cuerpo presente*, Barcelona: Gedisa, 1997.
- Vattimo, G.: *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991.

<sup>50</sup> “París pone a salvo los mensajes del 13-N”, *El País*, 14 noviembre 2016.