

DEL ESPÍRITU

Heidegger y la cuestión

Jacques Derrida

Traducción de Alejandro Madrid-Zan

Edición Electrónica de

www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía

Universidad ARCIS.

Capítulo I

Hablaré del aparecido¹, de la llama y las cenizas.

Y de lo que quiere decir *evitar* para Heidegger.

Que es evitar? Heidegger utiliza frecuentemente el término corriente, *Vermeiden*: evitar, huir, esquivar. ¿Qué es lo que habrá querido decir con este evitar cuando trata del “espíritu” o de lo “espiritual”? Preciso inmediatamente: no se trata del espíritu, ni de lo espiritual, sino de *Geist*, *geistig*, *geistlich*, ya que la cuestión será aquí, de principio a fin, la cuestión de la lengua. ¿Pueden ser traducidos esos términos alemanes? O, consideremos la cosa en otro sentido ¿son *evitables* esos términos?

Sein und Zeit (1927) ¿Qué dice entonces Heidegger? Anuncia y prescribe; *advertierte*: debemos evitar [*vermeiden*] cierto número de términos. Entre ellos, el espíritu (*Geist*). Veinticinco años más tarde, en 1953 (pasó un cuarto de siglo que no fue uno cualquiera), Heidegger hace notar en un texto consagrado a Trakl que éste siempre se cuidó de evitar (*vermeiden*, una vez más) la palabra *geistig*. Visiblemente, Heidegger aprueba aquí a Trakl, piensa con él. Sin embargo esta vez no se trata de evitar *Geist*, ni *geistlich*, sino *geistig*.

¿Cómo delimitar tal diferencia, qué habrá pasado en el intertanto? ¿cómo explicar que en veinticinco años, entre esas dos señales de *advertencia* (“evitar”, “evitar servirse de”), Heidegger haya hecho un uso frecuente, regular, eminente -sino preeminente- de todo ese mismo vocabulario, incluyendo el adjetivo *geistig*? ¿Y que haya hablado con frecuencia no solamente de la palabra “espíritu” sino, y cediendo a veces al énfasis, en nombre del espíritu?

¿Habrá quizá errado en el evitar aquello que, el sabía, debía ser evitado? ¿Aquello que él se había prometido, en cierta manera evitar? ¿Habrá olvidado evitar? ¿O bien, como sospechamos, las cosas se han tramado, enlazado de otro modo?

¹. Derrida emplea la palabra “revenant” en francés, palabra rica en connotaciones que, justamente indican, por su polisemia, lo que será el tema de este libro. Ciertamente, “revenant” puede traducirse por “aparecido” -en cuanto fantasma, espectro. Un espíritu es, también eso. El Geist no está muy lejos del Ghost; sin embargo, no sería adecuado llamarle “fantasma”: el peso etimológico de ese término en filosofía lo impide. Es justamente lo que ocurre con la palabra “espíritu” (pero, habría que decir *geist*) en la obra de Heidegger: aparece, desaparece, y...reaparece. Y eso es esta obra, entre otras cosas: el relato de las condiciones de esa emergencia y desaparición. Realizado por quien, sin duda “a de l'esprit”. Es difícil, entonces, encontrar un término equivalente. (“Aparecido”, en español, no indica, necesariamente, la reaparición) Valga entonces esta advertencia, indicación de esos “problemas de traducción” -que serán también una cuestión central en este libro. N. del T.

Bien podría uno en este punto comenzar otro capítulo destinado a otro libro. Imagino incluso el título; *cómo no hablar*² ¿Qué quiere decir “evitar”, para Heidegger en particular? No se trata necesariamente del evite (*l' évitement*) o la denegación. Esas categorías son insuficientes ya que el discurso que las utiliza habitualmente, el psicoanálisis por ejemplo, no toma en cuenta la economía del *vermeiden* en aquellos lugares en que se plantea la cuestión del ser. Advirtamos inmediatamente que también nosotros estamos muy lejos de ese tomar en cuenta. Trataré, simplemente, de acercarme a la cuestión. Pienso especialmente en todas esas modalidades del “evitar” que equivalen a un decir sin decir, a un escribir sin escribir, un utilizar palabras sin utilizarlas; metiéndolas por ejemplo entre comillas, tachándolas con un borrón no-negativo en forma de cruz (*kreuzweise Durchstreichung*), o incluso en proposiciones del tipo “si yo debiera escribir una teología, lo que me siento tentado de hacer algunas veces, no debería utilizar la palabra “ser”³, etc. Como se sabe, ya en esta época Heidegger había hecho desaparecer esa palabra, aunque dejándola aparecer bajo una tachadura, lo que probablemente le había comprometido, hace largo tiempo, con esa teología que el anunciaba no querer escribir y que, sin embargo, está allí mismo escribiendo, al mismo tiempo que afirma, por lo contrario, que de ningún modo lo está haciendo y que en el momento en que la fe lo llamase cerraría su “atelier” de pensador⁴ - ¿no querrá decir con esto que él puede hacerlo? ¿y que bien podría, incluso, ser el único capaz de hacerlo?

El título que se impuso a mí con motivo de esta conferencia ha podido sorprender o chocar a algunos de ustedes, hayan o no reconocido la citación-esta vez sin parodia - de un libro escandaloso, anónimo en un comienzo, y condenado al fuego⁵

². Es el título del capítulo de un libro publicado simultáneamente en las ediciones Galilée: *Psyché. Invention de l'autre*. Cf. también “*Désistance*” (*ibid*).

³. Respuesta a los estudiantes de la universidad de Zurich (1951). Seminario traducido y presentado por F. Fédier y D. Saatchian en la revista *Poesie*, 13, en 1980. El pasaje que cito y sobre el cual vuelvo en *Comment ne pas parler* (o.c.) fue igualmente traducido en el mismo año por J. Greisch en Heidegger y la cuestión de Dios, Grasset, 1980, p.334.

⁴. “Al interior del pensar nada podría realizarse que pudiera preparar o contribuir a determinar lo que acontece en la fe y la gracia. Si la fe me llamase de esta manera, cerraría mi taller. Es cierto que al interior de la dimensión de la fe se continúa aún a pensar; pero el pensar como tal ya no tiene cometido.” Informe de una sesión de la Academia evangélica de Hofgeismar, diciembre 1953, Trad. fran. J. Greisch, in Heidegger y la Cuestión de Dios.

⁵. Ya que la totalidad de este discurso será asediado por el fuego, evocaré en dos palabras que el libro de Helvetius, *De l'Esprit*, fue quemado al pie de la escalera del Palacio de Justicia el 10 de Febrero 1759 por decreto del Parlamento de París, después que el rey le retira su privilegio y el papa Clemente XIII ha prohibido su lectura en cualquier lengua. Conocemos la segunda retractación, más o menos sincera, del autor. Citaré algunos pasajes, pues tienen alguna relación, aunque indirectamente, con lo que nos ocupa en este lugar: “...no he querido atentar ni a la naturaleza del alma, ni a su origen, ni a su espiritualidad, como creí haberlo hecho notar en distintos lugares de la obra; no he querido atacar ninguna de las verdades del cristianismo, que profeso sinceramente en todo el rigor de sus dogmas y de su moral y al cual tengo la gloria de someter todos mis pensamientos, todas mis opiniones y todas las facultades de mi ser, seguro de que todo aquello que no sea conforme a su espíritu no es conforme a la verdad.”

Ese título parece anacrónico hoy en día, por su gramática y su léxico, es como si se nos recondujese a la época en que se escribían aún tratados sistemáticos, siguiendo el modelo de las composiciones latinas de estilo ciceroniano: *De spiritu*, época en la que lo que se ha llamado el materialismo francés del siglo XVIII, o el espiritualismo francés de los siglos posteriores fundaron, a partir de allí, los más bellos cánones de nuestra retórica escolar. La forma anacrónica o el “retro” provocador de este *De l’esprit* parece todavía más insólito en el contexto de este coloquio, tanto por razones de estilo -el que para nada recuerda la manera heideggeriana- como de semántica, si puedo decirlo así; el espíritu, por lo menos en apariencia, no es un término importante en Heidegger, no es su tema; éste habría sabido, justamente, evitarlo ¿Y quién osaría sospechar encontrar en él esa metafísica -materialista o espiritualista- que dio fama y lustre a cierta tradición francesa, la misma que ha marcado por tanto tiempo nuestras instituciones filosóficas?

Porque esa sospecha parece absurda, porque algo en ella parece intolerable, y también quizá porque ella conduce sobre los parajes más inquietantes del trayecto, del discurso y de la historia de Heidegger, se evita a su vez de hablar *del espíritu* en una obra que, sin embargo, sucumbe a su atracción, desde la primera hasta la última línea.

¿Acaso no es notable que ese tema, el espíritu -que, como querría demostrar en este lugar, ocupa un lugar fundamental y obvio en el pensar de Heidegger- no haya conocido descendencia? Rechazado por la familia de los heideggerianos, ortodoxos o heréticos, neo-heideggerianos o para heideggerianos, discípulos y expertos, nadie habla nunca del espíritu en Heidegger. Incluso los anti heideggerianos especializados no se interesan en la temática del espíritu, ni siquiera para denunciarla. ¿Porqué? ¿Que pasa allí? ¿Qué se evita de esta manera? ¿Porqué segar así una herencia, porqué esa discriminación? ¿Porqué, incluso en el rechazo del legado, el *Geist* no ocupa el lugar que le corresponde, al lado de los grandes temas y las grandes palabras, el ser, el, *Dasein*, el tiempo, el mundo, la historia, la diferencia ontológica, la *Ereignis*, etc.?

Como también sabemos, no estuvo de acuerdo ni con Helvetius ni con sus persecutores. Una vez más, el fuego : “Hace algunos años, a la ocasión de la aparición de un libro célebre, (*De l’Esprit*) , el que resolví atacar en sus principios, que me parecían peligrosos. Me dedicaba a ello, cuando supe que el autor se encontraba perseguido. Inmediatamente arrojé esas hojas al fuego, juzgando que ningún deber podía autorizar la bajeza de unirse a la muchedumbre para aplastar a un hombre de honor coartado. una vez que todo pasó, tuve la ocasión de dar a conocer mis sentir sobre ese tema en otros escritos ; pero sin nombrar el libro ni el autor.” (*Lettres de la Montagne*, 1764).

Del Espíritu - al fuego : Como este podría ser el subtítulo de esta nota, dediquemos un pensamiento a los herejes de *Libre Espíritu*. El autor de *Mirouer des simples âmes*, Marguerite de Porette, fue quemado en 1310. Fueron quemados también los escritos de los Ranters (Harengadores), contra los cuales, en el siglo XVII, en Inglaterra, se dirigía las mismas acusaciones que contra el *Libre Espíritu* algunos siglos antes. Cf. Norman Cohn, *Les fanatiques de l’Apocalypse*, trad. Payot, 1983, p. 158.

Habría quizá que correr el riesgo del academicismo clásico y señalar, dejando abierta la cuestión, porque no tengo la intención de tratarla, lo que constituye la dimensión francesa, o la crónica franco alemana en la que *situamos* a Heidegger en el curso de ese coloquio, el que fue también una *Erörterung*, conservando ahora, de acuerdo con el lugar, las “*questions ouvertes*”. *De l’Esprit* es un título bien francés, demasiado francés para que nos permita captar el *geistige* o el *geistliche* del *Geist*. Pero, justamente por ello, lo comprenderemos mejor en alemán. En todo caso, puede que seamos más sensibles a su germanidad si lo dejamos resonar en una lengua extranjera, poniéndolo a prueba en la traducción, o más bien poniendo a prueba su resistencia a la traducción y si sometemos nuestra lengua a la misma prueba.

Necesidad que dejaré a un lado. No abandonaré la justificación esencial de mi propósito a una introducción o a un prefacio. Quiero presentar, sin embargo, *tres* argumentos previos.

En primer término se sitúa la necesidad de una *explicación* esencial de la cuestión del desacuerdo entre las lenguas; el alemán y Roma, el alemán y el latín, el *Übersetzung* en tanto que *Auseinandersetzung* entre *pneuma*, *spiritus* y *Geist*-. Este último término no se deja traducir, a partir de cierto punto, por los dos primeros. “Dime lo que piensas de la traducción y te diré quien eres”, recuerda Heidegger refiriéndose a la *Antígona* de Sófocles ⁶. En ese título, *De l’Esprit*, el *de* franco-latino anuncia al mismo tiempo que, asumiendo la forma clásica de la investigación, o, digamos, de la disertación, es mi intención comenzar a tratar *de l’esprit*, del concepto y de la palabra, de los términos *Geist*, *geistig*, *geistlich* en Heidegger. Comenzaré por seguir modestamente pasos y funciones, conformaciones y transformaciones ordenadas, presupuestos y destinaciones. Un trabajo preliminar que no ha sido nunca abordado sistemáticamente y quizá incluso, según creo, ni siquiera sugerido. Un tal silencio no puede estar desprovisto de significación; no obedece solamente al hecho de que el léxico del espíritu, siendo más abundante de lo que uno cree en Heidegger, no haya figurado nunca en el título, ni de una investigación de largo aliento, ni de un libro, ni de un seminario o conferencia. Empero, trataré de mostrar que al pasar por alto esta invocación del *Geist* por parte de Heidegger olvidamos algo que es, más que un golpe forzado, la fuerza misma en su manifestación más extraordinaria; una extraordinaria autoridad se trasluce en el tema de lo espiritual *en lengua alemana*. Precisamente en la medida en que no aparece al frente de la escena ese término parece escapar a toda destrucción o desconstrucción, como si no perteneciese a la historia de la ontología, lo que es precisamente el problema.

⁶. “Sage mir, was du vom Übersetzen hältst, und ich sage dir wer du bist.” Se tratará, inmediatamente después, de la traducción, que es ella misma “*deinon*”, de *deinon*: “*furchtbar*”, “*gewaltig*”, “*ingewöhnlich*”, y, de modo menos “correcto”, pero más “verdadero”, dice Heidegger, “*unheimlich*”. (*Die Bedeutung des deinon*, Gesamtausgabe, Bd. p.74 y sig.) Evoco ese pasaje porque el enigma del *deinon* deja su marca en todos los textos que debemos mencionar.

Por otro lado - y este es un argumento - se trata de un tema que se inscribe en un contexto de gran significación política, en los momentos en que el pensamiento se ha visto transido como nunca de preocupaciones por aquello que se ha dado en llamar la historia, la lengua, la nación, el *Geschlecht*, el griego o el alemán. Ese léxico, que no tenemos derecho de llamar espiritualista, ni siquiera espiritual -¿osaría acaso decir espiritual?- es generosamente explotado por Heidegger en los años 1933-35, sobre todo en el *Discurso rectoral* y en la *Introducción a la Metafísica*, y posteriormente y de otra manera, en *Nietzsche*. Sin embargo en el curso de los veinte años que siguen, aparte una excepción que intentaré analizar, el mismo léxico impregna, por ejemplo, los seminarios y escritos sobre Schelling, Hölderling y, sobre todo, Trakl, recibiendo incluso un valor temático bastante novedoso.

Veamos, finalmente, mi tercer argumento preliminar: el pensamiento del *Geist* y de la diferencia entre *geistig* y *geistlich* - que no es un pensamiento ni temático ni a-temático (su modalidad requiere otra categoría) - no sólo se inscribe en contextos altamente políticos, como acabo de decir de manera rápida y algo convencional, sino que, probablemente, decide del sentido mismo de lo político en cuanto tal. En cualquier caso, situaría el lugar de esa decisión, si ésta fuera posible. De allí procede su privilegio, aún no suficientemente evidente, respecto de lo que se ha llamado cuestiones de lo político o de la política, que animan tantos debates en torno a Heidegger, hoy en día, de manera sin duda renovada en Francia, en especial por Lacoue-Labarthe, allí donde se enlazan con las grandes preguntas por el ser y la verdad, la historia, la *Ereignis*, el pensamiento o lo impensado, o - prefiero expresarlo en plural - los pensamientos o impensados de Heidegger.

Capítulo II

Questions Ouvertes: les recuerdo el subtítulo propuesto para este coloquio. Antes de comenzar verdaderamente, me es necesario decir algunas palabras acerca de lo que significan para mí hoy en día los *problemas abiertos*, por Heidegger y en relación a Heidegger, lo que me permitirá describir la economía o la estrategia que me impone en este lugar la elección de este tema, en determinado momento de mis lecturas, en el momento de la perplejidad y de la duda más grandes. Las observaciones que siguen, aún cuando todavía preliminares, contribuirán quizás a iluminar el trayecto que emprendemos a continuación.

Este prestar atención al *Geist*, que me orientara en el pasado en ciertas lecturas de Hegel⁷, continúa hoy en día bajo la forma de una investigación que he emprendido hace ya algunos años, en el curso de un seminario sobre la nacionalidad y el nacionalismo filosóficos. Ciertos textos de Heidegger constituyen por sí mismos una dura prueba, y son a su vez ellos mismos puestos a prueba, particularmente cuando se trata de la cuestión de la lengua y el lugar. Al mismo tiempo que proseguía un trabajo, del que publiqué un breve prefacio bajo el título de *Geschlecht, difference sexuelle, difference ontologique*⁸, he tratado de seguir la pista y las implicaciones de *Geschlecht*, término terriblemente polisémico y casi intraducible (raza, línea, tronco, generación, sexo) en el texto de *Unterwegs zur Sprache* sobre Trakl. Encontramos allí una distinción que Heidegger planteaba como decisiva entre *geistig* y *geistlich*, al interior de la cual se sigue una subdivisión de la palabra *geistlich*. Espero volver sobre esta primera distinción y posterior subdivisión que organizan el pensar sobre el *Geschlecht* en esta etapa del camino heideggeriano.

Al mismo tiempo, y siempre en el contexto de ese seminario, una lectura detenida del *Timeo*, centrada especialmente en lo que concierne la *chora*, me pareció que hacía por lo menos problemática la interpretación propuesta por Heidegger en la *Introducción a la Metafísica*. Un ejemplo sobre el cual podrían articularse y construirse otras preguntas, las que conciernen la interpretación general de la historia de la ontología, o aquello que llamaría, con una palabra que Heidegger hubiese rechazado y que no utilizo sino por provisoria comodidad, la *axiomática* de la *Destruktion* y del esquema epocal en general. Pero el uso de esa palabra *axiomática* es sospechoso sólo desde el punto de vista de ese mismo esquema epocal. Por lo tanto, no estamos obligados a prohibirnos sin más esa palabra que Heidegger prescribe proscribir. ¿Porqué no cuestionar, sin ceder un momento, dicha prescripción y proscripción?

⁷. "Los pozos y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel", in *Marges - de la philosophie (Minuit, 1972)*. Glas (*Galilée, 1974*) trata la palabra y el concepto de Geist en Hegel como tema explícito.

⁸. Heidegger, *Cahiers de l'Herne*, 45, 1983. Repris in

Hace un año, con motivo de la preparación de otro coloquio sobre Heidegger en la universidad de Essex (David Krell, que se encuentra hoy día entre nosotros, fue el organizador y algunos de Uds. participaron), dirigí en Yale una especie de seminario privado con algunos amigos norteamericanos ⁹. En respuesta a sus preguntas o sugerencias traté yo por entonces de definir aquello que *me* parecía suspendido, incierto, todavía en movimiento y, en consecuencia - por lo menos para mí - *a venir* en el texto de Heidegger. Distinguía yo cuatro hilos conductores, y al finalizar ese encuentro, que entonces nutrió mi intervención de Essex, fui conducido a preguntarme: ¿que es lo que mantiene unidos esos cuatro hilos? ¿qué los entrelaza? ¿cuál es el nudo de ese *Geflecht*, si existe al menos uno, lo que nunca es seguro - y esta es, incluso, la última o la siempre penúltima pregunta.

He aquí la hipótesis que yo quería poner a prueba hoy día al someterla a Uds. Seguir de cerca la traza de lo espiritual heideggeriano quizá no sea aproximarse de un punto central de ese nudo - que yo creo no existe - sino de aquello que reúne una resistencia nodal en su torsión mas económica. Explicaré a guisa de conclusión porqué eso que presento discretamente como una hipótesis debe necesariamente confirmarse. Yo sé, como por adelantado, que esta hipótesis es cierta. Su verificación me parece tan paradójal como fatal. Se juega aquí la cuestión de la verdad de la verdad en Heidegger, una verdad cuya tautología no necesita ser descubierta o inventada, en cuanto pertenece al más allá y a la posibilidad de toda pregunta, a lo inpreguntable mismo en toda cuestión. El *Geist* no puede más que reunir ese entrelazamiento en la medida en que es, para Heidegger, y como lo verificaremos, el otro nombre de lo Uno y de la *Versammlung*, uno de los nombres del acoger y del juntar.

El *primero* de esos cuatro hilos conductores conduce justamente al *preguntar*, al preguntar por la pregunta, al ese privilegio aparentemente absoluto, y por mucho tiempo no cuestionado, del *Fragen*, de la forma, de la esencia y de la dignidad esencialmente cuestionante, en última instancia, del pensar o del camino del pensar. En muchas oportunidades, como veremos, Heidegger distingue los modos de *cuestionar*, *preguntar* o de *interrogar*, analizando incluso la repetición reflexiva de tal o cual cuestión: “porqué el porqué”. Sin que él haya *casi* nunca cesado, según me parece, de identificar lo más alto y mejor del pensamiento con el preguntar, con la decisión, el llamado o la guardia de la

⁹. Thomas Keenan, Thomas Levin, Thomas Pepper, Andrzej Warminski. *Dirijo a ellos mi reconocimiento, y les dedico este libro, así como a Alexander García Düttmann como recuerdo de “Schelling”*.

pregunta, esa “piedad” del pensamiento ¹⁰. Esta decisión, llamada o guardia, ¿son ya la pregunta? ¿se trata aún de la cuestión? ¿De qué se trata esa piedad? ¿Y porqué *casi* nunca?. Debemos tener paciencia en este punto. Habría querido comprender hasta que punto ese privilegio del preguntar quedaría él mismo al abrigo. No al abrigo, justamente, de una pregunta ni de un pensar lo impensado que remita todavía a la determinación heideggeriana de lo in-pensado (un solo y gran pensar por cada *gran* pensador, y por lo tanto *un* solo impensado, idénticamente *simple*, y que no es un-*gedacht* más que en la medida en que, de modo no negativo, es un-*gedacht* ¹¹; y por lo tanto, aún un pensamiento, como lo indica la entonación, la acentuación, el subrayar; esos modos del evitar o del no evitar del que yo hablaba hace un momento). No al abrigo de una pregunta, entonces, sino de otra cosa. Como intentaré demostrar, *Geist* es quizá el nombre que da Heidegger, antes que cualquier otro nombre, a esta posibilidad incuestionada de la pregunta.

Un *segundo hilo* conduce, especialmente en la gran pregunta sobre la técnica, a este enunciado típico y ejemplar: la esencia de la técnica no es técnica. Este enunciado matricial permanece siendo, por lo menos en uno de sus aspectos, esencialmente filosófico; manteniendo la posibilidad de un pensamiento preguntante que es siempre un pensar la esencia, al abrigo de toda contaminación originaria y esencial por la técnica. Se trataba entonces de analizar ese riguroso deseo de no contaminación y de allí, posiblemente, considerar la necesidad, podría decirse la fatalidad, de una *contaminación* - y la palabra me importaba - de un contacto que hace impuro originariamente el pensamiento o la palabra a causa de la técnica. Contaminación, entonces, del pensamiento de la esencia por la técnica, y por lo tanto de la esencia pensable de la técnica por la técnica -e incluso de una pregunta de la técnica por la técnica, donde ya el privilegio de la cuestión tendría algo que ver, desde siempre, con esta irreductibilidad de la técnica. Podemos imaginar fácilmente que no es posible limitar las consecuencias de esta necesidad. Ahora bien: como trataré de sugerir, el *Geist* nombra también aquello que Heidegger quiere salvar de toda destitución (*Entmachtung*). Es, quizás, más allá de aquello que hay que salvar, probablemente aquello mismo que salva (*rettet*). Ahora bien, aquello que salva no se dejaría salvar de esta contaminación. El asunto se jugará aquí en el diferenciar la *Geistigkeit* y una cierta *Geistlichkeit* (no cristiana) del *Geist* al que Heidegger

¹⁰. “Denn daas Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens”: “Porque el preguntar es la piedad del pensar.” Esa es la última frase de *Die Frage nach der Technik*, 1953, in *Vorträge und Aufsätze*. Algo más arriba, Heidegger acababa de determinar, de algún modo, lo que entiende por la palabra “piadoso” (*fromm*). Escribe por entonces, a propósito del arte, cuando éste no portaba otro nombre que el de *tekhné*: “Era un descubrimiento único y múltiple al mismo tiempo (*einziges, vielfältiges Entbergen*). Piadoso (*fromm*), promos ((lo que viene en primera línea, en la punta), es decir, dócil al poder y guardia de la verdad (*fügsam dem Walten und Verwahren der Wahrheit*).” (p. 38).

¹¹. “Lo In-pensado en un pensar no es una falta que pertenece al pensar. Lo In-pensado no es, cada vez, tal, sino en tanto In-pensado.” ¿Qué es lo que llamamos pensar?”. Cf. en este punto, “*Désistance*”, in *Psyché...*, p. 615 y sig.

quiere salvar la pureza, una pureza interior del espíritu, al mismo tiempo que reconoce que el mal es espiritual (*geistlich*).

El *tercer hilo* nos reconduce a algo que es para mí una antigua preocupación, una sospecha siempre viva, trátase de Heidegger o de otros. Se trata del discurso sobre la animalidad y de la axiomática, expresa o no, que la domina; había multiplicado en una y otra parte las alusiones a ese sujeto desde hace largo tiempo ¹². Hace tres años, en el curso del trabajo sobre *Geschlecht*, y en una conferencia que algunos de ustedes conocen ¹³, había propuesto un largo análisis del discurso heideggeriano sobre la mano, en todo lugar en que se encuentre; que se trate, temáticamente, de tal pasaje de *Was heisst Denken* (el mono posee todos los órganos de prensión, pero sólo el hombre “posee” la mano; o más bien *la* mano -y no *las* manos- dispone de la esencia del hombre) o tratándose, diez años antes, del seminario sobre Parménides que retoma la meditación sobre *pragma* y *praxis, pragmata*. Estos se presentan como *vorhandene* o *zuhandene*, lo que es del dominio de la mano (*im Bereich der Hand*) ¹⁴. Ese problema concierne también las relaciones entre el animal y la técnica, y concierne precisamente una oposición tan problemática como la que hay entre *dar* y *tomar*, bajo la cual se organiza ese pasaje de *Was heisst Denken*, dictando la relación entre la prensión y la razón (*Vernehmen Vernunft*); las relaciones entre la palabra y la mano; la esencia de la escritura como escritura manuscrita (*Handschrift*) aparte de toda mecanización técnica y toda máquina de escribir. La interpretación de la mano, como también la oposición entre el *Dasein* humano y el animal, domina de manera temática o no temática el discurso más continuo de Heidegger, desde la repetición de la pregunta por el sentido del ser, a la destrucción de la ontoteología, o anteriormente, la analítica existencial que redistribuye los límites entre *Dasein*, *Vorhandensein* y *Zuhandensein*. Cada vez que se trata de la mano o del animal, y esos temas no se dejan circunscribir, el discurso de Heidegger me da la impresión de ceder a una retórica tanto más perentoria y autoritaria cuanto más debe disimular un contratiempo: se deja allí intactos, abrigados por la obscuridad, los axiomas del humanismo metafísico más profundo, y digo bien el más profundo. Esto es particularmente evidente en los *Conceptos fundamentales de la Metafísica* ¹⁵ en lo que se refiere a las tesis principales, sobre las cuales volveré más tarde: la piedra es sin mundo (*weltlos*), el animal es “pobre en mundo” (*weltarm*), el hombre es formador de mundo

¹². Sin duda antes de Glas, del que constituye uno de los temas. Cf. p. 35, 163 et passim. Cf. también, La carte postale..., p. 502, y Psyché..., p. 411.

¹³. Seminario realizado en París y conferencia publicada con ocasión de un coloquio en la universidad de Loyola (Chicago), publicado después en inglés : *Geschlecht II: Heidegger's Hand, in Deconstruction and Philosophy*, ed. John Sallis, University of Chicago Press, 1987. La versión francesa de esta conferencia aparece, simultáneamente, en Psyché...

¹⁴. Parmenides, *Gesamtausgabe*, Bd. 54, p. 118 y sig.

¹⁵. *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, §§ 44 y sig.

(*welbildend*). Había tratado entonces de descubrir las implicaciones de esas tesis, su dificultad aporética e indisimulada o su carácter interminablemente preparatorio. ¿Por qué Heidegger presenta tales proposiciones como “tesis”, lo que no hace prácticamente jamás en otros lugares y por razones esenciales? ¿Acaso esas tesis no afectan a su vez todos los conceptos que se encontraban comprendidos en ellas, comenzando por aquellos de vida y mundo? Percibimos aquí que esas dificultades tienen que ver con aquellas del *Fragen* (el animal no es verdaderamente capaz), con las de la técnica y finalmente incluso con aquellas del espíritu: ¿qué ocurre con la relación entre espíritu e humanidad, espíritu y vida, espíritu y animalidad?

El *cuarto hilo*, finalmente, nos conduce a través del pensamiento de la *epocalidad*, considerado en sí mismo y en su puesta en juego, hacia lo que yo llamaría de modo provocante la teleología escondida o el orden narrativo. Yo había insistido en los ejemplos de la *chora*, de la forclusión de ciertos pensamientos, como el de Spinoza a propósito del Principio de razón, etc. Pero, una vez más, veremos que la discriminación epocal puede ordenarse en torno a la diferencia -llamémosla intra-espiritual- entre la determinación platónica cristiana, metafísica u onto-teológica de lo espiritual (*geistig*) y otro pensamiento de lo espiritual tal como el que incluye por ejemplo el *Gespräch* con Trakl: se trata del *geistliche*, esta vez desposeído, como lo *querría* Heidegger, de su significación cristiana o eclesial.

Esta es más o menos la situación en que yo me encontraba cuando decidí hablar sobre el espíritu. Lo hago provisto de una certidumbre negativa y de una hipótesis: la certidumbre de no comprender bien lo que regula finalmente el idioma *espiritual* de Heidegger; la hipótesis de que más claridad, quizás la claridad ambigua de la llama, nos acercaría del nudo de algunos impensados, al nudo de esos cuatro hilos.

Va de suyo el que esos impensados corren el riesgo de ser los míos y solamente los míos. Y, lo que sería más grave, más rudamente grave, de no *dar* nada. “Cuanto más original es el pensar, dirá Heidegger, más rico llega a ser lo in-pensado. Lo impensado es el más alto don (*Geschenk*) que un pensar puede ofrecer.”¹⁶

¹⁶. *Qu'appelle-t-on penser?* tr. p. 118.

Capítulo III

Hasta donde yo sé, Heidegger no se preguntó nunca “¿Que es el espíritu?”. Al menos jamás del mismo modo, forma y desarrollo que acuerda a preguntas tales como “¿Porqué es el ente y no mas bien la nada?”, “¿Qué es el ser?”, “¿Qué es lo que significa pensar?”, etc. Tampoco ha hecho del espíritu uno de esos grandes polos que la metafísica habría opuesto al ser, como una suerte de limitación (*Beschränkung*) éste, como lo menciona la *Introducción a la metafísica*: ser y devenir, ser y apariencia, ser y pensar, ser y deber o ser y valor. Como tampoco ha opuesto el espíritu a la naturaleza, ni siquiera dialécticamente, a la manera de la más poderosa y permanente de las investigaciones metafísicas.

¿Qué es lo que llamamos espíritu? ¿Qué es lo que el espíritu llama? he aquí un libro que Heidegger no ha escrito. Cuando se trata del espíritu, los enunciados heideggerianos *raramente* asumen la forma de una definición de la esencia. Raramente, es decir de modo excepcional, y nosotros nos interesaremos en estas excepciones, por lo demás muy diferentes, u opuestas entre ellas. La mayor parte de las veces Heidegger ha *inscrito* el nombre (*Geist*) o el adjetivo (*geistig, geistlich*); se trate de un encadenamiento de conceptos o filosofemas que pertenecen a una teología desconstruible, y frecuentemente en una secuencia que va de Descartes a Hegel, bien en el caso de proposiciones que yo me atrevería a llamar axiomáticas, axiológicas o axiopoéticas; en esos casos lo espiritual pertenece al orden de esas significaciones metafísicas u ontoteológicas. Más que un valor, el espíritu parece designar -más allá de una desconstrucción- la fuente misma de toda desconstrucción y la posibilidad de toda evaluación.

¿Qué es, entonces, lo que él llama espíritu, *Geist*?

En *Sein und Zeit* se trata antes que nada de una palabra cuya significación permanece oculta por una especie de oscuridad ontológica. Es Heidegger quien lo advierte, pidiéndonos al respecto la más grande vigilancia

El término nos reenvía a una serie de significaciones que tienen algo en común: oponerse a la cosa, a la determinación metafísica de la coseidad, y sobre todo a la cosificación del sujeto, de la subjetividad del sujeto en su acepción cartesiana. Es la serie del alma, de la conciencia, del espíritu, de la persona. El espíritu no es la cosa, no es el cuerpo. Va de suyo que a partir de esta determinación *subjetiva* del espíritu cierta delimitación (*Abgrenzung*) permitirá desbrozar -o digamos mejor, liberar- la analítica existencial del *Dasein*. A ésta se le asigna la tarea de preparar un tratamiento filosófico de la cuestión “¿Qué es el hombre”, pregunta que, es necesario recordarlo, *precede* (*liegt vor*, Heidegger lo subraya) a toda biología, antropología, psicología; podría decirse que precede toda

pneumatología, que es el otro nombre que Hegel asigna a la *psicología racional*, que el critica además en tanto “metafísica abstracta del entendimiento”¹⁷

La analítica existencial debe en particular marcar su distancia frente a dos actitudes -que son también dos tentaciones- por las cuales corremos el riesgo de descubrir una genealogía donde existiría más bien un salto, una ruptura o, en todo caso, una problematización más radical.

Nos perderíamos, por una parte, -lo que sería *irreführend*- si considerásemos el *cogito* cartesiano como un buen ejemplo histórico, como el precedente ejemplar que abre el camino a la analítica existencial; ésta plantea la cuestión ontológica del *sum* que Descartes *habría* dejado totalmente al margen de todo preguntar o bien fuera de lugar (*vilo unerörtet*¹⁸); habría sido necesario determinar el ser del *sum* para definir enseguida el modo de ser de sus *cogitaciones*. Si partimos, como Descartes, de un *ego* y de un *sujeto* inmediatamente dados se nos escapa la fenomenalidad del *Dasein*¹⁹. La acusación se dirige, al mismo tiempo, a la fenomenología del espíritu e, implícitamente, a la fenomenología trascendental y el *cogito* husserliano. Hasta que no sea sometida a un examen ontológico, la idea de sujeto continúa a participar de la *posición* (*Ansatz*) de un *subjectum* o de un *hypokeimenon*, o sea, de una substancia o sustrato, incluso si, sobre el plano puramente óntico, nos oponemos a aquello que podemos llamar “*Seelensubstanz*”, al substancialismo psíquico y a toda reificación de la conciencia (*Verdinglichung des Bewusstseins*,²⁰). Para eliminar la cosificación o la substancialización, gesto corriente en la época de *Sein und Zeit*, es necesario aclarar la procedencia ontológica de aquello que entendemos por “cosa”, realidad o coseidad (*Dinglichkeit*). Falto de haber aclarado la proveniencia ontológica de la coseidad *a fortiori* de la substancialidad, todo aquello que uno entiende “positivamente” (*positiv*) cuando se habla del ser no cosificado (*dem nichtverdinglichten Sein*) del sujeto, del alma, la conciencia, el espíritu, la persona, etc., continuará siendo ontológicamente problemático. Heidegger ya había agregado a esta

¹⁷. *Introduction à la Philosophie de l'esprit, en la Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 378, tr. M. de Gandillac, Gallimard, p. 349. En esa misma introducción, Hegel define la esencia del espíritu como libertad y como capacidad, en su determinación formal, de soportar el sufrimiento infinito. Me parece necesario citar ese párrafo en relación a lo que se dirá más adelante sobre el espíritu, la libertad y el mal en Heidegger: “Por ello, la esencia del espíritu es formalmente la libertad, la negatividad absoluta del concepto en cuanto identidad consigo mismo. Según esta determinación formal, puede hacer abstracción de todo lo que es exterior y de su propia exterioridad, de su misma presencia; puede soportar la negación de su inmediatez individual, el sufrimiento infinito, es decir, conservarse afirmativo en esa negación y ser idéntico para sí mismo. Esta posibilidad es, en sí misma, la universalidad abstracta del espíritu, universalidad que-es-por-ella-misma.” (§ 382, trad., P. 352).

¹⁸. § 10, p. 46.

¹⁹. *Ibíd.*

²⁰. *Ibíd.*

serie el *je* de la razón. Evidentemente, el inconsciente pertenece al mismo conjunto, como puede verse más arriba, en el parágrafo 6 titulado “La tarea de una desconstrucción (*Destruktion*) de la historia de la ontología ²¹”.

Geist forma parte, así, de la serie de las no-cosas, de aquello que en general se pretende oponer a la cosa. Es lo que de ninguna manera permite ser cosificado. Pero mientras el ser de aquello que se entiende por cosa no sea ontológicamente esclarecido - y no lo estaría ni por Descartes ni por Husserl, ni para ninguno de los que han recomendado no cosificar el sujeto, el alma, la conciencia, el espíritu, la persona -, esos conceptos siguen siendo problemáticos o dogmáticos. O siguen siéndolo por lo menos desde el punto de vista de una analítica existencial del *Dasein*. Todos esos términos, inclusive aquel de espíritu, pueden seguramente designar dominios de fenomenalidad que una fenomenología podría explorar, pero pueden ser utilizados sólo si se permanece indiferente a toda pregunta sobre el ser de cada uno de esos entes.

Esos términos y conceptos no tienen ningún derecho, entonces, en una analítica del *Dasein* que pretende determinar el ente que somos nosotros mismos. Heidegger anunciará entonces que va a evitarlos (*vermeiden*). Para decir lo que somos, quién somos, parece inevitable evitar todos los conceptos de la serie *subjetiva* o *subjetal*, en particular el de espíritu (p.46).

Ahora bien ¿qué somos? En este punto, no lo olvidemos, somos antes que nada y solamente determinados desde la apertura a la cuestión del ser. Incluso si por esto el ser debe sernos dado, no nos encontramos en ese punto y no conocemos de “nosotros” mas que eso, el poder o mas bien la posibilidad de cuestionar, la experiencia del cuestionamiento.

Hablábamos hace un momento de la pregunta. Y precisamente ese ente que somos, ese “nosotros” que al comienzo de la analítica existencial no debe tener otro nombre que *Das-sein*, ha sido escogido para plantearse la cuestión del ser solamente a partir de la *experiencia de la pregunta*, de la posibilidad del *fragen*, tal como ella se encuentra inscrita en la red que forman *Gefragte*, el ser, la *Erfragte*, el sentido del ser; el *Befragte der Seinsfrage*, es decir del ente que somos y que se convierte de este modo en el ente ejemplar o privilegiado para efectuar una *lectura* -es la palabra que utiliza Heidegger- del sentido del ser. El punto de partida de la analítica existencial se legitima antes que nada y solamente a partir de la posibilidad, la experiencia, la estructura y las modificaciones ordenadas del *Fragen*. En esto consiste la ejemplaridad del ente que *nosotros* somos, del *nosotros mismos* en esta situación discursiva del *Mitsein* en la que podemos decir *nosotros* por nosotros mismos y por los otros. Esa ejemplaridad puede llegar a ser, o convertirse, en problemática. Pero esto no debe disimular una problematicidad aún menos evidente,

²¹. Especialmente p. 22.

y que quizá no sea ni siquiera una *problematicidad*, puesto que no podría ser determinada como cuestión o como problema, en cuanto referida a ese punto de partida en una reflexión de la pregunta (es mejor decir del *Fragen*) y de sus elementos estructurales. ¿Cómo, sin confirmarla *a priori* y circularmente, *cuestionar* esta inscripción en la estructura del *Fragen* en la que el *Dasein* ha recibido, al mismo tiempo que su privilegio (*Vorrang*), su primera, mínima y más segura determinación? Suponiendo incluso que dicha estructura sea bien descrita por Heidegger (lo que no es seguro, pero dejo esto de lado por el momento), toda inquietud en cuanto a la legitimidad o a la necesidad axiomática de un tal punto de partida en una reflexión sobre el poder cuestionar, no dejaría indemne ni el principio, ni el orden, ni, finalmente, el interés de la analítica existencial, y de *Sein und Zeit*. Y se volvería en su contra lo que Heidegger a dicho de sí mismo: por muy provisorio que sea un análisis, siempre exigirá, y desde ya, un punto de partida justo ²².

Si insisto en ese punto de partida en la posibilidad del *Fragen* no es solamente por las razones que indiqué al comienzo. Algunos años más tarde, cuando las referencias al espíritu no serán más tomadas en cuenta en el discurso de la *Destruktion* y en la analítica del *Dasein*, cuando las palabras *Geist* y *geistig* dejarán de ser evitadas, sino más bien *celebradas*, el espíritu mismo será definido por esta manifestación y esta fuerza del preguntar; en consecuencia, por ese mismo preguntar *en nombre del cual* las mismas palabras son evitadas en *Sein und Zeit*. Heidegger tiene razón cuando dice entonces que si debe evitarlas no es por capricho, tozudez o preocupación por la originalidad terminológica ²³. Los términos de esta serie, el espíritu, como también el alma o la *psyché*, la conciencia, el *ego*, la razón, el sujeto -y Heidegger agrega todavía la vida y el hombre- obstaculizan toda interrogación sobre el ser del *Dasein*, están ligados, como también el inconsciente, a la posición cartesiana del *subjectum*. _E incluso cuando (estos conceptos) inspiran a la modernidad discursos elocuentes sobre la no-cosificación o la no reificación del sujeto, no dejan de marcar -en particular aquellos sobre la vida o el hombre- cierto desinterés, indiferencia o una increíble “falta de necesidad” (*Bedürfnislosigkeit*) relativos a la pregunta por el ser del ente que somos.

Cada vez que se encuentra la palabra “espíritu” en ese contexto y en esa serie debería reconocerse, según Heidegger, esa misma indiferencia: no solamente por la cuestión del ser en general sino también por el ente que somos; más precisamente, por ese *Jemeinigkeit*, ese ser-siempre-mío del *Dasein* que no alude desde el comienzo a un *yo* o a un *ego* y que justificaba esa primera referencia -prudente y finalmente negativa- a Descartes. El ser-mío hace del *Dasein* algo completamente distinto que un simple caso o ejemplo del tipo del ser en tanto que *Vorhandene*. Qué es lo que caracteriza, en efecto, al

²². § 9, p. 43.

²³. § 10, p. 46.

Vorhandensein? Pues bien, justamente el hecho de ser indiferente a su propio ser, a lo que él es propiamente. Esta indiferencia lo distingue del *Dasein* que se preocupa por su ser. En realidad, al ente en cuanto *Vorhandene* su ser no le es ni siquiera indiferente (*gleichgültig*). No se puede decir, sin caer en el antropomorfismo, que la piedra es indiferente a su ser: no es ni indiferente ni no indiferente (*weder gleichgültig noch ungleichgültig*). Heidegger no conduce hasta ese punto (§9) ni con esas categorías la pregunta por el ser del animal. Sin duda, tendría ciertas dificultades para hacerlo -ya volveremos a ese punto. Por el contrario, tiene sentido decir del *Dasein* que puede ser indiferente a la pregunta por el ser, y precisamente en cuanto puede también no serlo. Su indiferencia no es más que una modalidad de su no-indiferencia. Para el *Dasein*, cuyo ser-mío no puede expresarse en el discurso sino recurriendo a los pronombres personales (*yo soy, tú eres*) la indiferencia (*Indifferenz*, esta vez y no *Gleichgültigkeit*) es aún una manera de relacionarse, de interesarse a su propio ser, de no serle del todo indiferente. Esta última indiferencia (*Indifferenz*) hacia su propio ser no es para nada la misma que la de la piedra o de la mesa; sino que caracteriza la cotidianidad del *Dasein*, aquella cotidianidad de término medio, esa *Durchschnittlichkeit* que Heidegger no quiere considerar como un fenómeno negativo. La indiferencia, en ese caso, “no es una nada”, sino un “carácter fenomenal positivo”.

He allí, entonces, *tres tipos de indiferencia*. El *primero*, la indiferencia absoluta del ente *vorhandene*: la piedra permanece en un más acá de la diferencia entre la indiferencia y su contrario. *Enseguida* se encuentra la indiferencia (*Indifferenz*) en cuanto fenómeno positivo del *Dasein*. Existe también, y en *tercer lugar*, esa indiferencia que se manifiesta en la historia de la metafísica -por ejemplo, desde Descartes- expresada en ese notable *Bedürfnislosigkeit, nach dem sein...zu fragen*, esa falta de necesidad de preguntarse por el ser; y en primer lugar por su propio ser, sobre el ser del ente que somos nosotros. Esta última indiferencia paraliza tanto frente al pensamiento de la coseidad de la cosa (*res, substantia*) frente como el pensamiento del sujeto (*hypokeimenon*). En esta indiferencia nos aferramos a conceptos como espíritu, alma, conciencia, persona. Pero en estas dos últimas manifestaciones de indiferencia existe una analogía, o una condición de posibilidad común: conducen ambas de manera necesaria a limitar la pregunta por el ser, a interpretar el “quien” del *Dasein* como algo que perdura en una identidad substancial, como la del *Vorhandensein* o del sujeto en tanto *Vorhandensein*. A partir de lo cual, por mucho que se proteste contra la substancialidad del alma, la cosificación de la conciencia o la objetividad de la persona, continuaremos a determinar ontológicamente al “quién” como sujeto que subsiste en la manera de la *Vorhandenheit*. El “espíritu” que entonces se le reconoce es afectado, él mismo, por esta subjetividad substancial y esa *Vorhandenheit*. Ahora bien, ¿cuál es la raíz de esta interpretación, que hace del “quien” una subsistencia perdurante? Un concepto vulgar de tiempo. El concepto de espíritu debe entonces ser *evitado* en tanto que él mismo se funda sobre esa interpretación del tiempo. Heidegger lo somete a la *Destruktion* en el curso de esta delimitación (*Umgrenzung*) de la analítica del ser-ahí: decir que la esencia de éste es “existencia”, en el sentido que entonces le da

Heidegger, implica también decir que “la “substancia” del hombre no es el espíritu en cuanto síntesis del alma y el cuerpo sino la *existencia* ²⁴”.

Notemos al pasar que ese concepto de indiferencia no suministra ningún recurso para situar al animal. Este, como lo reconoce el mismo Heidegger, ciertamente no es un *Vorhandene*. No se trata de la indiferencia de la piedra, pero si embargo no posee para nada un “nosotros” cuestionante, punto de partida de la analítica del *Dasein*. ¿Indiferente o no-indiferente, y en qué sentido?

Descartes no ha desplazado, entonces, la ontología medieval; ésta, deteniéndose en la distinción entre *ens creatum* y *ens infinitum* o *increatedum*, no habría interrogado el ser de este *ens*. Aquello que ha pasado por ser el renacimiento o la modernidad del pensamiento filosófico no es más que “la inserción de un prejuicio funesto”, que no ha hecho sino retardar una analítica ontológica y temática del *Gemüt* ²⁵. En el fondo, o acaso en el programa mismo de esta desconstrucción (*Destruktion*) del espíritu, una tarea parece asignada, a la que habría que seguir los pasos o su devenir ulterior en la obra de Heidegger: me refiero a la “analítica ontológica temática del *Gemüt*”. ¿Existe un equivalente francés para este último término? ¿Una palabra idéntica (*mot à mot*). No la encuentro. Si algún día *Sein und Zeit* debiera ser traducido no sé cuál sería el término menos inadecuado. Bohem y de Waelhens han comprendido con certeza la necesidad de evitar todas las palabras francesas que podían bien tentar, pero también perder, al traductor: espíritu, alma, corazón. Imaginaron, entonces, una extraña estratagema, un recurso extranjero: recuperar la palabra latina y cartesiana *mens*, con lo cual no solamente no se lo *traducía*, sino que se reintroduce en el programa lo mismo que se intentaba evitar. Pero, por lo menos, el desvío artificial por *mens* señala una dificultad, escapa a la confusión peor. ¿Cuál sería la peor confusión?. Justamente la traducción de *Gemüt* por “espíritu”, en el momento justo en que Heidegger prescribe, precisamente en ese contexto, evitar (*vermeiden*) esa palabra. Ahora bien, ese es precisamente el término hacia el que se precipita, como para embrollarlo todo, la traducción Martineau-Vezin.

La misma delimitación se aplica también a las “ciencias del espíritu”, la historia como ciencia del espíritu o la psicología como ciencia del espíritu (*Geisteswissenschaftliche Psychologie*), y todo el aparato conceptual que se organiza en torno de la *psyché* y de la vida en Dilthey, Bergson, en los personalismos o antropologías filosóficas. Heidegger tiene en cuenta las diferencias. Sin embargo, incluirá en un mismo grupo a todos los que hacen referencia a la vida y a la estructura intencional. Que se trate de Husserl o de Scheler, se constata la misma incapacidad de interrogar el ser de la persona. En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* encontramos un desarrollo análogo (§ 15). Así, pues, el

²⁴. § 25, p. 117.

²⁵. § 6, p. 25.

Gracias por visitar este Libro Electrónico

Puedes leer la versión completa de este libro electrónico en diferentes formatos:

- HTML(Gratis / Disponible a todos los usuarios)
- PDF / TXT(Disponible a miembros V.I.P. Los miembros con una membresía básica pueden acceder hasta 5 libros electrónicos en formato PDF/TXT durante el mes.)
- Epub y Mobipocket (Exclusivos para miembros V.I.P.)

Para descargar este libro completo, tan solo seleccione el formato deseado, abajo:

