Este libro... presenta distintos análisis, reflexiones, enfoques cuyo espectro gnoseológico común es la pregunta ¿Cuál es el lugar de la Filosofía hoy?; se encontrará en él, por eso mismo, temas y problemas, autores y cuestionamientos en el horizonte de la Filosofía, el filosofar y los filósofos de cara a retos intelectuales de cuño diverso y plural lectura.

... en esta obra, dada su naturaleza y dentro de lo po sible, puede rastrearse la riqueza de un "encuentro para el análisis, la reflexión y la crítica" en el cual sus protagonistas, argonautas del pensamiento, intercambian en su discusión filosófica tesis, ideas, énfasis y preocupaciones de actuali dad con incontestable valor para la *ubicación y comprensión* de los problemas en ámbitos distintos como el de las huma nidades, las ciencias, la política, la cultura y la educación.

ISBN-13: 978-9978772553
9 789978 772553

FILOSOFÍA HOY

Centro de Publicaciones
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

FILOSOFÍA HOY

Iván Carvajal
Ruth Gordillo
Samuel Guerra
Joaquín Hernández
Diego Jiménez
Emilio Jiménez
Vladimir Martínez
Alfonso Montalvo
Nancy Ochoa
Fernando Ponce
Marcelo Vásconez
Ruth Ruiz

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

Dr. Fernando Ponce León, S. J.
RECTOR

Dr. Fernando Barredo Heinert, S.J.
VICERRECTOR

Dra. Graciela Monesterolo Lencioni
DIRECTORA GENERAL ACADÉMICA

Mtr. César Eduardo Carrión
DIRECTOR DEL CENTRO DE PUBLICACIONES

COMITÉ EJECUTIVO DE PUBLICACIONES
Mercedes Mafla Simon
León Espinosa Ordóñez
Álvaro Mejía Salazar
César Eduardo Carrión

FILOSOFÍA HOY
Iván Carvajal
Ruth Gordillo
Samuel Guerra
Joaquín Hernández
Diego Jiménez
Emilio Jiménez
Vladimir Martínez
Alfonso Montalvo
Nancy Ochoa
Fernando Ponce
Marcelo Vásconez
Ruth Ruiz

ISBN 978-9978-77-255-3

Diseño y diagramación
Fredi Landázuri
landazurifredi@gmail.com

Impresión
PPL Impresores
pplimpresores@gmail.com

Centro de Publicaciones
Av. 12 de Octubre 1076 y Roca
Telfs.: (593-2)2991711
publicaciones@puce.edu.ec

Quito, marzo de 2016

ÍNDICE

Prólogo 7

Las nuevas humanidades y la universidad
Iván Carvajal 9

El lugar del 'sujeto' en la Filosofía contemporánea
Ruth Gordillo R. 35

La Filosofía, el filosofar y los filósofos en la era de la globalización: una mirada "otra"
Samuel Guerra Bravo 61

Problemática de la Filosofía latinoamericana de Arturo Roig con los filósofos postmodernos
Joaquín Hernández Alvarado 85

La Filosofía hoy. Una reflexión desde el pensamiento de Martha Nussbaum
Diego A. Jiménez Bósquez 105

Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: el análisis, la reflexión, la crítica y el cuestionamiento filosóficos en la sociedad de hoy
Efrén Emilio Jiménez 127

Aproximación a la lectura crítica desde el materialismo filosófico
Vladimir Martínez 149

Importancia y ampliación de la argumentación
Alfonso Montalvo Zumárraga 165

El conocimiento humano
Nancy Ochoa Antich 185

El lugar de la Filosofía en Arturo Andrés Roig
Fernando Ponce León 199

La Filosofía del buen vivir
Marcelo Vásconez Carrasco 223

Del símbolo al mundo imaginal
Ruth Ruiz Flores 245

Notas bio-bibliográficas 267

EL LUGAR DEL 'SUJETO' EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA[1]

Ruth Gordillo R.

Resumen:

El trabajo sobre el 'sujeto' y su posibilidad en la filosofía contemporánea tiene, en este caso, dos autores que contextualizan y fundamentan la argumentación, uno es Nietzsche y el otro Heidegger. A partir de la concepción del tiempo que surge de la lectura de la categoría de 'eterno retorno' y de los contenidos del Dasein, se trata de plantear preguntas que permitan determinar los límites de la definición de 'sujeto'; la necesidad de volver sobre las lecturas de estos filósofos se justifica en las interpretaciones que la filosofía francesa contemporánea han realizado, especialmente Klossowski, Marion, Deleuze y Derrida. Todos ellos confluyen en una postura deconstructiva de la filosofía tradicional, la misma que quiere ser el ámbito desde el cual se propone el lugar de un 'sujeto' distinto al constituido en aquella filosofía que continuamente retorna a Platón.

Palabras claves: Sujeto, tiempo, fatum, aión, deseo, eterno retorno, cuerpo

1 A propósito del tema: Dentro del Seminario "El lugar de la Filosofía hoy", la pregunta sobre el lugar del 'sujeto' es relevante cuanto más, desde la segunda mitad del siglo pasado, el carácter general de la filosofía ha sido de cuestionar sus categorías fundamentales. Este mismo gesto ha devenido en búsquedas para consolidar la posibilidad de un pensar distinto, contemporáneo, que abandone las trampas de la metafísica tradicional y que sea un espacio para la constitución de lo humano. Por ello, la lectura de Nietzsche y Heidegger que se ha realizado en este artículo se actualiza desde tesis que deconstruyen los conceptos y categorías de los dos autores e incluso de las críticas de las cuales surgieron sus teorías sobre el hombre o lo humano. El entrecomillado simple que encierra el término 'sujeto' tiene la intención de poner en suspenso tanto su lugar en la filosofía como las condiciones del pensar que son las condiciones de lo humano.

Abstract:

Work on the 'subject' and the possibility in contemporary philosophy has, in this case, two authors that contextualize and justify the argument, one is Nietzsche and Heidegger another. From the conception of time emerges from reading the category of 'eternal return' and the contents of Dasein, is raising questions for determining the limits of the definition of 'subject'; the need to return to the reading of these philosophers is justified interpretations of contemporary French philosophy have made, especially Klossowski, Marion, Deleuze and Derrida. They all come together in a deconstructive stance of traditional philosophy, who wants to be the same level from which it is proposed to place a 'subject' become different philosophy that continually returns to Plato.

Keywords: Subject, time, fatum, aión, desire, eternal return, body

SOBRE EL CONCEPTO DE 'TIEMPO'

Nietzsche: A partir de tres consideraciones sobre el concepto de tiempo

"... todo es eterno, no devenido"

En esta proposición enuncia Nietzsche una problemática central que articula el concepto de tiempo que permite anudar la relación entre Filosofía e Historia a la crítica fundamental de la Filosofía como tal. Esta problemática manifiesta, por una parte, la interpelación al concepto de devenir y, por otra, la puesta en juego del eterno retorno como fuerza de la vida. Los dos momentos determinan, según Nietzsche, una tarea que marca la necesidad de "vivir de tal manera que tenga que desear vivir de nuevo" porque, "- ¡en cualquier caso lo harás!" (Nietzsche F., *Escritos póstumos*) 11 [163] El objetivo de esta parte del trabajo será entender cómo es posible 'desear vivir de nuevo', es decir, 'otra vez', en una suerte de repetición que se despliega en un 'tiempo'.

Del devenir de Heráclito

¿Se puede eludir el poema de Borges que se instala en el caminar de Heráclito por la calles de Éfeso en un tiempo indeterminado? Podría, pero los versos llegan y provocan al pensamiento:

Heráclito camina por la tarde
De Éfeso. La tarde lo ha dejado,
Sin que su voluntad lo decidiera,
En la margen de un río silencioso
Cuyo destino y cuyo nombre ignora.

¿Por qué es posible decir que Heráclito camina en un tiempo indeterminado? porque, continúa Borges,

Quiere recuperar esa mañana
Y su noche y la víspera. No puede.

Heráclito camina por las mismas calles deseando un tiempo que no es ya posible; Nietzsche diría que Heráclito no puede recuperar tal tiempo porque, "El devenir infinitamente nuevo es una contradicción: supondría una fuerza infinitamente creciente. Pero ¡de qué habría de crecer! ¡De dónde habría de alimentarse... de excedentes!" (Nietzsche F., *Escritos póstumos*) Un tiempo que se acumula y crece de esa manera implicaría una determinación extraña incubada en la divinidad que necesita mostrarse en un despliegue infinito. En este sentido el tiempo sería límite permanente entre lo humano y lo divino y, la única posibilidad de retorno para el hombre estaría determinada por la potencia infinita. Pero entonces ¿qué sería lo humano? ¿Proyecto divino, razón divina o, por qué no, sueño de los dioses? Lo humano quedaría expulsado de la vida que es, para Nietzsche, el ámbito propio del ser.

Lo nuevo que presupone el devenir, así concebido, es una contradicción, señala. ¿En qué sentido? Hay en la exigencia de lo nuevo un error que suele estar presente en muchas concepciones de la filosofía tradicional, a saber, el confundir "el número de las situaciones, cambios, combinaciones y desarrollos de esta fuerza" que es finito y determinado, con "el tiempo, en el que el universo ejerce su fuerza" que sí es infinito, en

tanto la fuerza es "eternamente activa y contiene todos los desarrollos posibles atrapados en un instante." (Nietzsche F., *Escritos póstumos*) El error al haber identificado dos aspectos diferentes surge, podría decirse, del presupuesto de una racionalidad universal que ordena la historia desde la exterioridad o, como en el caso hegeliano, que es intrínseca a ella. En este o aquel caso, el devenir ya estaría contenido en el momento inicial como la totalidad de las determinaciones sin posibilidad de revelar nada nuevo. En tal medida el valor del devenir es exactamente el mismo en todo instante y está impelido a la repetición constante. De lo que se sigue que la historia es el desarrollo de la fuerza o de la potencia divina.

En el texto "Fatum e Historia" (Nietzsche, 1997) este aspecto queda completo cuando se entiende que el destino - el fatum, "es la fuerza infinita de la resistencia contra la libre voluntad" (Nietzsche, 1997) que convierte al hombre en un títere de fuerzas superiores, ocultas, cuya voluntad se maneja en el secreto respecto de sus fines o, en el mejor de los casos, identifica sus fines con los de los hombres. Al contrario, Nietzsche entiende que el hombre individual se opone y resiste a la universalidad: "surge esa lucha de la voluntad individual con la voluntad general; aquí se perfila un problema infinitamente importante, la cuestión de la justificación del individuo respecto del pueblo, el del pueblo respecto de la humanidad, de la humanidad respecto del mundo; aquí se dibuja, también, la relación fundamental entre fatum e historia" (Nietzsche, 1997). Solo desde esa lucha es posible definir el sentido de la historia en cada uno de sus momentos, entendiendo que siempre estará implicada la voluntad libre como voluntad de fuerza por persistir en la existencia a su propio modo. Este encuentro que enfrenta la individualidad a la universalidad, se había solucionado en la dialéctica hegeliana que exigía, desde la estructura lógica del proceso histórico, el carácter necesario de las determinaciones que se van consolidando en cada momento del desarrollo de la historia y del pensamiento. De tal manera, el fatum —en términos hegelianos— quedaba asegurado y consolidaba con ello los fines individuales, sujetivos, en uno solo y el mismo, es decir, en el fin del espíritu universal absoluto; finalmente la garantía de este despliegue residía, para el filósofo de Jena, en la racionalidad infinita del ser.

Sin embargo, aun en ese proceso inapelable, "Heráclito no tiene ayer ni ahora", sentencia Borges. El devenir se pierde porque algo que no es del orden de lo absolutamente racional genera el caminar de Heráclito y, ello es, la fuerza como eterno retorno.

De la fuerza como eterno retorno

Entonces, ¿cuál es la posibilidad de la temporalidad? Para Nietzsche se resume en el eterno retorno y la repetición de todo momento que responde a la fuerza como tal, fuerza que define al mundo y que actúa como la condición del movimiento manteniéndolo siempre en desequilibrio y garantizando la repetición de la vida que, solo de este modo, se asegura. En este contexto, el tiempo es instante, presente perpetuo del que el hombre da cuenta: "¡Hombre! –dice– Tu vida entera es volteada una y otra vez como un reloj de arena y una y otra vez se consumirá – un gran minuto de tiempo de por medio hasta cuando todas las condiciones de las que has surgido vuelvan a juntarse en el ciclo del mundo." (Nietzsche F., *Escritos póstumos*)

El tiempo así entendido remite a la concepción del el αιόν (aión) que se define en tanto "*est le lieu des événements incorporels, et des attributs distincts des qualités.*" (Deleuze G. , Logique, 1969) Concepción distinta a la de Χρόνοσ (Cronos) que aparece como figura primaria en las cosmogonías órficas. Este concepto de 'tiempo' recoge la noción de 'tiempo sin fin' que viene de la figura irania *Zvran Akarana*; como concepto acabado, esto es, como abstracción de las figuras míticas que llegaron de Oriente, esta acepción se halla en el *Timeo*.

La definición de Nietzsche de 'eterno retorno' toma de Heráclito el devenir que se actualiza cuando el aspecto cíclico se manifiesta no como repetición de lo mismo en sentido estricto sino general; en tanto es repetición, es posibilidad de cambio. El hombre imagina que algo distinto es posible y así determina las condiciones que marcarán el instante en el que piensa o imagina lo distinto. De allí que la fuerza sea, al mismo tiempo, aquella que encadena los momentos diversos y la que permite que el hombre aspire a lo eterno. Quizás este doble aspecto de la fuerza explique el extravío respecto de la universalidad del fatum. Sin embargo,

en el mismo extravío que supone al "«espíritu», en cuanto devenir," se define la imposibilidad del destino, de la meta, del fin último. (Nietzsche F., *Escritos póstumos*) Esta imposibilidad se consolida cuando Nietzsche atribuye a la fuerza "un mundo interno que yo designo —dice— como «voluntad de poder», i.e., como una insaciable ansia de demostración de poder; de utilización, ejercicio de poder, como impulso creativo, etc." (Nietzsche F., *Escritos póstumos*) En este punto aparece la acción poética, creadora de la vida que está presente en el pensamiento del filósofo desde sus inicios y que da cuenta del espíritu de Dionisos en el proceso de la vida pero, además, el de Apolo que da un orden a la vida: "Así como se ha de reconocer a la sensación, en cuanto sentir de múltiples formas, como ingrediente de la voluntad, del mismo modo se ha de reconocer, en segundo lugar, al pensar: en todo acto de la voluntad manda un pensamiento". (Nietzsche F., *Escritos póstumos*)

¿Cómo introduce Nietzsche este pensamiento que 'manda' a la voluntad? Es necesario entender el gesto de retorno a Platón; en el diálogo El Timeo, Platón concibe al tiempo vinculado al cambio que, en tanto pura abstracción, tiene relación con la sustancia eterna relacionada con lo inteligible. En este sentido, dice que algo 'existía y existirá', cuando se aplica a lo que nace y avanza en el tiempo, pero, "existe", en presente, solo para la sustancia eterna. Hegel entiende que Platón parte de la oposición entre el mundo divino y el que es una réplica de este. Por tanto la idea de 'tiempo (verdadero)' pertenece al mundo de lo eterno. Respecto del 'tiempo' ligado al movimiento, este es inherente a la facultad de cambio y tiene que ver con el orden del mundo, de los planetas y las estrellas. La imagen de lo eterno espera en la unidad, en la determinación de lo Igual a Sí mismo que se opone a lo otro. De allí se sigue que el mundo eterno, con relación al tiempo, tiene dos formas: la forma de lo Igual a Sí mismo y la forma de lo otro que se engaña. Lo otro como principio universal es como un alimento que conserva todo, es lo informe, la esencia universal de lo que se llama la materia. (Hegel G., 1976) En el *Timeo*, sobre el tiempo se dice: "... una realidad de esta clase no connota ninguno de los accidentes que el devenir implica en los términos que se mueven al nivel de lo sensible, sino que esos accidentes son variedades del tiempo, el cual

imita la eternidad y se desarrolla en círculo siguiendo el Número" (Platón, *Timeo*). El sentido imitativo del mundo material respecto de mundo inteligible o de las ideas queda afirmado en este diálogo; sin embargo no caracteriza la imitación como tal. Vale referirse, en este caso, a la mímesis que aparece en La República como la relación entre los dos mundos. En tal contexto, cada cosa tiene su tiempo propio pero lo que Platón considera como 'el tiempo', ha nacido con el Cielo y con el Sol, la Luna y cinco estrellas errantes, ellas han nacido para definir los números del tiempo y para garantizar su conservación. En este sentido el tiempo está ligado al movimiento de lo Mismo que "precedió y dominó su camino oblicuo según el movimiento de lo Otro." Aspecto que para Hegel, en su trabajo sobre Platón, resulta fundamental.

Además de la referencia a la mímesis, es importante la relación con el tema de los contrarios que aparece en el *Fedón* y que se diferencia de la forma en que los opuestos se enlazan en los pasos de Heráclito en la tarde de Éfeso. La consideración platónica del 'tiempo' parte de la diferenciación entre los dos mundos. La generación de cada uno respecto de su contrario le permite decidir sobre el movimiento.

> Ahora bien, no examines eso solo en relación con los humanos -dijo Sócrates, si quieres comprenderlo con más claridad, sino en relación con todos los animales y las plantas, y en general respecto a todo aquello que tiene nacimiento, veamos si todo se origina así, no de otra cosa sino que nacen de sus contrarios todas aquellas cosas que tienen algo semejante, por ejemplo la belleza es lo contrario de la fealdad y lo justo de lo injusto, y a otras cosas innumerables les sucede lo mismo. (Platón, *Fedón*)

La relación permite aclarar el contenido del concepto de 'movimiento'; en el mundo material se producen cambios permanentes, el interés de Platón es de fundamentar la validez de ese mundo que no se agota en la 'physis' sino que se extiende al campo de la política. Es interesante que respecto de los cambios diga: "Ocurre algo como esto en esos cambios, que entre todos esos pares de contrarios que son dos hay dos procesos genéticos, de lo uno a lo otro por un lado, y luego de nuevo de lo otro hacia lo anterior. Entre una cosa mayor y una menor hay un au-

mento y una disminución, y así llamamos a un proceso crecer y a otro disminuir." El proceso al que hace referencia permite entender el orden tanto del mundo material como del político. En este aspecto una de las tesis de Gilles Deleuze sobre Platón, en el texto *"Renverser le platonisme (Les simulacres)"*, es importante:

> Le platonisme est l'Odyssée philosophique ; la dialectique platonicienne n'est pas une dialectique de la contradiction ni de la contrariété, mais une dialectique de la rivalité (amphisbetesis). L'essence de la division n'apparait pas en largeur, dans la détermination des espèces d'un genre, mais en profondeur, dans la sélection de la lignée. Trier les prétentions, distinguer le vrai prétendant des faux.[2] (Deleuze G. , Logique, 1969)

Quiere decir que la división del mundo busca en última instancia un 'linaje' que permita una selección: lo verdadero y lo falso. Sin embargo Platón procede irónicamente, pues, en el *Fedro*, *"le mythe de la circulation des âmes semble venir interrompre l'effort de la división..."* (Deleuze G. , Logique, 1969); la ontología se sostiene en una concepción del tiempo de la anamnesis, es decir, de la reminiscencia. En el *Fedro* el alma que va del mundo de las ideas al de los reflejos, viaja de un tiempo, el de lo inmutable, a otro del cambio y del movimiento. El 'otro tiempo' al que se refiere Sócrates en el texto platónico marca no un momento del tiempo que transcurre en el mundo de lo perecedero sino un tiempo que está definido por la idea de lo Uno. En efecto, en El Parménides, lo Uno se entiende en su relación con el ser en tanto lo Uno está presente en cada parte del ser pero, sin estar dividido. Luego el tiempo al que se liga esta concepción del presente no es el mismo del transcurrir; estar presente en cada parte implica simultaneidad, lo Uno como esencia está en todo lo existente. Este otro tiempo es el que permite dar cuenta, por ejemplo, de la vida y de la muerte; en algunas interpretaciones de Platón, este tiempo estaría dentro de otro tiempo.[3]

2 El platonismo es la odisea filosófica. la dialéctica platónica no es una dialéctica de la contradicción ni de la contrariedad, es una dialéctica de la rivalidad (amphisbetesis). La esencia de la división no aparece a lo ancho, en la determinación de las especies de un género, sino en profundidad, en la selección del linaje. Seleccionar las pretensiones, distinguir el verdadero pretendiente de los falsos.

3 Cfr. El *Timeo*.

Nietzsche tiene como tarea filosófica abolir la dualidad implícita en el platonismo, es decir, abolir el mundo de las ideas y el de las apariencias; este proyecto se concreta en la idea de 'eterno retorno', que clausura la diferencia en tanto «*n'a pas d'autre essence que l'Être univoque. Il est l'univocité de l'être en un seul et même sens de tout ce dont il se dit — mais ce dont il se dit, c'est le simulacre, le chaosmos.*»[4] (Deleuze G., Logique, 1969)

Esta es la naturaleza propia de la vida: 'fuerza' como totalidad repartida en cada momento que retorna siempre. Aquello que hace que 'fuerza' y 'eterno retorno' se articulen es el deseo manifiesto en la necesidad de romper con el mundo de los simulacros que los modernos llevaron desde Platón, en un gesto similar al de Hölderlin cuando actualizó la tragedia griega en sus traducciones de Edipo y Antígona. Deleuze reconoce, en el propósito nietzscheano, la posibilidad de entender dos nihilismos que se extienden a nuestros días y que consisten en la destrucción de la vida moderna, por una parte y, la destrucción de todo pensamiento creador, por otra. Ese deseo como resistencia se define en tanto caos, pero no caos que niega, sino que se instaura y se afirma en la filosofía y en la literatura.

Del eterno retorno como deseo

En El eterno retorno, Nietzsche presenta el espacio del caos, sin programa, sin orden, tal como el caos recibe al retorno:

> Para soportar la idea del retorno:
> se requiere libertad con respecto a la moral, nuevos medios contra el hecho del dolor (concebir el dolor como instrumento, como padre del placer – no hay una conciencia sumativa del displacer)
> el goce de toda especie de incertidumbre y experimentabilidad como contrapeso de aquel extremo fatalismo
> la abolición del concepto de necesidad la abolición de la «voluntad»
> la abolición del «conocimiento en sí»
> máxima elevación de la conciencia de la fuerza en el hombre en cuanto aquel que crea al superhombre. (Nietzsche F., *Escritos póstumos*)

4 "no es otra esencia que el ser unívoco. Es la univocidad del ser en un solo y mismo sentido de todo lo que se dice -pero donde se dice, es el simulacro, el cosmos.

Subraya soportar, dolor, goce y máxima elevación de la conciencia de la fuerza en el hombre. Veamos uno a uno qué implican esos términos y por qué se encadenan para dar explicación a la tesis que liga, en medio del caos, 'deseo' y 'eterno retorno'.

Soportar –dice–, ¿qué?, la idea del retorno. Pero ¿por qué es insoportable? Básicamente porque allí se niega el devenir en el sentido de la universalidad del fatum que partió de la división de los mundos y de las vías para conocerlos. El hombre sin destino queda librado a lo desconocido, librado, libre, entregándose a la necesidad de crear el valor y de vivirlo. Allí anida el segundo término: dolor, ligado al placer como diferencia absoluta en tanto el dolor es padre del placer. Entonces es obvio que el goce es experiencia de la posibilidad de sobreponerse al fatalismo que acompaña al fatum al que condena pues implica la abolición de la voluntad y del conocimiento en sí. La abolición del conocimiento en sí deviene como definitivo, es la máxima elevación de la conciencia de la fuerza en el hombre. De allí surge el superhombre que es la muestra más elevada del acto creador de la fuerza.

El deseo adquiere presencia, es deseo de creación que da lugar al superhombre a partir de la inconmensurabilidad de la fuerza que en cada instante regresa a sí misma para consolidar el presente, el deseo marca las expectativas de transformación y sacude tanto a las sensaciones como a los pensamientos. Con el deseo se define la 'voluntad de poder' en tanto es, como ya se anotó, impulso creativo. El tiempo, en ese sentido, será el tiempo de ese impulso creador que es inagotable pero determinado por el 'eterno retorno'. Autores como Deleuze y Klossowski entienden que Nietzsche elabora una doctrina de eterno retorno y que ella atraviesa su obra; el 'eterno retorno' es, dice, fuerza del universo, eternamente igual y activa que no crea un número infinito de cosas sino que 'repite'. (Nietzsche F. , El eterno retorno, 1961) La repetición es posible por la fuerza que se manifiesta cada vez igual y activa, sin embargo la fuerza es determinada y no infinita. En cuanto a la totalidad del ser, la fuerza deviene como fuerza del universo, referida al 'eterno retorno' como experiencia; en este contexto Klossowski entiende que "se produce en Nietzsche como un brusco despertar al nivel de una Stimmung, de cierta tonalidad del alma: confundido con esta Stimmung se abre paso como pensamiento; mantiene sin embargo el carácter de una revelación – es decir, de un repentino descubrimiento." (Klossowski, 1972) Tanto en el pensamiento como en el descubrimiento, a través de la experiencia, la fuerza limitada provoca cada vez algo distinto en un tiempo que, en cambio, es infinito.

La infinitud del tiempo dentro de la determinación de la fuerza supone la indivisibilidad de esta última pero implica intensidad que puede ser mayor o menor. En esta fluctuación de la intensidad, dice Klossowski, se produce un repliegue de la intensidad sobre sí misma para interpretarse contraponiéndose a sí misma. (Klossowski, 1972) Sin embargo, para Nietzsche la intensidad, en sí misma, carece de sentido; en La Gaya ciencia, sostiene que el problema reside en el peso que esta intensidad provoca en la vida:

> ¿Qué ocurriría si, un día o una noche un demonio se deslizara furtivamente en la más solitaria de tus soledades y te dijese: "Esta vida, como tú ahora la vives y la has vivido, deberás vivirla aún otra vez e innumerables veces, y no habrá en ella nunca nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer, y cada pensamiento y cada suspiro, y cada cosa indeciblemente pequeña y grande de tu vida deberá retornar a ti, y todas en la misma secuencia y sucesión -y así también esta araña y esta luz de luna entre las ramas y así también este instante y yo mismo-. ¡La eterna clepsidra de la existencia se invierte siempre de nuevo y tú con ella, granito del polvo!?" (Aforismo 341) (Nietzsche F. , *De la Gaya Ciencia*)

En el contexto de la intensidad de vida plantea el 'instante infinito' que marca, tanto la pregunta por la divinidad como la cuestión de la existencia del ser. Nietzsche terminará señalando que la divinidad es parte del ser en la medida que es creación humana. G. Bataille en el segundo número de la revista *Ácephale*, en las proposiciones sobre la muerte de dios, dice que tanto superhombre como acéfalo[5] se unen en "la proposición de tiempo como objeto imperativo y libertad explosiva de la vida." (Bataille, 2006) Los dos casos, continúa, implican el término de tiempo en una suerte de éxtasis que hace posible el eterno retorno y, además

5 Bataille define en la figura del acéfalo la expresión mitológica de "la soberanía consagrada a la destrucción, la muerte de Dios, y en esto la indentificación con el hombre sin cabeza se compone y se confunde con la identificación con lo sobrehumano que ES por completo 'muerte de dios'."

como 'catástrofe' o 'sacrificio' o, más aún, como 'tiempo-explosión'. Ahora bien, en el devenir que se dirige al tiempo, Dios se pierde pero la vida como existencia concreta se consolida. Al volver sobre la cita de La Gaya ciencia, el pensamiento tritura a la divinidad y queda descubierta la vida en una temporalidad de secuencia y sucesión. ¿Qué significa esto? Ya Bataille advierte que lo que se plantea en Nietzsche no es el tiempo como lo asume Heidegger, "no es el tiempo de los filósofos", dice; ¿entonces qué es? Podría adelantarse que es la vida concreta de Nietzsche, la vida del hombre que es y que, además, es filósofo. Es indiscutible, como sostiene Heidegger, que Nietzsche no distingue entre la pura teoría y lo útil-práctico. (Heidegger, Nietzsche, 1961) Pero ¿quién lo hace?

Pierre Klossowski diferencia el 'eterno retorno' del fatalismo tradicional, propio de la metafísica de occidente. El 'eterno retorno' se erige frente al fatalismo de la dimensión del Círculo, señala. Ello permite activar al azar respecto de la "pre-determinación" que se concibe en el fundamento del Hado o destino, de manera que las posibilidades que se revelan o pueden revelarse al individuo son múltiples. Precisamente en este sentido, el deseo aparece en el juego de esta repetición eterna de un tiempo que jamás es el mismo: "El sentimiento de eternidad y de eternización del deseo se confunden en un solo instante: la representación de una vida anterior y de una vida ulterior ya no concierne a un más allá ni a un yo individual que accedería a este más allá: sino a la misma vida vivida, experimentada por diferencias individuales." (Klossowski, 1972)

La trascendencia se pierde en el juego del fatalismo que caracterizaba a la metafísica tradicional que, para Klossowski, "supone un encadenamiento, prestablecido en una predisposición..." (Klossowski, 1972) La opción nietzscheana da cuenta de un 'hecho vivido' que se consolida en el instante, se podría decir, en el sentido del aión que coincide con el eterno retorno que afirma la vida:

> Lo que el Eterno Retorno implica como doctrina es ni más ni menos que la insignificancia del "de una vez para siempre" que implica el principio de identidad y de no contradicción, base de la razón: si todas las cosas acontecen de una vez para siempre, la falta de intensidad hace que caigan en

> la insignificancia del sentido. Pero debido a que la intensidad es el alma del Eterno Retorno, las cosas solo adquieren significación merced a la intensidad del círculo. (Klossowski, 1972)

Solo la perfección del círculo, que cierra todas las rectas en una sola figura, hace posible entender la crítica de Nietzsche a la voraz metafísica tradicional y a la moralización de lo inteligible a partir de la noción de verdad. Klossowski sostiene que en esta crítica operaron tanto "el interés de conservación como el de disolución", más aun, podría agregarse, quizás desde ello sea posible entender cómo los ídolos de la metafísica se perdieron. Jean-Luc Marion se refiere a la "muerte de dios" como una forma de "aclarar la situación en la que debe haberse encontrado el hombre como Dasein, para que le advenga la «muerte de Dios»." Muerte que entraña la muerte de un ídolo:

> [...] ¿qué ídolo muere? El ídolo que ha producido (como rostro de la voluntad de poder) la moral: «Pregunta: ¿Se ha vuelto imposible con la moral la posición panteísta del Sí a todas las cosas? En el fondo (fundamento) solo ha sido superado/abandonado el Dios moral» Aunque solamente haya sido eliminado este «Dios», positivamente este lo ha sido: «El padre» en Dios está refutado a fondo; también «el juez», «el remunerador». (Marion J. L., 1999)

Muertos Dios y la moral queda el caos que anunció Nietzsche regido por el deseo y guiado por la propia fuerza que revaloriza la vida.

Dentro de la lectura de Nietzsche, Marion introduce una pregunta que caracteriza la búsqueda de la filosofía contemporánea: "¿Cómo determinar la nueva manera de lo divino sin añorar, en la manera reactiva de concebir o recibir, al ídolo que acaba de morir?" (Marion J. L., 1999) No hay que olvidar que el desencanto que ya advirtió Nietzsche, tanto respecto de la razón como de la ciencia e inclusive del arte, produjo una noche de pesadillas recogida en los textos posmodernos. Parece imperioso agotar la pregunta de Marion que, en su momento también se hiciera Nietzsche. La respuesta terminó abriendo el camino del nihilismo pero como momento necesario de la afirmación de una revalorización del

valor que implica, fundamentalmente, la abolición del 'otro mundo' erigido por la metafísica. Marión recoge el momento posterior al acto nihilista provocado por Nietzsche:

> Una vez abolido el otro mundo, el mundo de aquí tampoco ejercerá la opresión de la moral. « ¡Al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!». Entonces aparece la hora de la sombra más corta: aquella en que ninguna forma se impone sobre el mundo, salvo la suya propia. Por lo demás, Nietzsche enlaza el anuncio de un mundo solitario con la siguiente secuencia: «Mediodía, instante: de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad, INCIPIT ZARATHUSTRA». (Marion J. L., 1999)

El significado del instante como resumen absoluto de la totalidad del tiempo, cae. Se erige, en cambio el de aión, que traduce la posibilidad infinita en sí misma, plagada de las sombras que el sol de mediodía evita con la pretensión de mostrarlo todo de una sola vez. No hay entonces superposición de momentos en el presente; esta se desvanece como el límite absoluto entre el pasado y el presente, de tal modo que en la revalorización del valor opera también la valoración de la cosa en toda su amplitud:

> La amplitud del mundo valorado supone la rigurosa profundidad (aunque se trate todavía de un efecto superficial) de la valoración. ¿Qué es valorar? Valorar es medir una cosa con respecto a su voluntad de poder. Valorar la cosa, con respecto a la voluntad de poder que se organiza y se construye en ella, para afirmarse en ella. La cosa puede ejecutar esta afirmación con una voluntad de poder activa, o reactiva, según que pueda afirmarse libremente por sí misma, o que esté obligada a coordinarse con otras que ella niega -en secreto, puesto que no puede hacerlo de modo efectivo-. Cada cosa da testimonio de una voluntad de poder limitada a su esencia - o más bien, cuya limitación proporciona algo así como el mapa de su esencia-. (Marion J. L., 1999)

La 'voluntad de poder' circula en cada cosa, en cada hombre actuando como fuerza que destruye a los dioses y a los ídolos.

Deleuze en Nietzsche y la filosofía, anota que en el inicio de la metafísica, Platón planteó una forma de hacer la pregunta fundamental, "¿Qué es lo que.....?". Nietzsche pregunta, en cambio, ¿Quién? En esa forma de cuestionar sobre el ser, se determina la diferencia de su filosofía con la metafísica; parece que para él, 'quién' remite a la esencia, esto es, "La pregunta ¿Quién? es la única que nos conduce a la esencia. Porque la esencia es solamente el sentido y el valor de la cosa; la esencia viene determinada por las fuerzas en afinidad con la cosa y por la voluntad en afinidad con las fuerzas." (Deleuze G. , Nietzsche y la filosofía, 1971) Voluntad, nuevamente, como voluntad de poder o fuerza que produce el movimiento hacia la esencia. Esto, a juicio de Deleuze, se encuentra definido en Nietzsche así:

> Mi voluntad aparece siempre como liberadora y mensajera de alegría. Querer libera: esta es la verdadera doctrina de la voluntad y de la libertad, así os lo enseña Zarathustra; «Voluntad, así se llama el liberador y el mensajero de alegría. Ahí está lo que os enseño, amigos míos. Pero aprended también esto: la propia voluntad es aún prisionera. Querer libera...» «Que el querer se convierta en no-querer, con todo hermanos, ¡conocéis la fábula de la locura! Os he llevado lejos de todas esas canciones cuando os he enseñado: la voluntad es creadora»; «Crear valores, es el verdadero derecho del señor (Deleuze G. , Nietzsche y la filosofía, 1971)

De ello se desprende una ruptura con la relación que encadenaba voluntad a búsqueda de poder. De alguna manera, para Nietzsche, esta filosofía remplaza a la metafísica. Hay, podría pensarse, la necesidad de consolidar la finitud en su propia naturaleza, no en comparación con la trascendencia que se representaba en los dioses. La clave está en las fuerzas que se manifiestan en la voluntad de poder, fuerzas que podrían entenderse como deseo y, quizás, como dirá Freud más tarde, como pulsión, en tanto la voluntad de poder busca dar significación a la vida en su amplitud. Puede concluirse que la esencia abandona el campo de la metafísica y se traslada al de la finitud, no está supeditada a la verdad que emana de la divinidad o de las leyes divinas, sino a la acción recíproca con otros cuya voluntad se ha liberado en el juego de fuerzas.

En términos generales los textos nietzscheanos difícilmente pueden leerse sin esta consideración. Por ello el tiempo congrega al ente; no hay tiempo infinito, lo que es eterno es el devenir que se define como fuerza que tiene la intensión y los medios de evitar la repetición, nada vuelve a adoptar una forma antigua. (Nietzsche F. , El eterno retorno, 1961) Solo así se entiende que el mundo es ceniza de todo lo que ya vivió en otro tiempo y volverá a vivir. En esta concepción anida el sentido del acontecimiento que es retomado por gran parte de la filosofía contemporánea, aquella que busca el retorno al sujeto.

HEIDEGGER

Del 'eterno retorno' al Dasein

El Nietzsche de M. Heidegger evidencia algunos de los temas y problemas que están supuestos en la identidad entre ser y tiempo. En el capítulo sobre el eterno retorno, la tesis que sostiene Heidegger señala que "... une caractérisation du domaine mental d'où cette doctrine procède, ainsi qu'une description de la structure qu'elle offre en naissant." (Heidegger, Nietzsche, 1961) Este sentido estructural de la doctrina del eterno retorno alude a la metafísica que se encuentra en la filosofía nietzscheana; por ello el primer momento del trabajo que se propone Heidegger, ligado a Ecce Homo es responder a la pregunta de ¿cómo el ser deviene en lo que es? Este proyecto, largamente preparado, tiende a una visión de totalidad del ser, 'lo que es', visión que se trabaja desde el pensar, es decir, desde el "penetrar en la nueva claridad abierta por este pensamiento" que se consolida en el "volver a ver totas las cosas en su luz, en su valor, donde todas las decisiones se resuelven en esta claridad." (Heidegger, Nietzsche, 1961) Este pensar estremece al ser tal y como lo entiende Bataille: la vida terrestre dice, "exige la embriaguez extática y el estallido", (Bataille, 2006) pero, además atravesada por la claridad que resulta del pensamiento. El contexto necesario es la muerte de Dios pues, es allí donde se marca la posibilidad del eterno retorno y del tiempo finito.

Esto enlaza el final del apartado anterior sobre Nietzsche con lo que será el proyecto de Heidegger.

El espacio de esas propuestas anida en las problemáticas del lenguaje, abierto ya, por la filosofía de Nietzsche. A partir de ello, el concepto de tiempo aparece ligado al sentido aporético que encierra el lenguaje; tiempos encerrados en otros tiempos y tiempos que permanecen en los lenguajes. Tanto en el Fedro como en el Gorgias, se prefiguran esos tiempos: "En tiempos de Crono y aún más recientemente, ya en el reinado de Zeus, los jueces estaban vivos y juzgaban a los hombres vivos en el día en que iban a morir; por tanto, los juicios eran defectuosos." (Platón, Libro.dot) Allí se manifiesta ya la imposibilidad de la verdad y de la ley. El tiempo de la vida que puede ser medido, se pierde en el instante mismo de la muerte; quizás por ello Heidegger en los Prolegómenos para una historia del tiempo, concluye: "No: el tiempo es, sino: el Dasein ocasiona su ser en cuanto tiempo." (Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, 2007) Quiere decir que el tiempo se incorpora como la categoría que consolida la vida en tanto Dasein. Tal existencia permite definir la diferencia entre "El tiempo que conocemos y cuya cuenta llevamos en la vida cotidiana [...] al cual se abandona el Dasein en la cotidianeidad. El ser en el estar-con-los-otros" (Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, 2007), y el tiempo como horizonte existenciario que le permitió decir que el ser es tiempo.

En *Aportes a la Filosofía. Acerca del evento*, Heidegger advierte que "El evento y el ser-ahí están en su esencia, es decir, en su pertenencia como fundamento de la historia, todavía plenamente ocultos y han sido por largo tiempo extraños." (Heidegger, *Acerca del evento*, 2003) La historia sè entiende tal y como en Ser y tiempo, desde una perspectiva ontológica de manera que,

> [...] "la pregunta por el ser", conductora única en Ser y tiempo: el tiempo, en tanto espacio-tiempo, retoma en sí la esencia de la historia; pero en tanto el espacio-tiempo es el abismo del fundamento, es decir, de la verdad del ser, se encuentra en su interpretación de la historicidad la remisión

> a la esencia del ser mismo, cuya interrogación es allí el único esfuerzo y no una teoría de la historia ni una filosofía de la historia. (Heidegger, *Acerca del evento*, 2003)

Interesa la segunda forma de entender espacio-tiempo como "el abismo del fundamento" del ser-ahí que "soporta a esta fundación", completa Heidegger. En este mismo sentido, el evento está en el orden de la ousía y de la parousía que se entienden como "temporalidad" que no solo funda al ahí sino a la esencia de la verdad. En este punto Heidegger determina que "'Tiempo' es en Ser y tiempo la indicación y la resonancia de aquello que acaece como verdad del esenciarse del ser (Seyn) en la singularidad del evento-apropiador." (Heidegger, Acerca del evento, 2003) En esta medida el tiempo puede ser entendido como la posibilidad del esenciarse, es decir, abre el ámbito propio del Dasein. Esta determinación permite superar la pregunta de la tradición metafísica occidental desde Aristóteles, que se refería al ser en cuanto ente. La pregunta que surge desde la concepción de tiempo como horizonte extático de la existencia, remitirá al ser (Seyn) y, ello, para Heidegger, plantea otro comienzo.

Pero el evento implica también lo que "el pensar inicial es", como evento que marca el otro comienzo que anuncia Heidegger y que se resume así: "Aquí, solo se repite lo que desde el fin del primer comienzo de la filosofía occidental, es decir, desde el fin de la metafísica, tiene que acaecer siempre más decididamente, que el pensar del ser (Seyn) no tenga que tomarse ninguna "teoría" y ningún "sistema", sino la auténtica historia y con ello lo más oculto." (Heidegger, Acerca del evento, 2003)

Vale decir que el tiempo ha tomado la forma del acaecer que explica el otro comienzo. Otro porque queda develado su carácter auténtico cuando se dirige hacia la esencia misma de la historia y porque se pone en relación con la pregunta fundamental acerca del sentido del ser en general. No hay que olvidar que en Ser y tiempo se planteó la diferencia del tiempo como experiencia de contar en lo inmediato y, temporalidad como sentido original de la esencia del Dasein. Sin embargo, el término 'temporaciar', es el que define la experiencia del ser-ahí que permite la comprensión de su ser. En este contexto, el 'ser relativamente a la

muerte', completa tal experiencia temporaciadora y cierra la posibilidad del ser-ahí en su completitud. (Heidegger, *Ser y tiempo*, 2002)

Heidegger ha determinado una comprensión distinta del tiempo y, por tanto, de la forma de entender la necesidad del hombre respecto de la trascendencia. En un trabajo titulado "El problema de la trascendencia y el problema de Ser y tiempo", la analítica del Dasein busca la comprensión interna del ser en los términos que se expusieron anteriormente; esta comprensión implica, necesariamente, la comprensión de la trascendencia, en la medida que muestra la temporalidad propia del Dasein, lo cual, desde la perspectiva heideggeriana, da cuenta de cómo el tiempo se conecta con la pregunta fundamental sobre el ser.

Esta conexión está presente en toda la Filosofía y, merced a ello, ha dividido al ser en varias regiones, intratemporal, extratemporal y supratemporal. La trascendencia se ha planteado en función de estas regiones; así mismo se define 'existencia' y 'esencia' a partir de las relaciones entre el tiempo y el ser. Desde esta forma de entender la conexión, se habló del Ser como anterior al ente o previo, tanto en el orden ontológico como en el de la comprensión del ser. Estas consideraciones le permiten a Heidegger determinar una tesis central, "El ente es en él mismo (*an ihm selbst*) el ente [en cuanto] lo que él es y cómo es, aun cuando, por ejemplo, no exista Dasein." De ello se sigue que el ser se da tanto para sí mismo como para el Dasein y, finalmente, "Sólo en tanto que el Dasein existente se dé a sí mismo algo así como ser, puede el ente manifestarse en su en-sí (An-sich)". (Heidegger, El problema) Queda poco que decir en cuanto a la trascendencia. La tesis central cierra la posibilidad de una comprensión como la formulada por la metafísica occidental.

Entonces, ¿puede entenderse una temporalidad en el orden del acontecimiento en sentido del aión? A partir de la diferencia que Deleuze señaló al inicio de este trabajo, Cronos y aión, no coinciden; los eventos que se dan en una temporalidad no mesurable corresponden al significado de aión que, se define en términos de lo "*ilimité comme le futur et le passé, mais fini comme l'instant.*" (Deleuze G. , *Logique*, 1969) Queda señalada la posibilidad del acontecimiento entendido como lo que está siendo, tanto en el espacio del mundo como en la temporalidad heideggeriana.

La figura que representa este estar siendo, es la línea ilimitada en los dos sentidos, insiste Deleuze, línea que actúa como una suerte de frontera a la espera de lo que está por venir. Desde esta posibilidad de espera y apertura, el acontecimiento se abre a lo propiamente eterno pues no está sujeto a la contingencia sino al lenguaje en su voluntad designadora. Este instante que se sustrae al presente, devela el camino de la búsqueda de un origen otro, recogido de la necesidad de consolidar al sujeto frente a los ídolos de la metafísica tradicional.

La afirmación del instante como el límite de lo posible en la historia, tiene que ver con la idea de "acontecimiento" dentro de la filosofía francesa contemporánea, especialmente recogida por Derrida en el concepto del á venir que sugiere una forma distinta de la comprensión del tiempo y del ser: "Deberemos plantearnos la cuestión del acontecimiento, del venir y del porvenir del acontecimiento con respecto a esta supremacía de la idea y del telos, de la razón o del logos que se rige por estos o que los rige; con respecto a la ideo-logía y a la teleo-logía, a esa razón de la idealidad y a esa razón del telos." (Derrida J., El mundo de las luces por venir, 2002) El porvenir que se anuda a la idea de 'acontecimiento' se determina como elemento fundamental respecto de la razón y a la historicidad en la que se despliega en Occidente; desde la Filosofía, remite indiscutiblemente a Heidegger y a la filosofía que se constituye a partir de las tesis sobre el tiempo y la posibilidad del sujeto.

Dasein y su corporeidad. La constitución de la sujetidad

Una de las consideraciones fundamentales sobre el problema del 'sujeto' en la filosofía contemporánea que parte de Heidegger, se tematiza con el concepto de 'tiempo' en los términos que se señalaron en las páginas anteriores; sin embargo, desde la necesidad dè proponer un espacio mínimo que permita definir al 'sujeto', se impone la categoría de 'cuerpo' como condición para tal definición. Antes de abordar las cuestiones de la corporeidad del sujeto, es importante referirse a lo que Marion señala respecto de la constitución de Dasein: "Realizar su propio ser arriesgándose en persona define al Dasein como aquel que toma el relevo del sujeto. El "en cada caso mío", por el cual solo va de mí en mi ser e incluso en el ser, descalifica toda pretensión a la autofundación de un yo incondicionado." (Marion J. , 1990) Aun cuando para Heidegger la constitución del ser del Dasein da cuenta de la posibilidad de la comprensión del ser, es necesaria una analítica preparatoria para la metafísica del Dasein que es el campo propio del desvelamiento del ser. Parte de esa analítica preparatoria remite a la corporeidad del Dasein que, "en cada caso fáctica solo explica... en qué medida el ser-con de un Dasein fáctico es constreñido precisamente en esta determinada dirección fáctica, en la cual son cegadas o permanecen clausuradas otras posibilidades." (Heidegger, El problema) En este sentido, la analítica preparatoria configura ónticamente al existente y, podría decirse, permite que resista a la neutralidad e isolación[6] metafísica que, en cambio, sí constituye el aspecto sobre el cual se establece la metafísica del Dasein.

Pero la corporeidad del Dasein, tiene un tratamiento especial en el proyecto de Heidegger; Derrida dice que « La différence structurelle entre le Dasein et le non-Dasein, par exemple l'animal, c'est la différence entre un étant ouvert au comme tel et un étant qui ne l'est pas, et de ce fait est « weltarm » pauvre en monde. » (Derrida J. , Politique, 1994) Esta diferencia primordial se desarrolla en el contexto del "como tal fenomenológico", señala Derrida. El sentido de este "como tal fenomenológico" define la perspectiva de la isolación metafísica a la que se ha hecho referencia. El análisis parte de la neutralidad del Dasein que es manifestación de su individualidad óntica, es decir, originaria; de allí que la referencia al cuerpo del Dasein remita finalmente a la isolación metafísica, esta vez, desde el ámbito de la sexualidad; para Derrida, la sexualidad tiene que ver con la interpretación del Dasein en los siguientes términos: "Le Dasein en général cache, abrite en lui la possibilité interne d'une dispersion ou d'une dissémination factuelle (faktische Zerstreuung) dans le corps propre (Leiblichkeit) et «par-là dans la sexualité» *(und damit in die Geschlechtlichkeit)*."[7] (Derrida J., Geschlecht, 1983)[8] Quiere decir que desde la

6 Isolación surge del término alemán Isolierung que se traduce como aislamiento.

7 El Dasein en general esconde, alberga en sí la posibilidad interna de una dispersión u de una diseminación factual (fktische Zerstreuung) en el propio cuerpo (Leiblichkeit) y "por ello, en la sexualidad" 8und damit in die Geschlechtlichkeit).

8 Este trabajo de Derrida sobre el término Geschlecht y su interpretación en el pensamiento de Heidegger.

constitución propia del Dasein, se prefigura la diferencia sexual que, afecta su corporeidad pero, insiste Derrida, no en un sentido negativo, sino en tanto que, ónticamente, para Heidegger,

> Il s'agit plutôt d'élucider la possibilité interne de cette multiplication pour laquelle le corps propre du Dasein représente un «facteur d'organisation». La multiplicité dans ce cas n'est pas une simple pluralité formelle de déterminations ou de déterminités (*Bestimmtheiten*), elle appartient à l'être même. Une «dissémination originaire» (*ursprüngliche Streuung*) appartient déjà à l'être du Dasein en général, «selon son concept métaphysiquement neutre».[9] (Derrida J. , Geschlecht, 1983)

La multiplicidad puede entenderse como posibilidad del ser del Dasein, vale subrayar. Obviamente, en este contexto, la neutralidad es determinante al momento de decidir sobre el cuerpo, sus funciones y, las formas de relación con otros cuerpos.

Sin embargo, del cuerpo que Heidegger piensa, se privilegia 'la mano' con relación al pensar. Ella 'piensa' antes de 'ser pensada' en la medida que su ser no es orgánico; de igual manera que la diferencia sexual se plantea desde 'el como tal fenomenológico' del Dasein, 'la mano', "Elle appartient plutôt à l'essence du don, d'une donation qui donnerait, si c'est possible, sans rien prendre. Si la main est aussi, personne ne peut le nier, un organe de préhension *(Greiforgan)*, ce n'est pas là son essence, ce n'est pas l'essence de la main chez l'être humain."[10] (Derrida J., La Main, 1987) Nuevamente la neutralidad del Dasein permite abordar la corporeidad humana que, por otra parte, es el elemento constitutivo fundamental del 'sujeto' tal y como busca definirse en el presente texto.

Desde el proyecto de Heidegger, el análisis de la temporeidad que dará cuenta del Dasein en tanto posibilidad para la comprensión del ser,

9 Se trata sobretodo de elucidar la posibilidad interna de esta multiplicación por la cual el cuerpo propio del Dasein representa un "factor de organización". La multiplicidad en este caso no es una simple pluralidad formal de determinaciones o de determinantes (Bestimmtheinten), ella pertenece a ella misma. Una "diseminación originaria" (ursprüngliche Streuung) pertenece ya al ser del Dasein en general, "según su concepto metafísico neutro."

10 Ella pertenece sobre todo a la esencia del don, de una donación que donará, si es posible, sin tomar nada. Si la mano es también, nadie puede negarlo, un órgano de prensión (Greiforgan), no es ya su esencia, no es la esencia de la mano en el ser humano.

requiere romper la clausura de lo fáctico, tanto desde la diferencia sexual como desde la naturaleza de 'la mano' pues, de otra manera, no sería posible realizar la interpretación del tiempo que fundamenta la comprensión del ser del ente "en vista del tiempo". Como se ha visto, el trabajo sobre el cuerpo encierra en sí mismo la estructura de la existencia en una dimensión que aparece en Heidegger referida al carácter tempóreo de lo presente como parousía o presencia que marca el carácter fragmentado del Dasein, pero, al mismo tiempo, introduce la peculiar neutralidad e isolación del hombre en su relación con el mundo y con los otros.

PARA FINALIZAR: POSIBILIDAD DEL 'SUJETO'

Por un momento puede ponerse en espera a la metafísica, cualquiera ella sea y, buscar consolidar en el tiempo del aión los presupuestos que permitan desvelar un sujeto que está absolutamente abatido por las fuerzas externas que provienen de los dioses y de los ídolos modernos y contemporáneos. En la búsqueda de tales presupuestos tendrán que confluir los postulados freudianos de inconsciente y deseo que afianzan lo corpóreo del sujeto y lo enlazan con la cultura. Finalmente, será preciso abordar el espacio de la política y del arte como posibilidad de concreción de tal sujeto. En la medida que este trabajo es un primer ejercicio, queda la propuesta de revisión y reformulación del concepto de 'tiempo', después de Heidegger, de la fuerza como posibilidad del tiempo, en el sentido del 'eterno retorno' y de la sujetidad.

Si el tiempo que anuda Filosofía e Historia está fuera del alcance de la periodicidad irrepetible y de la estructura de los procesos universales del fatum, "Es imposible para los hombres acceder a la concepción más alta de la historia universal; el más grande de los historiadores, tanto como el más grande de los filósofos, no será más que un profeta, pues ambos hacen abstracción desde el círculo más interior hacia los demás círculos exteriores." En términos generales, "el devenir no tiene un estado que sea su meta, no desemboca en un «ser»." Quiere decir que es la fuerza como creación permanente la que da contenido y sentido a cada

instante. Además si "el devenir no es un estado aparente; quizá el mundo del ente es una apariencia", lo cual implica que filósofos e historiadores se limiten a describir la apariencia y quizás por ello mismo, lo hagan desde el pesimismo. Finalmente, "el devenir tiene el mismo valor en todo instante: la suma de su valor se mantiene igual: dicho de otra manera: no tiene ningún valor, puesto que falta aquello con que se lo podría medir y en relación con lo cual la palabra «valor» tuviese sentido". Por ello Nietzsche sentencia, *el valor total del mundo es inevaluable*.

Bibliografía

Bataille. (2006). Proposiciones. En *Varios, Acéphale* (pág. 67). Buenos Aires: Caja Negra.

Deleuze, G. (1969). *Logique du Sens*. Paris: Minuit.
——— (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

Derrida, J. (1983). *GESCHLECHT Différence sexualle, différence ontologique. Chier de l'-Herne.*
——— (1987). La Main de Heidegger. En J. Sallis (Ed.), *Deconstruction and Philosophy*. Chicago: Chicago Press University.
——— (1994). *Politique de l'amitié*. Paris: Galilée.
——— (27 de agosto de 2002). *Derrida en castellano*. Recuperado el 20 de febrero de 2012, de www.derrideana.com.ar

Hegel, G. (1976). *Lecons sur Platon*. Paris: Aubier.

Heidegger, M. (1961). *Nietzsche* (Vol. I). Paris: Gallimard.
——— (2002). *Ser y tiempo*. México: F.C.E.
——— (2003). *Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos.
——— (2007). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza.
——— (s.f.). *Escuela de filosofía ARCIS*. Recuperado el 17 de agosto de 2012, de: www.philosopia.cl/

Kirk, G. S. (1979). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.

Klossowski, P. (1972). *Nietzsche y el círculo vicioso*. Barcelona: Seix Barral.

Marion, J. (1990). *Heidegger en castellano*. Recuperado el 12 de septiembre de 2013, de www.heideggeriana.com.ar
——— (1999). El derrumbamiento de los ídolos y el afrontamiento de lo divino: Nietzsche. En J. L. Marion, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios* (págs. 39-88). Salamanca: Sígueme.

Nietzsche. (1997). *Nietzsche en castellamo*. Recuperado el 26 de mayo de 2012, de www.nietzscheana.com.ar.
——— (1961). *Obras completas*. Buenos Aires: Aguilar.
——— (s.f.). *Nietzsche en castellano*. Recuperado el 5 de junio de 2013, de www.nietzscheana.com.ar
——— (s.f.). *Nietzsche en castellano*. Recuperado el 16 de febrero de 2013, de www.nietzscheana.com.ar.

Platón. (s.f.). *Escuela de Filosofía Arcis*. Recuperado el 20 de marzo de 2012, de www.philosophia.cl
——— (s.f.). Libro.dot. Recuperado el 8 de junio de 2012, de es.scribd.com/doc/149900961/Platon-Gorgias-pdf
——— (s.f.). www.psidolibro.com. Recuperado el 10 de febrero de 2012.
——— (s.f.). www.psikolibro.com. Recuperado el 19 de febrero de 2012.