

MACHENSCHAFT, *VIVENCIAS Y TEMPORALIDAD*

HISTORIA, ACELERACIÓN Y CRÍTICA DE LA MODERNIDAD EN HEIDEGGER (1936-1944)¹

MACHENSCHAFT, *LIVED EXPERIENCES AND TEMPORALITY*

HISTORY, ACCELERATION AND CRITIQUE OF MODERNITY IN HEIDEGGER (1936-1944)

César GÓMEZ ALGARRA

Université Laval / Universitat de València

cesargomezalgarra@gmail.com

RESUMEN: Los convulsos acontecimientos de estos últimos años han demostrado, a escala global, cuán enajenante es nuestra experiencia presente del tiempo. Las tendencias actuales de la teoría crítica y otros enfoques histórico-sociológicos insisten en el ritmo devorador de la aceleración (P. Virilio; H. Rosa) y en la reconfiguración temporal a partir del “presentismo” (Koselleck; F. Hartog). Sin embargo, sabemos que estas cuestiones distan de ser absolutamente nuevas, y que ya preocupaban a los filósofos y a los fenomenólogos en la primera mitad del siglo XX. La publicación reciente de los últimos tratados del *Ereignis* y de los *Cuadernos negros*, redactados en los años 1930 y 1940, nos permite acceder a una reflexión original sobre lo que Heidegger nombra la maquinación o fabricación [*Machenschaft*]. Nos gustaría analizar la manera en la que, a partir de la fabricación, se puede replantear el sentido de nuestra experiencia temporal íntima frente a la situación moderna. Más concretamente, ahondaremos en las formas en

¹ Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación "La hermenéutica fenomenológica en el contexto de la filosofía trascendental. Desde la apropiación hasta su crítica radical", dirigido por F. Jaran (Universidad Complutense de Madrid) y financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (PID2019-108291GBI00). Una primera versión fue presentada en el "XIII Congreso de la Sociedad Española de Fenomenología", que tuvo lugar en la Universidad de Sevilla, del 15 al 17 de septiembre de 2021. Agradecemos a R. Alonso por el debate que allí se inició.

las que la primacía de la fabricación funciona como cerrazón de posibilidades, llegando a impedir que pueda ocurrir algo realmente “*histórico*”.

PALABRAS CLAVE: Heidegger, fenomenología, *Ereignis*, historia del ser, *Machenschaft*, aceleración.

ABSTRACT: The violent events of recent years have shown, on a global scale, how alienating our present experience of time is. Current trends in critical theory and other historical-sociological approaches insist on the devouring pace of acceleration (P. Virilio; H. Rosa) and on the temporal reconfiguration based on “presentism” (Koselleck; F. Hartog). However, we know that these questions are far from being completely new, and that they already worried philosophers in the first half of the 20th century. The recent publication of the latest writings on the *Ereignis* and the *Black Notebooks*, written in the 1930s and 1940s, allows us to access an original reflection on what Heidegger names machination [*Machenschaft*]. In this paper, we would like to analyze the way in which, based on fabrication, we should consider the meaning of our intimate temporal experience in the face of the modern situation. More specifically, we will delve into the ways in which the primacy of manufacturing functions as a closure of possibilities, preventing something truly “historical” from happening.

KEY WORDS: Heidegger, Phenomenology, *Ereignis*, History of Being, *Machenschaft*, Acceleration.

1. Introducción: la historia del ser como crítica de la modernidad

En *Un paisaje de acontecimientos*, P. Virilio se pregunta: “¿Por qué este olvido de la urgencia, esta negación de los efectos desastrosos de la rapidez en el ámbito de la interpretación de los acontecimientos?”². Frente a este interrogante, no faltan hoy en día disciplinas que ofrezcan distintas respuestas, entre las que podríamos destacar la historiografía contemporánea —representada, en la estela de Koselleck, por los trabajos de F. Hartog— o, aún más cerca de nosotros, el intento de elaborar una teoría crítica de la aceleración por parte de H. Rosa³.

² Virilio, Paul. *Un paysage d'événements*, París, Galilée, 1996, p. 65. Más de diez años después, P. Virilio repite la pregunta, dando a entender (muy discutiblemente) que el abordaje histórico-presentista constituye, ya de entrada, un movimiento en falso a la hora de preguntar por la aceleración. Cf. *Le Futurisme de l'instant. Stop-Eject*, París, Galilée, 2009, p. 70 y p. 94.

³ Hartog, François. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Points, 2003; Rosa, Hartmut. *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Berlín, Suhrkamp, 2005; *Alienación y aceleración*, Buenos Aires, Katz, 2010; *Resonancia*, Bue-

Por supuesto, la pregunta por la influencia de la temporalidad en la comprensión de aquello que (nos) acontece no es nueva, todo lo contrario. Precisamente, la reconstrucción histórica que hizo Koselleck nos enseña hasta qué punto asistimos –ya desde el siglo XVI pero sobre todo a partir del XVIII– a una creciente conciencia de la aceleración temporal, con la modificación de la experiencia y de la acción humana que esto entraña⁴. En ese sentido, la pregunta por la rapidez de los acontecimientos se mantiene y acompaña muchas de las inquietudes filosóficas fundamentales del siglo XX, influenciando a las principales corrientes intelectuales hasta la actualidad.

Entre todas estas corrientes, nos gustaría analizar aquí un aporte que encontramos en la obra de Heidegger respecto al problema de la aceleración moderna del tiempo y que puede revelarse fecundo para la investigación fenomenológica. Pero no lo encontramos tanto en sus análisis de la temporalidad del *Dasein* humano, presentes en *Ser y tiempo*, ni en las famosas conferencias de posguerra sobre la esencia de la técnica. Consideramos que el problema de la aceleración recibe un tratamiento interesante sobre todo en el proyecto heideggeriano de la historia del ser, tal y como fue elaborado en los escritos privados de los años 1930 y 1940. Es en estos textos –que empiezan a ver la luz a partir de 1989 pero cuya publicación se prosigue hoy en día– donde encontramos una reflexión fenomenológica original sobre la esencia de la aceleración. Más concretamente, en los llamados tratados del *Ereignis*, así como en el conjunto de los primeros *Cuadernos negros* se halla una reflexión profunda sobre el tiempo y sobre la urgencia histórica de los acontecimientos que doblegan al ser humano moderno⁵.

nos Aires, Katz, 2019; Bouton, Christophe. *L'accélération de l'histoire. Des Lumières à l'anthropocène*, París, Seuil, 2022.

⁴ Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 34: “El futuro de este progreso se caracteriza por dos momentos: primero, por la aceleración con la que viene a nuestro encuentro y, por otra parte, por su carácter desconocido, pues el tiempo acelerado en sí, es decir nuestra historia, acorta los espacios de experiencia, los priva de su constancia y pone en juego continuamente nuevas incógnitas, de modo que incluso el presente rehúye lo no experimentable, debido a la complejidad de estas incógnitas. Esto comienza a perfilarse ya antes de la Revolución Francesa”. Cf. *Historia/historia*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 124-129. Nótese que la conciencia de aceleración no es separable del problema de la escatología y su secularización moderna, problema que deberemos dejar de lado en este trabajo. Cf. Koselleck, Reinhart. *Aceleración, prognosis, secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003.

⁵ Lo que equivale a los volúmenes 65-73 y 94-97 de la *Gesamtausgabe*, tomos sobre los que concentraremos la mayor parte de nuestros análisis. Citamos según la paginación original de la obra completa (*Gesamtausgabe*).

Sobre este problema, K. Aho ya publicó en 2007 un artículo consagrado a la crítica de la psicología en las *Contribuciones a la filosofía*⁶. Es llamativo que en este trabajo, “Aceleración y patologías del tiempo”, se mencione el concepto de aceleración, o más bien, de rapidez, *Schnelligkeit*, cuando apenas aparece en la obra más que en cuatro páginas⁷. Pese a ello y como veremos, mucho de lo que se defendía en el artículo es aún relevante, sobre todo en lo que respecta a la determinación de la vivencia (*Erlebnis*) psicológica tal y como es abordada y tematizada en los textos póstumos. La tesis de K. Aho –que aquí seguiremos por otros caminos– incidía en el rechazo a toda comprensión productiva y cuantitativa del ser humano, tema de especial actualidad en un mundo donde la concurrencia y la eficiencia no dejan de elevarse a criterio de medida determinante.

Tras la publicación de los otros tratados y del resto de *Cuadernos* póstumos, estamos mejor preparados para reconsiderar y completar algunos de los temas que las *Contribuciones* indicaban pero que no llegaban a profundizar. El término de rapidez, *Schnelligkeit*, reaparece en estos textos, y se une de manera determinante a otros conceptos directores propios del pensar del *Ereignis*. De esta manera, los nuevos volúmenes de la *Gesamtausgabe* podrían ayudarnos a comprender mejor nuevos aspectos de la crítica heideggeriana de la modernidad, al mismo tiempo que nos permiten relacionar este problema de manera más explícita con una dimensión temporal. Encontramos esta dimensión temporal particularmente desarrollada –aunque no siempre de manera directa – en el tratado *Meditación* y el segundo volumen de los *Cuadernos negros* (1938/39). En ellos, el ser humano moderno es definido por Heidegger como el *animal historicum*, el ser que, inmerso en el proceder de la ciencia histórica (*Historie*), es incapaz de escapar a una perspectiva calculadora y evaluadora sobre el tiempo.

En este artículo, nos gustaría exponer la crítica del *animal historicum*, haciendo hincapié en su problemática dimensión histórico-temporal –o más bien, como veremos, a-histórica y a-temporal. Intentaremos mostrar que, a través de esta caracterización, Heidegger desarrolla en los textos póstumos de los años 1930-1940 un diagnóstico epocal sobre el final de la modernidad. Este diagnóstico concierne, además, lo que el filósofo despliega a partir de dos conceptos rectores que, a nuestro entender, estructuran la crítica tal y como se encuentra en estos escritos privados. Se trata de los conceptos de vivencias (*Erlebnisse*) y de

⁶ Aho, Kevin. “Acceleration and Time Pathologies: The Critique of Psychology in Heidegger’s *Beiträge*”, *Time and Society*, 16/2, 2007, pp. 25-42.

⁷ *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, GA 65, pp. 119-122; p. 441.

maquinación o fabricación (*Machenschaft*), a partir de los cuales Heidegger opera un doble gesto hermenéutico. Por un lado, lleva a cabo una lectura de la historia de la filosofía occidental en su conjunto, y liga los dos conceptos a un largo desarrollo ontológico que se remonta hasta las ideas en Platón, pero que surge con todo su ímpetu a partir de Descartes y de la fundación del sujeto moderno. Por otro lado, junto a esta interpretación histórica, podemos percibir también una dimensión de crítica cultural, dimensión que ha sido identificada recientemente por autores como B. Radloff o F. Brencio, entre otros⁸. A partir de estos conceptos procuraremos aportar algo de luz –desde una perspectiva histórica y fenomenológica– a un problema que la sociología crítica contemporánea ha puesto en primer plano, y que podría beneficiarse del abordaje conceptual heideggeriano.

Somos conscientes de que hablar de diagnóstico epocal o de crítica cultural en la obra de Heidegger es cuando menos problemático, y más en el contexto de los *Cuadernos negros*, cuyas páginas están plagadas del rechazo (que raya en lo obsesivo) de la noción de cultura o civilización (*Kultur*)⁹. Determinar desde dónde habla Heidegger para poder ejercer su crítica tiene siempre algo de ambiguo, incluso de paradójico. En los textos de los años treinta el filósofo marca una y otra vez su distancia con cualquier “discurso sobre la época”, llegando a afirmar que un conocimiento epocal de esta índole nos está siempre y necesariamente vedado. Citamos un pasaje de las “Reflexiones V” (1937): “No podemos saber lo que nos ocurre en el fondo. Un saber de este tipo nunca le ha sido concedido a una época histórica. Lo que está por saber siempre es otra cosa que lo que ocurre”¹⁰.

Esta idea conduce a Heidegger a una crítica frontal de Hegel, y en ese sentido, podemos leer en el siguiente cuaderno de las “Reflexiones VI” (1938) que “la filosofía nunca puede ser la expresión de nuestra época en conceptos”¹¹.

⁸ Radloff, Bernhard. “The Metaphysics of Cultural Production in the *Black Notebooks*”, *Heidegger Studies*, 36, 2020, pp. 57-76; Brencio, Francesca, “Heidegger, Catholicism and the History of Being”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 51/2, 2020, pp. 137-150. Hace ya unos años, J. A. Barash apuntó algunas ideas interesantes al respecto en *Heidegger et son siècle*, París, PUF, 1995, p. 112 sq.

⁹ En ese sentido, Heidegger (aquí discípulo de Nietzsche) se muestra como el último heredero del conflicto romántico entre *Kultur* y *Civilisation*, cuyos principales aspectos expuso N. Elias en su fundamental *Über den Prozess der Zivilisation*. Para una reconstrucción del problema en Nietzsche, que Heidegger está evocando inequívocamente, Cf. Wotling, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*, París, PUF, 2016.

¹⁰ *Überlegungen II-VI. Schwärze Hefte 1931-1938*, GA 94, pp. 292-293.

¹¹ GA 94, p. 348.

Pese al rechazo a una crítica de todo lo hodierno, otros apartados dan a entender más claramente que las diatribas heideggerianas tienen como objetivo el mundo del que el filósofo es contemporáneo y que le ha tocado vivir –como muestran sus referencias a los fenómenos políticos o culturales. Valga esto como recordatorio de que los escritos póstumos consisten mayormente en reflexiones, lecturas y relecturas constantes, y que algunos de sus argumentos deben ser tomados *cum grano salis*. Heidegger no está ofreciendo en estas páginas su filosofía oculta para la posteridad –filosofía que quizás no esté preparada hasta el año 2327, como llega a escribir él mismo en un momento dado¹². Lo cual no significa que estos textos carezcan de interés filosófico, al contrario. Pero quizá su interés radica más en lo que critican y denuncian que en la coherencia de su propuesta. En ese sentido, los tratados y los *Cuadernos negros* póstumos constituyen un proyecto, un laboratorio de pensamiento con constantes incertidumbres, omisiones y vaivenes, y es como tal que deben ser leídos e interpretados¹³.

2. *Machenschaft*

Uno de los conceptos fundamentales en los escritos privados es el de *Machenschaft*, que podemos traducir por maquinación o fabricación¹⁴. Para muchos intérpretes éste representa el ancestro del *Gestell*, y es así como se ha leído en general. No estamos completamente convencidos de que esta identificación estricta sea adecuada, dado que hay diferencias significativas entre ambos conceptos y que el proyecto en el que se enmarcan no es exactamente el mismo: los desarrollos más completos del *Gestell* pertenecen a los textos de posguerra, cuando se ha abandonado la esperanza en una nueva historia del ser. En cualquier caso, un trabajo comparativo *in extenso* a este respecto aún debe ser llevado a cabo¹⁵. Lo

¹² *Überlegungen XII-XV. Schwärze Hefte 1939-1941*, GA 96, p. 196.

¹³ Como subraya C. Sommer en un artículo reciente, los *Cuadernos* no solo reúnen “todas las reflexiones metodológicas, auto-interpretativas y metafisológicas”, sino también reúnen comentarios respecto a las “experiencias especulativas fundamentales” de Heidegger, “susceptibles de estructurar todo lo que se encuentra dispersado en las miles de páginas del *corpus* de los años 1930 y más allá”. Sommer, Christian. “Théologie politique de l’être”, *Le Débat*, 207, 2019, p. 180.

¹⁴ Inspirándonos de la traducción francesa de *Besinnung* (GA 66), y para alejarnos lo máximo posible de la idea de “conspiración” –que el propio Heidegger rechaza en GA 65, § 61 y *Die Geschichte des Seyns*, GA 69, § 41– preferimos traducir *Machenschaft* por fabricación.

¹⁵ Al respecto, remitimos al texto de I. Schüßler (“Machenschaft und Gestell”, en C. Lotz, H. Friesen, J. Meier y M. Wolf (eds.), *Ding und Verdinglichung*, Leiden-Boston, Brill, 2012,

que sí queda fuera de toda duda es que la fabricación se despliega en una constelación ontológico-conceptual muy precisa, que es la del pensar del *Ereignis* en los años 1930, y es desde ahí que debemos abordarla.

Con el término de fabricación, Heidegger elabora una lectura de la historia occidental que culmina con el olvido del ser y con la primacía de la efectividad o realidad efectiva (*Wirklichkeit*), donde el ente no es más que lo producido o *hecho* (*machen*). Estos términos, olvido y abandono del ser, tan denostados por místicos y oscuros, no son en realidad más que otra manera de nombrar el fenómeno histórico de la fabricación. La fabricación constituye entonces la etapa final del desarrollo de la metafísica, en la que la determinación del ser se ha transformado y vaciado hasta privilegiar un sentido de manera exclusiva y por encima de todos los demás sentidos posibles. Esto es lo que significa también la reducción del ser al ente, el hecho de que el ser solo sea comprendido como algo que está ahí delante, algo que se nos da en su realidad efectiva y que tan solo así puede ser captado. Lo que en *Ser y tiempo* se nombraba *vorhanden* y *Vorhandenheit* adquiere ahora una dimensión histórica esencial, que es rastreable desde Platón hasta Hegel y Nietzsche. Para mayor beneficio analítico, no nos detendremos aquí en los límites de esta tesis metafísica radical, límites señalados en interpretaciones tan importantes como lo son las de Derrida o de Ricoeur¹⁶. Sí nos gustaría subrayar que los escritos privados nos permiten matizar muchos de los argumentos habitualmente esgrimidos contra el proyecto de la historia del ser. Ésta, sin estar exenta de problemas conceptuales profundos, dista mucho de ser esa historia totalizadora y dominadora que, como afirmaba Blumenberg, tan solo desea una cosa del ser humano: su sumisión¹⁷.

Para Heidegger, en la modernidad la realidad efectiva constituye la única determinación legítima del ser, y lo es, sobre todo, porque es la que se manifiesta con mayor fuerza. Es la que causa mayores efectos, o más bien es la única que es susceptible de causar efectos en términos del ente que se hace presente y efectivo, y por ende es la única susceptible de tener consecuencias y resultados (*Er-folgen*).

pp. 63-97) y de A. Schild que, aunque no exento de problemas, hace una reconstrucción precisa y expone con claridad ciertas dificultades textuales: "Machenschaft ? – La tournure de fond en comble grecque... de la seule et unique histoire-destinée de l'estre !", (Ière et IIème parties), *Heidegger Studies*, 33, 2017, pp. 175-198 y 34, 2018, pp. 147-190.

¹⁶ Derrida, Jacques. "Envoi", en *Psychè. Invention de l'autre*, París, Galilée, 1998, pp. 136-137; Ricoeur, Paul, *La métaphore vive*, París, Points 1997, pp. 395-399.

¹⁷ Blumenberg, Hans. *La Legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 193.

Como leemos en las “Reflexiones X” (1939), lo efectivo es solo lo que puede causar un efecto, lo que tiene una consecuencia, y por tanto, lo que puede considerarse efectivamente verdadero¹⁸. La efectividad es así ampliada hasta representar el todo de lo que es, y es a partir de lo efectivo que se dictamina entonces lo que es válido o no, lo que merece ser pensado o merece ser realizado. Por otro lado, dado que solo lo efectivo es aquello que vale la pena ser tenido en cuenta, entonces esto puede ser medido de una manera abstracta, sustrayéndole todas las propiedades que no sean su realidad efectiva. En última instancia, solo son sopesadas las consecuencias de las posibilidades y de las acciones eminentemente *efectivas*. De ahí también que, para Heidegger, sea el hacer, *machen*, así como lo “*hecho*”, entendido en un sentido muy preciso y limitado, lo que se convierta en criterio de medida para el ser del ente.

En las *Contribuciones* este criterio de medida es definido, más concretamente, no solo como abandono del ser y fabricación, sino que se plantea de manera inseparable al cálculo (*Berechnung*) y a lo masivo (*Massenhafte*) como un proceso que debe ser cada vez más veloz y eficaz¹⁹. Si solo lo efectivo es lo que parece susceptible de interés y atención, entonces tal efectividad se manifiesta sobremodera en sus dimensiones espaciales y temporales: en su tamaño y en su velocidad (*Schnelligkeit*) intrínsecos. Cuanto más rápido, más *efectivo*; así reza el lema de la modernidad. Por esta vía, las cosas solo tienen valor en razón de su cantidad y de su velocidad, algo que ha sido elevado al estatuto de *calidad* intrínseca –sin tener en cuenta la deformación ontológica que tal proceso puede acarrear²⁰. Así, podemos leer que, desde la óptica de la *Machenschaft*, la rapidez, *Schnelligkeit*, se convierte en la “búsqueda de lo sorprendente”, una búsqueda constante y fugaz de la novedad que, al mismo tiempo, conlleva una ceguera sobre lo que

¹⁸ *Überlegungen VII-XI. Schwärze Hefte 1938-39*, GA 95, p. 330.

¹⁹ GA 65, p. 119.

²⁰ GA 65, pp. 135-137. Al fenómeno de elevación cuantitativa a cualitativa, Heidegger lo bautiza como lo gigantesco (*Riesenhafte*): dimensión problemática que abre la posibilidad de un análisis comparativo con uno de los pensadores críticos de la *calidad* en el siglo XX: Adorno (y sus discípulos: A. Honneth y H. Rosa). Cf. AGS 6, *Dialéctica negativa*, pp. 53-57. Sin embargo, esta crítica contiene cierta ambigüedad, pues no siempre es evidente si se rechaza una cuantificación desmesurada o cualquier cuantificación por el mero hecho de serlo – proceso que difícilmente podría tildarse de fenomenológico: “Si el mundo es un lugar en el cual los entes han de poder modificar su modo de ser, modificando por tanto los modos de su espacialidad y los modos de su temporalidad, entonces debe ser necesaria su presentación de manera que puedan ser medidos: he ahí el sentido de la cuantificación” (J. González Guardiola, *Mercancía y deuda. Aportaciones de la fenomenología a la teoría monetaria*, Barcelona, Herder, 2022, p. 41).

los entes son en realidad. Es en ese sentido, además, que Heidegger describe la rapidez como una deformación temporal que reduce el sentido de lo instantáneo y de lo eterno a la mera repetición: “Para la rapidez, lo eterno es el simple durar de lo mismo, el vacío y-demás (*Für die Schnelligkeit aber ist das Ewige das bloÙe Andauern des selben, das leere Und-so-weiter*)”²¹.

Lo que nos interesa subrayar aquí es también que el privilegio y la primacía de la efectividad tan solo constituyen un lado “*objetivo*” de la fabricación. Debe completarse con lo que podríamos llamar su vertiente “*subjetiva*” o “antropológica”. Es decir, el rol central que asume progresivamente el ser humano dentro del despliegue histórico de la fabricación y su correspondiente aceleración. Los textos de los años 1930 giran en torno a la crítica de la subjetividad y de la representación —crítica fundamental de la que ya teníamos constancia por la famosa conferencia sobre “La época de la imagen del mundo” de 1938 y por los cursos sobre Nietzsche que la siguen poco después. Sin embargo, al insertar esta cuestión en el marco histórico-conceptual de la fabricación, surgen nuevos problemas que merecen ser tenidos en cuenta.

Lo que Heidegger nombra fabricación es también y sobre todo un fenómeno epocal en el que el ser humano, interpretado como sujeto, determina él mismo (o cree determinar él mismo) al ser del ente, y lo determina como el producto de su acción, como su realidad efectiva. Si resumimos este largo proceso de siglos, que el filósofo aborda desde diferentes ángulos, resulta que la efectividad como determinación del ser, tras relacionarse con la primacía del producir y del hacer, se desplaza y se transforma en una determinación propia del ser humano. De esta manera lo que es no *es* solo lo que está ahí, sino también lo que el ser humano *pone* ahí, lo que determina en la representación y “por su gracia”, como leemos en el tratado *Sobre el comienzo* (1941)²². Y el hecho de “disponerlo” sí mismo no hace más que acentuar el puesto fundamental del ser humano en la ordenación del ente, así como la rapidez con la que esta ordenación se lleva a cabo, lo que impide cuestionar esta misma posición antropocéntrica²³. En ese sentido, la fabricación y el antropologismo aparecen intrínsecamente ligados, entendiendo este último como la doctrina que sitúa al ser humano en el centro, elevándolo

²¹ GA 65, p. 121 *sq.* Sobre la eternidad y el instante, véase p. 371 *sq.*

²² *Über den Anfang*, GA 70, p. 14.

²³ GA 95, p. 82. Véase también GA 95, p. 365.

a condición de posibilidad para pensar el ser del ente²⁴. Y esta dominación de la subjetividad adopta una forma particular en los tratados y en los *Cuadernos negros*, puesto que, a menudo, la encontramos explicada a partir de la noción de vivencia: *Erlebnis*.

3. Vivencias

Al identificar la última figura de la subjetividad moderna en la dominación absoluta de las vivencias, Heidegger opera en varios frentes conceptuales a la vez. Por un lado, reúne a los representantes de la filosofía dominante en su época: la fenomenología de Husserl y la filosofía de la vida de Dilthey, así como sus herederos. De esta manera, pretende atacar dos tradiciones filosóficas aún en boga en la Alemania de los años 1930, tradiciones en las que justamente él mismo se formó, y cuyo vocabulario domina y utiliza en gran parte de sus trabajos de los años 1920²⁵. Pero además y, por otro lado, el uso del término “vivencia” como clave interpretativa de la época de la fabricación abre la puerta a una crítica cultural más profunda, que ya hemos anticipado y en la que cabe detenerse ahora para precisar su vínculo con la temporalidad y aceleración.

La vivencia es comprendida en los escritos de los años 1930 como un ejemplo patente de la primacía de la efectividad, ya que a partir de ella se pretende elevar toda experiencia personal y subjetiva al rango determinante de lo que *es*, y de lo que es por antonomasia y de manera excluyente²⁶. Esto conduce, a ojos del filósofo de Meßkirch, a una búsqueda obsesiva de vivencias, al frenesí violento de lo que no son ya verdaderas experiencias transformadoras, sino meras

²⁴ Al respecto, Cf. las secciones fundamentales sobre el antropologismo como doctrina metafísica en *GA* 66, pp. 153-164.

²⁵ Para una reconstrucción de la historia conceptual de la vivencia en el ámbito alemán, que Gadamer ya esbozó en *Verdad y método*, se consultará el capítulo “Vida”, de Schnädelbach, Herbert. *Philosophie in Deutschland (1831-1933)*, Berlín, Suhrkamp, 2013, pp. 174-197. El rechazo radical en los años 1930 de la fenomenología y de la *Lebensphilosophie*, después de haberse servido de ellas para plantear la pregunta por el ser, merecería una investigación en detalle, haciendo especial hincapié en las notas de relectura del propio Heidegger a su obra publicada: *Zur eigenen Veröffentlichungen*, *GA* 82.

²⁶ *GA* 65, p. 131. Sobre la crítica de las vivencias en la transición hacia el pensar de la historia del ser, Cf. Fagniez. Guillaume, *Comprendre l'historicité*, París, Hermann, 2019, pp. 422-425.

experiencias vividas –como se suele traducir *Erlebnis* al francés²⁷. Pero la distancia con toda filosofía de la vida se pretende aquí insalvable, distancia a través de la cual se denuncia el carácter metafísico y falsario de la vida elevada a dimensiones absolutas. El ser humano moderno, el ser humano de la fabricación, por así llamarlo, es el buscador constante de estas vivencias que, ligadas a la efectividad como cálculo de lo que es, acaban siendo, paradójicamente, extremadamente pobres²⁸. Y estas vivencias, que son buscadas de manera compulsiva, son perseguidas y deseadas por el simple y mero hecho de ser *posibles*: susceptibles de ser realizadas y efectuadas. En eso reposa todo su valor. Como leemos en un pasaje destacado de las *Contribuciones*, en la época de la fabricación “no hay nada [que sea] por principio ‘im-posible’; se ‘odia’ esa palabra, es decir, todo es humanamente posible”²⁹.

Este diagnóstico crítico sobre las vivencias contiene entonces varios niveles, entre los cuales podría destacarse una dimensión subjetiva y otra cultural, aunque ambas estén imbricadas. Así, sobresale por un lado el problema de la ipseidad y del sí-mismo, de la *Selbstheit*. O, más precisamente, sobresale el problema del acceso ilusorio hasta esta región privilegiada del ser. Heidegger rechaza aquí el camino que conduce al *Selbst* como a un “Yo” que vivencia algo, dado que este “Yo” ya estaría pre-determinado y pre-fijado a partir de unos esquemas muy limitados. En las *Contribuciones* y en *Meditación*, el filósofo juega con esta falsa búsqueda de “sí-mismo”, al caracterizarla como obstinación –*Eigen-sinn*, el sentido de lo propio– y subraya que esta manera obsesiva y patológica de buscarnos a nosotros mismos, incluso cuando se convierte en un cuidar de nuestro sí-mismo, bien podría ser otra manera de perdernos irremediablemente³⁰. Siguiendo el esquema de la rapidez y de la aceleración provocado y fomentado por la *Machenschaft*, nos encontramos entonces con un “Yo” sometido a un régimen

²⁷ Sobre la diferencia entre vivencia, *Erlebnis* y *expérience vécue*, remitimos a la bellísima reflexión de P. Ricoeur en el testamento filosófico que es *Vivant jusqu'à la mort*, París, Seuil, 2007, pp. 64-65.

²⁸ GA 66, p. 275: “la ‘vivencia’ no es más que un elemento del cálculo a través del cual la esencia fabricativa del ente [...] alcanza una dominación universal en la exclusividad bruta de la violencia y de la violencia que está [hecha] a su medida”. Algo parecido defiende H. Rosa, donde se hace patente (a través de Benjamin y de Adorno) la cercanía que liga Heidegger y la teoría crítica. Cf. *Resonancia*, *op. cit.*, p. 427: “La vida se vuelve así rica en vivencias, pero pobre en experiencias; solo podemos recordar episodios pasados de nuestra propia vida por medio de *souvenirs* o de fotos”. Cf. *Alienación y aceleración*, *op. cit.*, pp. 168-169.

²⁹ GA 65, p. 136. Sobre la crítica de lo “im-posible”, véase Gourdain, Sylvaine. *Sortir du transcendental*, Bruselas, Ousia, 2018, p. 275.

³⁰ GA 65, p. 321; GA 66, p. 139.

temporal reducido, incluso impropio, que se da únicamente como la unidad del presente efectivo³¹.

Sin embargo, esta situación no atañe sólo a la reflexión filosófica y conceptual. Un ejemplo más terrenal de esta obsesión por la vivencia nos lo puede ofrecer el caso del cine, que es denunciado en *Meditación* no tanto por revestir un carácter *kitsch* sino por lo que las películas “proponen y promueven como mereciendo la pena ser vivido, vivenciado”, siempre según la óptica efectiva de la fabricación³². Lo que aquí se plantea como modelo a seguir, criterio de evaluación de lo realmente vivible, es entonces una experiencia ya de por sí reducida y fijada en cuanto a su naturaleza; más particularmente, recortada respecto a su dimensión temporal. Pero en la medida en que la vivencia se ha convertido en la única manera de experimentar el mundo (y al sujeto en él), entonces el tiempo mismo está sometido a la tendencia *acelerante* de la fabricación. Así, podemos leer que para Heidegger la vivencia alimenta la ilusión de que el ser humano se domina a sí mismo y domina el ritmo de los acontecimientos, sin percibir que “el hecho de que la amplitud y la rapidez [...], la publicidad de la vivencia crezcan sin cesar muestra que han caído las últimas barreras que se oponen a la violencia de la fabricación”³³. Una vez expuestas estas dos dimensiones, la efectividad y la vivencia determinadas por la fabricación, podemos abordar más en detalle la determinación temporal e histórica del problema, partiendo de la definición del ser humano como *animal historicum*.

³¹ GA 65, p. 197.

³² GA 66, p. 31. Hay poquísimas referencias al cine, arte de la representación por excelencia, en la obra de Heidegger, y en su mayor parte son negativas. Recordemos sin embargo el diálogo con un japonés, en *Unterwegs zur Sprache* (GA 12, pp. 99-100), donde si bien el filósofo alemán da muestras de haber apreciado *Rashômon* de Kurosawa (1950), su interlocutor parece afirmar que el cine es un fenómeno *demasiado* occidental como para poder ser un arte japonés (*pace* Kurosawa, Ozu, Mizoguchi, y tantos otros).

³³ GA 66, p. 17. Además, y nos limitamos aquí a mencionarlo, este problema está íntimamente relacionado con los trabajos de E. Jünger sobre la movilización total, la vivencia de la guerra y del dolor –trabajos abordados siempre con cierta tensión entre el rechazo y la admiración por parte de Heidegger. No olvidemos que los *Cuadernos negros* contienen numerosas reflexiones sobre la naturaleza del conflicto bélico, reflexiones ligadas al desarrollo histórico de la filosofía occidental. Aunque quizás a este nivel sea más patente que se están mezclando demasiadas cosas. Por ejemplo, en las “Reflexiones VIII” (1938/39), leemos que para Heidegger el romanticismo wagneriano de *Lohengrin* y el paso de las divisiones blindadas y de los escuadrones son una y la misma cosa (GA 95, p. 133).

4. El *animal historicum*

La pregunta a la que debemos responder ahora es la siguiente: ¿Cómo conciernen estas determinaciones ontológicas y temporales al ser humano moderno? A este respecto, el diagnóstico heideggeriano no deja lugar a dudas. En las “Reflexiones V”, el filósofo expresa que “con espanto, constato que la rapidez de las vivencias hoy en día ha alcanzado hasta lo que ocurre (*Geschehen*), y que lo que ocurre se ha elevado al nivel de la vivencia”³⁴. Así pues, el predominio de las vivencias afecta incluso a la dimensión histórica y esencial de aquello que “ocurre”, de tal manera que impide al ser humano hacer una experiencia temporal, una experiencia de la historia (*Geschichte*), en un sentido distinto del que ya ha sido predeterminado por la fabricación. Las críticas de Heidegger a los límites de la ciencia histórica (*Historie*) como un conocimiento derivado y secundario, críticas que encontramos desde muy pronto en su obra, reaparecen con fuerza en estos textos, pero ahora insertadas en el marco conceptual particular de los años 1930 que hemos expuesto a lo largo de nuestros análisis³⁵.

La ciencia histórica representa un fenómeno revelador en cuanto al peligro de la fabricación y del abandono del ser. Por un lado, siguiendo el esquema de la efectividad, la historia es comprendida de una manera muy limitada. Es concebida como un mero cúmulo de acciones y de hechos pasados, *res gestae*, que son tratados como objetos que el investigador (el historiador) observa y analiza en detalle. Según Heidegger, la historia no lidia con lo que ocurre en su carácter de evento, su *Geschehen*, sino que reconstruye una serie de fenómenos según un prisma efectivo que recorta lo que contiene realmente de *acontecimiento* aquello que es histórico.

Pero, sobre todo –y esto es aún más decisivo– la ciencia histórica (*Historie*) es denunciada por haber invadido todas las ramas del saber de la época. Lo que Heidegger analiza como ciencia histórica es algo que se infiltra en la psicología, en la filología, en la historia del arte, la cultura, etc. El saber se reduce progresivamente a un análisis y a un cálculo ob-jetivante, donde no hay margen para nada

³⁴ GA 94, p. 407.

³⁵ Jaran, François. *Phénoménologies de l'histoire. Husserl, Heidegger et l'histoire de la philosophie*, Lovaina-París, Peeters, 2013, p. 21 sq. y “De la différence entre l'histoire comme événement (*Geschichte*) et l'histoire comme science (*Historie*) chez Heidegger”, *Klèsis*, 15, 2010, pp. 104-124. Al respecto, véase también Barash, Jeffrey Andrew. *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Nueva York, Fordham University Press, 2003.

que no asuma la forma del ente representado y vivenciado según el patrón *hecho a medida* del final de la modernidad. Con una ironía mordaz, el filósofo escribe entonces en *Sobre el comienzo* que todo lo acumulado por la ciencia histórica acaba adoptando la forma de una expresión, puesto que su característica constitutiva y esencial radica en que *pertenece* a una humanidad. Su valor depende exclusivamente de esta cualidad expresiva de la vivencia, de manera que, si todo acaba siendo expresión subjetiva, al final “no hay diferencia entre la palabra del poeta y la excrecencia de un muchacho y diversas secreciones del cuerpo humano”³⁶. Por esta vía, el verdadero acceso al fenómeno de la historia y de la historicidad, a un tiempo liberado de los grilletes de la fabricación, nos aparece vedado por principio. Y este ser humano moderno que está inmerso en una situación obsesiva respecto a la historia es justamente bautizado como *animal historicum*.

Heidegger completa la definición del *animal historicum* en el tratado *Meditación*, destacando que no se trata, sin más, de añadir el adjetivo “histórico”, de subrayar la pertenencia al pasado o la cualidad de la “historicidad” a este ser. Al contrario, el *animal historicum* representa justamente la última forma del *animal rationale* propio de nuestra tradición occidental. En ese sentido, el ser humano se ha convertido en el animal que “pro-duce y al cual el ser del ente se le descubre en su ser-producido, a la vez que se disimula en su carácter de fabricación”³⁷. Como podemos leer justo después, el *animal historicum* es al mismo tiempo el animal desprovisto de una historicidad auténtica, el que solo porque puede ser histórico aparece ahora como a-histórico, encerrado en el circuito de la vida y de las vivencias que todo lo determinan³⁸. Si la efectividad fija el ser de todo ente, esta efectividad constituye el presente de lo que está ahí dado: lo que encontramos y lo que hacemos, incluso cuando miramos hacia atrás o proyectamos un pensar hacia el futuro.

Para Heidegger, el dominio de la ciencia histórica a la hora de concebir todo conocimiento (del ser y del ente) acaba produciendo peligrosos engaños respecto a los fenómenos que deben ser investigados. Más precisamente, se introduce –de

³⁶ GA 70, p. 177.

³⁷ GA 66, p. 181.

³⁸ GA 66, p. 182. En ese sentido, los tratados del *Ereignis* exponen –y completan– una crítica mucho más profunda respecto a la animalidad del ser humano, que parte de la famosa sentencia de Nietzsche en el § 62 de *Más allá del bien y del mal* (“el hombre es el animal aún no fijado”). Un análisis detallado de los escritos privados nos muestra que las famosas críticas de la *Carta sobre el humanismo* (1946) llevaban más de diez años elaborándose “entre bastidores”.

manera subrepticia o no— al ser humano en la valoración y determinación de las diferentes ciencias, y a través de este esquema se limita tanto lo que está por saber, como lo que concierne al ser humano mismo. En el *Cuaderno* de “Reflexiones VII” (1938) leemos que “esta reducción del ser humano a sí mismo”, es como una “niebla espesa” que “dispone de todo y en un grado de exhaustividad y de rapidez como nunca antes, al que nada en este mundo puede derrumbar”³⁹. Si la efectividad caracteriza al ser del ente y a la relación humana con él, no es de extrañar entonces que sea la eficacia y la rapidez la que lo disponga todo frente a otras dimensiones, y que, por tanto, la humanidad solo se relacione con sí misma y con lo que ocurre a partir de esta óptica de aceleración. Al bloquear otras perspectivas temporales, el frenesí no impide que, pese a todo, nada cambie y permanezcamos inmóviles en la misma situación⁴⁰. Expresándonos en términos más contemporáneos, asistimos aquí al fundamento del *presentismo* del instante y de la aceleración, donde solo el valor del presente efectivo es calculado y la exigencia de rapidez no entraña una verdadera dinámica transformadora. En palabras de F. Hartog (que en este punto sigue a H. Rosa), se trata de una “aceleración presentista” que tiende a ser su propia finalidad, puesto que el presente (aparentemente) manipulable y controlable se ha convertido en “nuestro único horizonte”⁴¹.

En última instancia, para Heidegger habría un símbolo inequívoco y sin precedentes de la dominación propiciada por la ciencia histórica y por la fabricación. Se trata de la ilusión eminentemente moderna según la cual el ser humano, al ser capaz de *hacer* todo, incluso al *deber* hacer todo lo que le sea posible, acaba pudiendo *hacer su propia historia*⁴². Para Heidegger, que la historia sea un *hecho* humano no es más que el delirio final de una época que sitúa al *animal historicum* en el centro de todo. Éste cree ser el señor del ente, pero en

³⁹ GA 95, p. 82. En un *Cuaderno* anterior, Heidegger se pregunta “¿Qué es el ser humano hoy en día?” y responde inmediatamente: “Es lo que vale” (*Das, was er gilt*) (GA 94, p. 392).

⁴⁰ Cf. GA 95, p. 229: “La lentitud con la cual se realiza este proceso se sirve del disimulo reivindicando la velocidad y el acortamiento de todas las distancias”.

⁴¹ Hartog, François. *Confrontations avec l'histoire*, París, Gallimard, 2021, p. 99; *Régimes d'historicité*, *op. cit.*, p. 21. Sobre el problema de la finalidad y de la teleología en los escritos privados de Heidegger, problema que merece un análisis exhaustivo, véase GA 65, p. 99 y GA 66, p. 285.

⁴² GA 70, p. 184: “la historia es un hecho [*Gemächte*] del cálculo, la historia ahora se ‘hace’”. Véase también *Metaphysik und Nihilismus*, GA 67, p. 97: “El inicio del cumplimiento de la modernidad se anuncia en esto, que por primera vez la historia universal se hace”. Recordemos que el fenómeno de la *factibilidad* de la historia es analizado críticamente por el mismo Koselleck, dotando de argumentos histórico-empíricos lo que en Heidegger tiene un peso ontológico. Cf. *Futuro pasado*, *op. cit.*, pp. 251-266.

realidad no es más que el servidor y el esclavo de un desarrollo histórico, el de la fabricación, que le supera por completo. Frente a esta situación epocal, el filósofo propondrá, a través del proyecto de una historia del ser, otra forma de pensar la historicidad y la temporalidad del ser humano más allá de la primacía de la efectividad. El ser humano debe romper el bloqueo de su esencia, bloqueo causado por el dominio de la fabricación y la doctrina antropológica que le acompaña, y abrirse a un tiempo distinto que el que la metafísica ha privilegiado a lo largo de sus siglos de reinado.

Dada la complejidad y la amplitud del problema, debemos conformarnos con señalar esta cuestión, que conduce a varias dificultades interpretativas de primer orden –dificultades que hemos tratado en trabajos previos⁴³. La superación del *animal historicum* debe realizarse a través de la transformación de la esencia del ser humano en *Da-sein*, transformación que constituye a la vez una reactualización crítica del superhombre nietzscheano y una prefiguración del famoso “aprender a ser mortales” que encontramos en la conferencia de posguerra sobre “*La cosa*” (1950)⁴⁴.

Sin embargo, con esta tarea de transformar nuestra esencia, difícilmente podemos defender que Heidegger sigue manteniéndose en un nivel fenomenológico descriptivo mínimo. En ese sentido, probablemente el proyecto heideggeriano de la historia del ser sea más convincente en la vertiente crítica y negativa de su diagnóstico epocal, que en las soluciones que propone para hacer frente al desarraigo propio del desencantamiento del mundo⁴⁵. Aun así, no cabe duda de que en los tratados y en los *Cuadernos negros* asistimos a la elaboración progresiva de la tesis ya clásica de la historia de la metafísica como victoria de la voluntad de poder y de la voluntad de la voluntad. Gracias a ella se prepara el terreno para el pensar de la serenidad (*Gelassenheit*) en los años 1950 y en adelante, que pese a haber sido simplificado a menudo, no dejaría de representar una

⁴³ - Gómez Algarra, César. "Heidegger contre Nietzsche. Préparation du Da-sein et élevage du surhomme", *Les études philosophiques*, 207, 3, 2021, pp. 127-141; "Sobre la anfibiología del Da-sein", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 55/2, 2022, pp 293-310 y "Histoire et décision. L'animal historicum et le Da-sein", *Heidegger Studies*, [en prensa, 2023].

⁴⁴ *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, p. 180. Por nuestra parte, hemos propuesto un acercamiento entre Heidegger y Adorno respecto al problema de la reificación en "Machenschaft y reificación", *Metodo*, 9/2, 2021, pp. 361-387.

⁴⁵ Al respecto, véase Slama. Paul, "Une figure psycho-théologique dans la pensée de Heidegger", en Arrien. Sophie-Jan y Sommer. Christian (eds.), *Heidegger aujourd'hui. Actualité de sa pensée de l'événement*, París, Hermann, 2021, p. 415 sq.

respuesta heideggeriana a la modernidad a tener en cuenta. A ese respecto, aún son necesarios más trabajos comparativos sobre los últimos tratados y los *Cuadernos* para circunscribir y reunir los conceptos que prefiguran los grandes temas de posguerra. En el marco de nuestros análisis, no obstante, queremos concluir concentrándonos en la dimensión crítica que contiene la denuncia (ontológica) de la rapidez y de la aceleración a partir de la modernidad.

5. Reflexiones finales: historia, ontología y teoría crítica

A la hora de entender mejor nuestro presente –presente que, como defiende P. Virilio, está dominado por la urgencia, la rapidez y el frenesí de la actividad y de la efectividad– creemos que la obra póstuma de Heidegger en los años 1930 y 1940 representa un documento de gran valor. Lo hace, en gran medida, por la amplitud histórica de sus interpretaciones, que permite dotar de mayor concreción conceptual a una lectura filosófica que reúne aspectos esenciales de nuestra tradición. A menudo, y no sin razón, se ha acusado al filósofo friburgués de proceder a una ontologización radical y abstracta de fenómenos completamente diversos; algo que, a partir de la *Kehre*, se refleja especialmente en la historia del ser. Es una historia donde las determinaciones del ser y del ente reciben toda la atención conceptual, en detrimento de los factores sociales, económicos, políticos, etc. Probablemente esa sea la gran flaqueza del proyecto del *Ereignis-Denken* en los años 1930-1940; pero, al mismo tiempo, consideramos que es aquí donde reposa su mayor fecundidad crítica.

Si frente a la pregunta por la velocidad de los acontecimientos presentes acudimos a la teoría crítica de la aceleración, que cuenta con H. Rosa como su principal exponente, comprobamos que se refiere a veces a la obra del primer Heidegger para precisar algunos aspectos –más ligados a la tonalidad de la angustia o del aburrimiento que a la fundamentación ontológica de la experiencia temporal⁴⁶. Sin embargo, y pese a los aportes que *Ser y tiempo* puede representar en toda investigación filosófica y trabajo de ciencias humanas que lidie con la naturaleza del tiempo, es más bien en las reflexiones críticas de sus escritos privados que encontramos el diagnóstico más completo de la modernidad. En ese sentido, creemos que este diagnóstico epocal permite dotar de mayor peso

⁴⁶ De la misma manera, A. Honneth no duda en servirse del primer Heidegger para afinar su crítica de la reificación, *via* Lukács y L. Goldmann. Cf. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz, 2007.

ontológico e histórico al análisis de un proceso que proviene de muchos siglos ha. En estas páginas, Heidegger no se limita a analizar ciertos fenómenos políticos, económicos o sociales, sino que se retrotrae al principio de la filosofía occidental para justificar de qué manera el sentido del ser ha ido transformándose; y ello, desde la ἐνέργεια aristotélica y el *actus* latino hasta la primacía de la acción en la filosofía moderna. Precisamente, esta historia de *longue durée* permite completar y perfilar aún mejor lo que diagnostican los mismos análisis de la modernidad según una vertiente más sociológico-crítica. Procediendo por esta vía, Heidegger se muestra probablemente más moderno en su crítica de lo que estaría dispuesto a reconocer⁴⁷.

A su manera y aunque sus herramientas sean dialécticas, la teoría crítica busca denunciar una comprensión limitada de lo que es –puesto que “lo que es, es más de lo que es”⁴⁸. En su forma más actual y a partir de esa denuncia, la obra de H. Rosa aspira a interrogar las posibilidades de alcanzar una vida buena en nuestra época tardomoderna. Lo que el mismo H. Rosa denuncia como alienación provocada por las patologías de la aceleración –problema manifiesto en una sociedad que tiende, de manera estructural, a ser cada vez más eficaz y más rápida, más allá de todo límite– es precisamente la imposibilidad de experimentar el ser más allá de su determinación efectiva. Es, además, la imposibilidad de resonar con nosotros mismos, obsesionados con la ilusión de modelar nuestra identidad, nuestro sí-mismo, de manera cada vez más productiva, y de actuar más y más eficazmente en el mundo en el que habitamos⁴⁹. Heidegger no busca otra cosa. Aquí nos hemos concentrado en exponer la vigencia y la actualidad del diagnóstico crítico tal y como aparece en sus escritos privados, preparando el terreno para un trabajo posterior que pueda ahondar en esta línea. Es en este punto donde se abre el camino para una lectura conjunta de ambas tradiciones: la fenomenológica y la teoría crítica⁵⁰.

⁴⁷ En las acertadas palabras de P. Trawny: “Heidegger se pronuncia de manera desesperada contra los modernos, siendo esencialmente uno de ellos”. *Irrnisfuge*, Berlín, Matthes & Seitz, 2014, p. 47.

⁴⁸ *AGS* 6, *Dialéctica negativa*, p. 164.

⁴⁹ Al respecto, véase el capítulo 6 (“La aceleración del ‘tempo de la vida’ y las paradojas de la experiencia temporal”) de Rosa. Hartmut, *Beschleunigung*, *op. cit.*, pp. 195-241 y *Resonancia*, *op. cit.*, p. 550 *sq.*

⁵⁰ Actualmente, pocos trabajos proponen un abordaje comparatista entre el Heidegger privado y la teoría crítica. La gran excepción al respecto es Macdonald. Iain, *What Would be Different. Figures of Possibility in Adorno*, Stanford, Stanford University Press, 2019.

Bibliografía

- ADORNO. Theodor, *Gesammelte Schriften*, vol. 6, *Negative Dialektik – Jargon der Eigentlichkeit*, Berlín, Suhrkamp, 1997.
- AHO. Kevin, “Acceleration and Time Pathologies: The Critique of Psychology in Heidegger’s *Beiträge*”, *Time and Society*, 16/2, 2007, pp. 25-42.
- BARASH. Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Nueva York, Fordham University Press, 2003.
- BARASH. Jeffrey Andrew, *Heidegger et son siècle. Temps de l’histoire et temps de l’être*, Paris, PUF, 1995.
- BLUMENBERG. Hans, *La Legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2003.
- BOUTON. Christophe, *L’accélération de l’histoire. Des Lumières à l’anthropocène*, Paris, Seuil, 2022.
- BRENCIO. Francesca, “Heidegger, Catholicism and the History of Being”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 51/2, 2020, pp. 137-150.
- DERRIDA. Jacques, *Psychè. Invention de l’autre*, Paris, Gallimard, 1998.
- FAGNIEZ. Guillaume, *Comprendre l’historicité*, Paris, Hermann, 2019.
- GONZÁLEZ GUARDIOLA. Joan, *Mercancía y deuda. Aportaciones de la fenomenología a la teoría monetaria*, Barcelona, Herder, 2022.
- GOURDAIN. Sylvaine, *Sortir du transcendantal. Heidegger et sa lecture de Schelling*, Bruselas, Oúsia, 2018.
- HARTOG. François, *Confrontations avec l’histoire*, Paris, Gallimard, 2021.
- HARTOG. François, *Régimes d’historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Points, 2003.
- HEIDEGGER. Martin, *Gesamtausgabe (GA)*, Fráncfort-del-Meno, Vittorio Klostermann, 1976–.
- HEIDEGGER. Martin, *GA 7, Vorträge und Aufsätze*, 2000.
- HEIDEGGER. Martin, *GA 12, Unterwegs zur Sprache*, 1985.
- HEIDEGGER. Martin, *GA 65, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1989.
- HEIDEGGER. Martin, *GA 66, Besinnung*, 1998.
- HEIDEGGER. Martin, *GA 67, Metaphysik und Nihilismus*, 1999.
- HEIDEGGER. Martin, *GA 70, Über den Anfang*, 2005.
- HEIDEGGER. Martin, *GA 94, Überlegungen II-VI. Schwärze Hefte 1932-1938*, 2014.

- HEIDEGGER Martin, *GA 95, Überlegungen VII-XI. Schwärze Hefte 1938-1939*, 2014.
- HEIDEGGER Martin, *GA 96, Überlegungen XII-XV. Schwärze Hefte 1939-1941*, 2014.
- HEIDEGGER Martin, *GA 97, Anmerkungen I-V. Schwärze Hefte 1942-1948*, 2015.
- HONNETH. Axel, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz, 2007.
- JARAN. François, *Phénoménologies de l'histoire. Husserl, Heidegger et l'histoire de la philosophie*, Lovaina, Peeters, 2013.
- JARAN. François, "De la différence entre l'histoire comme événement (*Geschichte*) et l'histoire comme science (*Historie*) chez Heidegger", *Klêsis*, 15, 2010, pp. 104-124.
- KOSELLECK. Reinhart, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003.
- KOSELLECK. Reinhart, *Historial/historia*, Madrid, Trotta, 2001.
- KOSELLECK. Reinhart, *Futuro pasado. Contribución a la semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- MACDONALD. Iain, *What Would be Different. Figures of Possibility in Adorno*, Stanford, Stanford University Press, 2019.
- RADLOFF. Bernhard, "The Metaphysics of Cultural Production in the *Black Notebooks*", *Heidegger Studies*, 36, 2020, pp. 57-76.
- RICOEUR. Paul, *Vivant jusqu'à la mort*, París, Seuil, 2007.
- RICOEUR. Paul, *La métaphore vive*, París, Seuil, 1998.
- ROSA. Hartmut, *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*, Buenos Aires, Katz, 2019.
- ROSA. Hartmut, *Alienación y aceleración*, Buenos Aires, Katz, 2010.
- ROSA. Hartmut, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeistrukturen in der Moderne*, Berlín, Suhrkamp, 2005.
- SCHILD. Alexander, "Machenschaft ? – La tournure de fond en comble grecque... de la seule et unique histoire-destinée de l'estre !" (IIème partie), *Heidegger Studies*, 34, 2018, pp. 147-190.
- SCHILD. Alexander, "Machenschaft ? – La tournure de fond en comble grecque... de la seule et unique histoire-destinée de l'estre !", (Ière partie), *Heidegger Studies*, 33, 2017, pp. 175-198.
- SCHNÄDELBACH. Herbert, *Philosophie im Deutschland (1831-1933)*, Berlín, Suhrkamp, 2013.
- SCHÜBLER. Ingeborg, "Machenschaft und Gestell", en C. Lotz, H. Friesen, J. Meier y M. Wolf (eds.), *Ding und Verdinglichung*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 63-97.

SLAMA. Paul, “Une figure psycho-théologique dans la pensée de Heidegger”, en Arrien. Sophie-Jan y Sommer. Christian (eds.), *Heidegger aujourd’hui. Actualité de sa pensée de l’événement*, París, Hermann, 2021, pp.

SOMMER. Christian, “Théologie politique de l’être”, *Le Débat*, 207, 2019, pp. 180.

TRAWNY. Peter, *Irrnisfuge. Heideggers An-archie*, Berlín, Matthes & Seitz, 2014.

VIRILIO. Paul, *Le Futurisme de l’Instant. Stop-Eject*, París, Galilée, 2009.

VIRILIO. Paul, *Un paysage d’événements*, París, Galilée, 1996.

WOTLING. Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*, París, PUF, 2016.

Recibido 24-08-2022

Aceptado 02-11-2022