Serenidad

Heidegger para un tiempo postfilosófico

José Manuel Chillón

FILOSOFÍA *HOY*

SERENIDAD
HEIDEGGER PARA UN TIEMPO POSTFILOSÓFICO

José Manuel Chillón

SERENIDAD

HEIDEGGER PARA UN TIEMPO POSTFILOSÓFICO

EDITORIAL COMARES
GRANADA, 2019

SERIE
FILOSOFÍA *HOY*

Dirigida por:
Juan Antonio Nicolás
(jnicolas@ugr.es)

66

© José Manuel Chillón

Editorial Comares, S.L.
Polígono Industrial Juncaril
C/ Baza, parcela 208
18220 - Albolote (Granada)
Tlf.: 958 465 382
https://www.comares.com • E-mail: libreriacomares@comares.com
https://www.facebook.com/Comares • https://twitter.com/comareseditor

ISBN: 978-84-9045-830-3 • Depósito Legal: Gr. 958/2019

Fotocomposición, impresión y encuadernación: comares

SUMARIO

Prólogo, *por Javier San Martín* XI

Presentación. Por qué la serenidad XVII

I. Serenidad como meditación en el tiempo de la técnica. 1
II. Serenidad para un nuevo tiempo tecnológico 11
III. Serenidad: fenomenología de un *OBRAR SUPERIOR*. 19
IV. Serenidad y existencia filosófica. Los inicios del filosofar. 25
V. Serenidad y verdad: volver a Grecia 33
VI. Serenidad y facticidad: la vida para pensar. 47
VII. Serenidad y *SER EN EL MUNDO*. 57
La serenidad del *ser en el mundo:* las cosas 58
La serenidad del *ser en el mundo:* el encontrarse. 62
La serenidad del *ser en el mundo:* el cuidado 65
La serenidad del *ser en el mundo:* la caída. 69
VIII. Serenidad y experiencia religiosa 73
IX. Serenidad, angustia y reducción fenomenológica 87
X. Serenidad para el pensar que nos queda: hacia la pobreza del pensar 95

Conclusiones: *ESPERANDO*. 115

Bibliografía 119

«Recógete lector en ti mismo y figúrate un lento deshacerte de ti mismo, en que la luz se te apague, se te enmudezcan las cosas y no te den sonido, envolviéndote en silencio, se te derritan de entre las manos los objetos asiduos, se te escurra debajo de los pies el piso, se te desvanezcan como en desmayo los recuerdos, se te vaya disipando todo en nada y disipándote también tú, y ni aún la conciencia de la nada te queda siquiera como fantástico agarradero de una sombra».

UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*

A mi hijo José

PRÓLOGO

Tras leer con esmero y máxima atención el libro del profesor José Manuel Chillón *Serenidad. Heidegger para un tiempo postfilosófico,* al que prometí escribir un prólogo, antes de saber cuál era el contenido del libro, con gusto me pongo a cumplir mi promesa. Hace un par de años escribía otro para un libro del profesor italiano Vincenzo Costa sobre la experiencia y el habla en Heidegger, un libro en el que se avisaba que se evitaría el lenguaje típico de este y de sus seguidores, lo que yo aplaudía. Aquí me pasa lo contrario, voy a escribir un prólogo a un libro en el que la terminología especial, sobre todo, del segundo Heidegger, inunda todo el discurso. No lo aplaudo, sobre todo porque es una forma de escribir cuyo contenido a veces se me escapa, por muy familiarizado que uno esté con él. Se me escapa qué puede significar que el ser humano solo es pastor del ser, o qué significa hacer filosofía en un tiempo postfilosófico, o liberarse de la gramática. Seguro estoy de que los seguidores de Heidegger los entienden, por más que yo solo sea capaz de comprender que los pastores pastorean ovejas, cabras, cebús etcétera, incluso que las hormigas pastorean pulgones, pero qué significa ser pastor del ser, sencillamente se me escapa, si es algo más que la obviedad de que el ser humano no es dueño del mundo, porque es un ser en el mundo, y dentro de este también está «sujeto al mundo», aunque también sea «sujeto del mundo». Y esto lo sé —ignorando si hay más— porque me mantengo en la filosofía y no en la postfilosofía. Con este comentario, que podría resultar irónico, aunque una ironía desde la amistad y el reconocimiento, creo que en filosofía es necesaria la precisión y, en el caso de usar metáforas, limitar su aplicación, porque existe algo así como la «traición de los ejemplos», de la que he hablado en el caso de Ortega y Gasset. Y creo que también vale para Heidegger.

Estoy seguro de que a los heideggerianos disgustará que un husserliano escriba este proemio, pero siempre conviene establecer puentes entre hermanos, y el objetivo de un prólogo es invitar e incitar a leer un libro, y en este

prólogo doy señales sobre el extraordinario interés de este ensayo, que trata de presentar a Heidegger desde el concepto de la *Gelassenheit*. El terminajo ha sido traducido, con más o menos acierto, con la palabra «serenidad», lo que un Ortega todavía muy joven había entendido muy bien como el «alcionismo». La apuesta del libro es doble, primero, presentar el enraizamiento de la serenidad en los primeros escritos de Heidegger sobre la analítica de la facticidad, estando todavía el filósofo de Meßkirch en Friburgo; luego en *Ser y tiempo;* y, por fin, ya desde *Carta sobre el humanismo,* en el segundo Heidegger, como superación de toda antropologización de la filosofía, porque hay que asumir el pensamiento kenótico que San Pablo, el fundador de la teología cristiana, le atribuye a Jesús de Nazaret. Heidegger asumirá la necesidad de la kenosis para un ser humano que ha de ser rebajado a ser solo pastor del ser y no dueño de los entes.

Cuando José Manuel Chillón me propuso escribir el prólogo acepté, primero, por amistad, pero, más allá de ella, por lo que a continuación explico. La *Gelassenheit* es un abstracto del verbo *lassen,* dejar. En las lecciones sobre *¿Qué es filosofía?,* de Ortega y Gasset, que yo considero «el camino fenomenológico de la filosofía», Ortega, después de decirnos qué es la filosofía, se apresta a practicarla, y para ello exige un *desasimiento* de las creencias más firmes, incluida la creencia en el mundo. Por eso la filosofía es revolucionaria. Para practicarla hay que desasirse de toda creencia y, por tanto, de toda fe. Si nos desasimos de las creencias en lo que vemos, mucho más a la puerta de entrada en la filosofía debemos dejar aquellas creencias en lo que no vemos. Pues bien, este desasimiento es el punto fundamental para hacer filosofía.

El traductor de esta obra de Ortega al alemán, seguramente inmerso en la hermenéutica venerativa de las palabras de Ortega sobre la fenomenología, no pensó que ese desasimiento era lo mismo que la *Enthaltung* con que se define la epojé husserliana, por eso la tradujo como *loslassen,* dejar irse, desembarazarse de las creencias. Éstas nos darán ante todo el mundo real y las cosas en este con las que trajinamos en las tareas de la vida. Pues bien, hacer filosofía exige romper el encadenamiento al mundo, para establecer una actitud nueva, alciónica, desde la que mirar de modo nuevo el mundo y la vida consciente que está ocupada en él. Y no es otra cosa, me parecía, la *Gelassenheit* que Heidegger descubre, con nueva palabra, en la época después de *Ser y tiempo,* a todas luces emparentada, como hemos visto, con la epojé husserliana. En la obra, en varias ocasiones se resalta este parentesco.

El libro tiene tres partes, aunque no estén señaladas en el índice; una primera compuesta por los dos capítulos primeros, en los que se expone, de modo claro y eficaz, la interpretación heideggeriana de la técnica, primero, la técnica moderna —que es la que toma en consideración Heidegger—, capítulo primero; y, luego, la técnica contemporánea basada en la computarización y la inteligencia artificial, cuyo desenlace aún es una incógnita, en el capítulo

segundo. Heidegger no llegaría a concebir la nueva situación de esta técnica contemporánea. El tercero hace de transición a la parte segunda que trata de enraizar la serenidad en la obra de todo Heidegger. Este capítulo tercero, aunque sea breve, ya nos mete de lleno en el centro del lenguaje de Heidegger: tenemos que tomar nota, en efecto, de que se va a hacer una «propuesta de un *pensar pensante*» (p. 20), exigido para un *tiempo postfilosófico,* que anuncia el *final del paradigma representacionista* (p. 19).

¿Debemos suponer que este paradigma es el husserliano, ese que Lévinas anunció haber sido superado por la práctica de la reducción puesto que esta práctica es la ruina de toda representación? También aparece lo que será la pobreza, la pequeñez del humano por su finitud, por tanto, lo que luego será la kenótica, en ese lenguaje paulino, y el cambio desde la actitud propia de la edad de la técnica, en la que se cree poder con todo y con todos, a una actitud en la que se trata *de dejar ser lo que es*. También se anuncia en este capítulo la vinculación de la serenidad con la epojé husserliana, el poder decir no al mundo enunciado por Max Scheler, aunque en este punto, al que escribe le vienen *in mente* algunas cuantas matizaciones, para no generar un pensamiento alternativo que se fragua ante una caricatura que, de la reflexión, elimina la carne. Así se habla aquí de «la conciencia de la existencia de la realidad», que sería de algún modo pre–consciente y pre–perceptiva: «Vivencia primaria de la existencia de la realidad» (p. 22). Aquí cabe preguntar si la fenomenología pone esta vivencia entre paréntesis. Me he esforzado a lo largo de muchas páginas en desvelar el sentido ambiguo de esa epojé, que sólo es un método para desvelar que el ser humano es el ser consciente de un mundo en el que éste es el *a priori* «perfecto» —palabra, esta última, de Heidegger— porque siempre está ya dado y nunca podrá dejar de ser dado porque la vida humana es, de modo primario, «vida que tiene experiencia del mundo»: *welterfahrendes Leben*.

De todos modos, la epojé del mundo, más en concreto, de la acción inmediata en el mundo y la subsiguiente salida de la preocupación por las cosas, es el *desasirse* —ya sale aquí esta palabra (p. 22)—, con lo que tenemos una comprensión que nos pone en la pista de la serenidad. Tal vez esto justifique el prólogo de un husserliano a este libro. También está aquí muy bien explicado lo que me gusta llamar la función práctica de la fenomenología, porque instaurar el espectador desinteresado no es para despreocuparse del mundo. Pero, tal vez, la preocupación «por» el mundo que Heidegger nos va a proponer —a juicio del autor, mediante la serenidad— no sea sino una cara de la moneda, faltando la otra, esa a la que el autor se refiere con la frase que yo invoco como propia de la intención práctica de Husserl, de tratar de «*restaurar el orden moral del mundo*» (p. 27, cvas. JMCh). Pero ya aquí me asalta una pregunta pertinaz lanzada a todos los heideggerianos: ¿es capaz la serenidad de dar contenido a una restauración moral del mundo? Algo al

respecto se nos dice en el capítulo cuarto pues, de la actitud de serenidad, hay que «volver a bajar» (p. 31) al mundo. Será éste el punto que, al final del prólogo, me gustará dejar pendiente de una interrogación.

La segunda parte, los capítulos 4 a 8, trata de asentar la serenidad en el conjunto de la obra de Heidegger: en su estudio del comienzo de la filosofía; de la interpretación de los griegos, sobre todo de Aristóteles, al que llama «maestro protofenomenólogo» (p. 49), y de este principalmente en su Ética a Nicómaco, que, como ya expuso Volpi, a quien cita el autor, adelanta, con su estudio de la acción y existencia práctica del ser humano (p. 49), los rudimentos de la analítica de la facticidad. Con ese análisis, tal como expone el autor (p. 52), Heidegger, frente a Husserl, aunque no sea éste mencionado aquí, transforma lo que la fenomenología ha denominado «conciencia» en solo algo que «acontece». Pienso que los malentendidos de muchos con la «conciencia» provienen de la traducción de la palabra alemana *Bewusstsein* —literalmente «ser consciente»— por un abstracto como «conciencia», una especie de señora a la que podemos despedir sin cuidarnos de qué ocurre después. En efecto, el ser consciente —yo, tú, él— acontece. ¿Cómo voy a «acontecer» si no es siendo consciente? Lo contrario sería estar dormido o inconsciente. Tampoco a un ser consciente, si no está enfermo, se le puede enviar al lazareto —como dijo Ortega haber hecho con la conciencia.

Aquí se asegura que la trascendentalidad del yo es neokantiana. Pero, ante eso, cabe la pregunta ¿no es Heidegger un filósofo trascendental?, ¿no es el ser consciente condición de posibilidad del mundo, tomado este —según lo dicho— como *a priori* perfecto? Ese es el sentido en el fondo —como dice el autor (p. 53)— y en la superficie, pues la fenomenología es la superación de toda filosofía moderna. Por eso, son muchos los lugares en los que el autor se remite a Heidegger para hablar de la fenomenología de Husserl como enmarcada en un paradigma representacionista (p. 54), olvidando aquella «ruina de la representación», que anunció Lévinas. El capítulo sexto termina aludiendo a la serenidad como una pasividad que, sin embargo, es un cuidado del mundo, aunque «no irrumpe en el orden del mundo», porque está de otra manera a como «la autonomía totalitaria o la transformación ónticamente degradante somete a las cosas» (p. 55).

El capítulo séptimo de esta segunda parte es el más largo (dieciséis páginas) seguido del siguiente que tiene catorce. Este séptimo es una presentación de la serenidad centrándose en *Ser y tiempo*. El capítulo presenta una muy buena exégesis de los puntos de esta obra cumbre en los que se puede ver anunciada la serenidad. Hay, sin embargo, un tema que da que pensar: el uso de la traducción de Gaos en momentos en los que esta traducción puede impedir la comprensión. Así ocurre con la palabra *Bewandtnis*, que Gaos traduce como «conformidad» y que el autor interpreta como confor-

midad del hombre con las cosas, cuando el concepto se refiere más bien al ajuste instrumental de las cosas entre sí para el uso adecuado. El error de Gaos, que daña la interpretación, se ve en una frase, donde la traducción de *Bewandtnis* por «conformidad» implica ya una determinada interpretación de Gaos, quizás no advertida por el autor. La traducción de Gaos es: «ya no hay conformidad con los entes del mundo circundante», «nada llena su existencia» (p. 92) al ser humano, donde la conformidad se entiende del ser humano «con» las cosas del mundo. La traducción de Rivera es mucho más ajustada: «el ente circunmundano ha perdido su condición respectiva», se entiende, a otros entes. Tal vez alguien debería emprender con la traducción de *Ser y tiempo* por parte de Gaos algo parecido a lo que Antonio Zirión hizo con la de *Ideas I* de Husserl, primero, mostrar todas las inexactitudes y, luego, rehacer la traducción en lo salvable.

El capítulo, que merecería un largo comentario, termina con un tema que alimentará las preguntas últimas con que cerraré el prólogo, a saber, la falta en *Ser y tiempo* de una ética de la alteridad, aunque para el autor la vinculación con el cuidado que supone la serenidad «puede contribuir a completar» ese déficit, porque los otros «recobran su lugar conmigo» como otros de los que tengo que cuidarme (p. 72).

El capítulo octavo, sobre la experiencia religiosa como antesala de la serenidad, es uno de los más interesantes. Las lecciones dedicadas por Heidegger a los primeros cristianos, a la teología de San Pablo, a San Agustín y a la mística medieval, son de las más sugestivas. El cristianismo se adelanta como modelo para la estructura de la serenidad: la kenosis, el abandono actitudinal del mundo y la previsión de un tiempo nuevo, pero cuidando, a la vez, las cosas del Señor (p. 75). El cristiano vive en la provisionalidad del mundo y a la espera de la venida del Reino. La estructura de la espera del cristiano es un «anticipo en toda regla de la temporalidad de la facticidad» (p. 77), que tiene como punto de partida una especie de «reducción fenomenológico–moral» *(íb.)* de las cosas.

El capítulo penúltimo profundiza en la estructura de la serenidad desde la reducción fenomenológica que nos daría las esencias, por descubrirnos una conciencia que no es esta ni aquella, sino toda conciencia, la conciencia trascendental, por más que en la expresión se pase por alto que mi ser consciente es una vida trascendental porque el ser humano, es decir, todos y cada uno de nosotros, somos más que seres humanos, *mehr als Mensch,* como dijo Heidegger en la conferencia de 1929 sobre fenomenología y antropología en Frankfurt.

El último capítulo insiste en la comprensión de la serenidad desde un nuevo sentido de pobreza al pensar que la pobreza propia de la serenidad trasciende la pobreza de cosas; esta se fija en cosas «necesarias», pero la verdadera pobreza debe carecer de lo no necesario, un «no necesario» que

nunca podremos tener porque él nos tiene (p. 111), y así nos da libertad *(íb.)*. Para Heidegger el hombre es «Pastor del ser y habitante de la casa del ser», y eso exige «calma, escucha, servicio y espera a lo que el ser encomiende» (p. 109), aunque para ello hasta tengamos que «liberarnos de la gramática» (p. 104), lo que posibilita el lenguaje poético, porque «en la observación de las reglas de la gramática se sigue manteniendo presa para el pensar la esencia del hombre» (p. 105).

Son muchos los puntos que se podrían comentar y que este magnífico libro suscitará, pero con lo dicho algo se intuye sobre la riqueza de este trabajo sobre Heidegger desde la perspectiva de la serenidad.

Pero, para terminar este prólogo, no puedo dejar de escribir unas líneas sobre la política, porque la serenidad es la respuesta de Heidegger a la situación moderna de una humanidad dominada por la técnica. Lo esencial del segundo Heidegger es el desvelamiento de la esencia de la técnica y la respuesta a ella, la serenidad. Ahora bien, ante la interpretación heideggeriana de la técnica, que tan brillantemente expone el profesor Chillón, siempre se presenta la pregunta —de fácil respuesta pero que ignoro si se la hacen los heideggerianos—, de si la terrible devastación de la bomba atómica fue resultado de un ingenio que, por su cuenta, decidió lanzarse, o más bien fue responsabilidad de Harry S. Truman, que fue quien decidió lanzarla. Cierto que una parte de la técnica es autónoma, es decir, depende de los científicos, pero su aplicación y uso ¿no tienen detrás la política de los Estados —con las multinacionales— que la impulsan y deciden? La política es impotente frente a la técnica, pero no porque ésta sea *esencialmente* incontrolable ni un destino del ser —sea esto lo que fuere—, sino porque la política representa intereses contrapuestos que impiden convertir la consideración de la supervivencia de la humanidad en las mejores condiciones posibles como el único criterio racional de actuación.

En estas condiciones, la lectura de la parte política que concurre en la obra y *vida* de Martín Heidegger nos obliga a dejar en el aire la pregunta de si la propuesta de la serenidad —con la «ingeniería» y la «orfebrería conceptual» (p. 68 y 86), tan magníficamente expuesta en este libro, y que, según el autor, la rodean— no será, en el fondo, sino la confesión de un intelectual cuyo terrible compromiso político se hundió dejándolo a la intemperie. ¿Se asume sin reparos la posible despolitización que las tesis heideggerianas implican? ¿No es eso preocupante? Son preguntas que un husserliano no puede dejar de plantear a un heideggeriano.

Javier San Martín Sala
Julio de 2019

¿Es posible pensar la serenidad en esta nueva era técnica que ya no es exactamente aquella de la que se ocupó Heidegger? La serenidad vuelve a recordarnos que nuestro modo de *ser en el mundo* necesita siempre resituarse entre las cosas del mundo. La serenidad nos abre al tiempo de la renuncia, de la retirada, de la distancia, pero también de la escucha, de la entrega, de la respuesta y de la acogida, en ese doble movimiento del *pasar de* para *volver a*. Entender lo que Heidegger quiso decir con *Gelassenheit* nos obliga a transitar por su sólido anclaje fenomenológico y, cómo no, por la fertilidad filosófica de la experiencia religiosa.

José Manuel Chillón (Toro, Zamora, 1978) es doctor en Filosofía y profesor de Filosofía Contemporánea en la Universidad de Valladolid. Ha sido profesor visitante en la Universidad Nicolás Copérnico de Torun (Polonia). Ha publicado varios libros, entre ellos *El pensar y la distancia* en la editorial Sígueme, así como otros trabajos en revistas especializadas sobre pensamiento contemporáneo y fenomenología.

COMARES
editorial

ISBN 978-84-9045-830-3