

# ANOTACIONES

sobre *literatura e filosofía*

nº 13, setembro de 2016

*Brais Arribas*

“*Ontoloxía hoxe?*  
*(Somos unha conversa)*”

Euseino?



## Anotacións 13



*Anotacións sobre literatura e filosofía*  
*nº 13, setembro de 2016*  
Ontoloxía hoxe?



# ANOTACIÓNS

*sobre literatura e filosofía*

nº 13, setembro de 2016

*Brais Arribas*

*“Ontoloxía hoxe?  
(Somos unha conversa)”*

Euseino?

Primeira edición (PDF), setembro de 2016

ISSN 2340-8537

PUBLICACIÓN NON VENAL

Edición

Beatriz Fraga Cameán

Euseino? Editores

Fundación Euseino?

Rúa do Brasil 40-42, 5º Esda. 36204 Vigo, Galicia

<http://euseino.org>



Unha das cuestións centrais que preocupou a filosofía ao longo da súa historia foi o problema da realidade. Tal é a súa importancia que, de feito, o asunto está na orixe do pensamento racional. Cuestións coma de onde provén o existente, cales son os seus elementos constitutivos, como se produciu a diversidade da vida, que é necesario para que esta se dea, que diferenza o animado do inanimado, se existe orde na realidade, ou que fai que algo sexa o que é e non outra cousa, por citar algunhas das máis esenciais, xa as formularon os primeiros pensadores gregos hai uns cantos séculos. Dende aquela, a problemática acerca do estatuto da realidade, e outra igualmente central que a acompaña: como coñecela, se é que é posible facelo, foi evolucionando ata dar respostas cada vez máis sofisticadas a medida que os

métodos e as ferramentas de investigación ían facéndose igualmente máis complexos. Non obstante, xa hai tempo que a sociedade lle arrebatou á filosofía a competencia para explicar o que é a realidade. Unha vez que a metodoloxía de investigación científica positiva, empírica e matemática, se aceptou como o canon de análise e comprensión do que acontece, seica é á física e á química as que lles corresponde establecer os elementos que compoñen a realidade e como interaccionan entre si.

Por iso, no contexto de dominio do paradigma científico como vía de exploración do real, cabe formularse a pertinencia da filosofía que o estuda: a ontoloxía. É hoxe necesaria? Pódenos dicir aínda algo interesante? Ou debemos levantar acta da súa defunción e dedicarnos a outra cousa? Non fai falta manter por máis tempo o suspense, xa que neste artigo defenderase non só a necesidade de manter ben viva a ontoloxía senón que cremos ademais que se trata dunha disciplina clave para manter unha relación xusta e saudable tanto no interior das relacións humanas coma nas que establecemos co noso medio. Non obstante, entendemos que para *salvar* a ontoloxía, incluso de si mesma, é preciso

aclarar cal debe ser o seu obxecto de estudo, só así será posible evitar que quede diluída noutros saberes que pretenden ofrecer unha imaxe máis nítida, cando non verdadeira, do mesmo.

Durante séculos, a ontoloxía intentou explicar que son as cousas mais non no que se refire a cales son os seus compoñentes materiais e como funcionan senón en tanto o que son para nós e que significado teñen no noso mundo. A súa pregunta básica é: que é *x*? Se queremos comprender que é o capitalismo, facemos economía, si, pero tamén ontoloxía (ontoloxía económica entón), xa que intentamos establecer cales son as características que converten un sistema económico determinado en capitalista e non en feudal, por exemplo. Ademais, a ontoloxía non só nos permite indagar en que é algo, facéndoo recoñecible e coñecible, senón que á vez fai posible diferenciar os distintos obxectos que compoñen a realidade. En base ao dito, semella que non é posible prescindir da ontoloxía. De feito pode dicirse que se trata do estudo *fundamental* da realidade.

Non obstante, hai outra tarefa esencial á que se dedica, que igualmente forma parte da orixe máis remota da filosofía, e da cal aínda hoxe —máis ca

nunca hoxe—, é imposible desfacerse: a pregunta polo Ser. Pregunta que non intenta sinalar simplemente o que as cousas sexan, de acordo á definición de ontoloxía que acabamos de formular, senón que directamente se pregunta por este. Polo Ser. Con maiúscula. Non polo que sexa algo, polas características que o definan e o identifiquen, senón por aquilo común a todo ente, xa que todo ente é, isto é *ten ser*. Desgraciadamente non é unha pregunta á cal se lle preste especial atención na contemporaneidade, podendo dicirse que practicamente se preocupa dela soamente a filosofía, e nin moito menos toda. Non é habitual establecer un debate de ontoloxía na barra do bar, porén cremos que a interrogación sobre o Ser é esencial no contexto contemporáneo, sendo unha das máis firmes táboas de salvación para evitar, ou polo menos para reducir, algunha das máis importantes ameazas existentes no noso mundo. Perigos que se resumen na persistencia da violencia, unha violencia estrutural que se atopa incorporada ao núcleo máis profundo do paradigma vixente. A razón de que a violencia quede lexitimada e se reproduza, por moi sorprendente que pareza, reside, segundo cremos, nunha certa concepción do Ser que, por

comodidade e por convención, imos sintetizar no sintagma “metafísica da presenza”, posición na cal aquel é esquecido ou sendo máis precisos é confundido cos entes. Nesa medida imos defender no presente texto a necesidade de manter e difundir a diferenza ontolóxica, distinguindo o Ser dos entes, coa finalidade de esquivar ou cando menos reducir a violencia que a metafísica da presenza supón.

Foi Martin Heidegger, durante a primeira metade do século XX, quen insistiu na necesidade de que o pensamento occidental retorne á súa orixe, volvendo a formular unha pregunta que estaba esquecida, a pregunta primordial e máis relevante, berce de toda reflexión posterior: a devandita cuestión do Ser (Heidegger 8, 26). A filosofía occidental, esencialmente europea, construíuse dende a confusión entre Ser e entes, entendendo o primeiro quer como o fundamento primeiro a partir do cal provén todo o existente—dentro desta definición incluíriase polo tanto a teoloxía filosófica— quer como unha estrutura eterna que define o comportamento dos existentes e que se encarna como esencia —a cal, agochada en cada ente, faille *ser o que auténticamente é* e non outra cousa distinta—, ou ben como simple-presenza: isto é, un

ente que ten unha existencia concreta e específica no aquí e agora —sendo comprensible racionalmente ou perceptible sensorialmente e que é, en calquera caso, susceptible de representación (Vattimo 1, 123)—. As distintas escolas ontolóxicas moveríanse dentro destas esferas, acabando por triunfar a síntese entre as visións racionalista e empirista modernas, das cales se desprende a imaxe que ten da realidade a ciencia experimental, a cal, a xuízo de Heidegger non é senón a máxima expresión da metafísica nas sociedades industriais máis avanzadas (Heidegger 1, 42-43).

A conclusión á que se chega é que da confusión entre Ser e entes derívase un tipo de civilización moi perigosa: aquela na cal se entende que todo o que existe, dado que ten unha esencia oculta que responde a uns comportamentos regulares e está aí presente ao seu dispor, é potencialmente cognoscible polo ser humano dun modo obxectivo se fai uso das súas ferramentas de comprensión da realidade: a experimentación empírica e o cálculo e a cuantificación matemáticas substancialmente. O ser humano metafísico, servíndose da técnica, afánase en atopar as leis que definen como proceden os fenómenos do mundo coa finalidade de controlalos, de apropiarse

deles e sometelos a súa vontade. Heidegger denuncia a vocación disciplinaria da ciencia positiva, vocación que se materializa na elaboración de tecnoloxías cada vez máis potentes e complexas que axudan á humanidade non só a domesticar a natureza senón a elevarse a un plano superior á mesma, onde esta queda sometida aos seus fins e intereses —“humanos, demasiados humanos”—, amosando como a sociedade industrial tecnoloxicamente avanzada conclúe na organización total das existencias —o fascismo polo tanto—, de tal xeito que o ser humano subxuga o existente quedando el mesmo supeditado á tecnoloxía que produciu. É probable que a mensaxe máis interesante do segundo Heidegger (o de despois da *Kehre*, ou xiro no seu pensamento) sexa esta: o humanismo antropocentrista das sociedades occidentais altamente tecnoloxizadas agocha no seu interior a violencia máis desatada. Unha *hybris* que ameaza con levar por diante non só á humanidade mesma senón a vida no planeta. A filosofía debe reaccionar contra tal desafío e para iso Heidegger propón lembrar aquilo que quedou esquecido: o Ser, ao que se lle devolve a dignidade perdida tras séculos nos que fora confundido cos entes. Precisamente, unha das esco-

las que recolleu o encargo heideggeriano, da cal é ademais o principal representante, foi a ontoloxía hermenéutica, que ten entre as súas figuras máis destacadas a Hans Georg Gadamer e a Gianni Vattimo.

Nesta corrente de pensamento deféndese unha noción de Ser que o separa dos seres que *teñen ser*, isto é *que son*, para defender en cambio que *o ser non é senón que acontece*, sendo a linguaxe a canle máis propicia para o seu acaecemento. Con esta enigmática sentenza (“o ser non é senón que acontece”) sintetízase toda unha nova actitude que, non obstante, intenta, polo menos segundo defende o propio Heidegger (Heidegger 8, 244), recuperar a noción de Ser dos primeiros pensadores gregos, os famosos mais bastante descoñecidos presocráticos,\* que sostiñan que a filosofía se debe ocupar, ademais das diferentes rexións de Ser, da análise daquilo que é común a todos estes seres aínda que á vez é distinto deles. Para levar a cabo tal programa non queda máis remedio que modificar radicalmente a concepción do Ser propia da tradición filosófica —metafísica— alterando

\* Non podía ser doutra forma, xa que deles apenas quedan fragmentos de textos, o que fai imposible ter unha referencia certa de que afirmaban exactamente.



os seus postulados e reinscribindo outros distintos, de tal xeito que o Ser xa non pase desapercibido, colocándoo en cambio no centro da discusión filosófica. Para *lembralo*, por tanto, haberá que desfacerse daquelas marcas que nos levan a equívoco (algunhas das cales sinalábamos liñas atrás).

En cambio, para a ontoloxía hermenéutica o Ser é outra cousa, de feito pódese dicir que nin sequera é senón que *se dá* (Heidegger 9, 31). Como interpretar esta condición novidosa? Que o Ser se dea, en vez de existir, coma calquera outro ente, refírese á calidade doadora deste, o Ser entrégase, regá-lase en tanto *iluminación* que permite que os entes sexan. Heidegger usa o termo *Lichtung*, cuxo significado é “claro” ou “apertura”, para sinalar o carácter inaugural que propicia cando se doa, cando aparece ou acontece. Gianni Vattimo explica dun xeito preciso a que se refire Heidegger: “a diferenza da que fala Heidegger aquí é a que sempre se dá entre o que aparece nun certo horizonte e o horizonte mesmo, en tanto que apertura aberta que permite a aparición do ente nel” (Vattimo 1, 73). O Ser difire do ente xa que é o horizonte histórico ou destinal no cal os entes son. Todo ente existe a raíz da

apertura que obra o Ser, que se desoculta ao conceder existencia deixando que algo, un ente, se faga visible e nesa medida intelixible. É en tal sentido que a verdade do Ser, aquela que intenta dar conta do que sexa este, se entende como *a-létheia*, como o amosar ou facer patente o desvelamento e a aparición da existencia (Heidegger 4, 15). Agora ben, é imprescindible ter en conta que a aparición coa que o Ser se entrega doando a existencia nunca é definitiva, de xeito tal que cada vez que aparece ao mesmo tempo se oculta. Todo desvelamento implica un ocultamento (Heidegger 8, 245). Todo darse un retraerse. O Ser dáse pero *nunca de todo*, o que remite á remanencia que o caracteriza. Por iso nunca chega a esgotarse, gardando sempre algo de si que permite a aparición do novo, do distinto, do *diferente*, en definitiva. O Ser sempre implica un posible, unha certa virtualidade que non se consome co estado actual de cousas, como afirma Deleuze en *Différence et répétition*; é, en cambio, Terra, un espazo de extracción de Vida potencialmente inesgotable (Heidegger 8, 30).

A ontoloxía hermenéutica entende o Ser como a condición (apertura) da existencia, un *a priori* que

“antecede e posibilita”, noción aparentemente non moi afastada do trascendentalismo kantiano. É conveniente, non obstante, que deixemos clara a diferenza que separa ambas as posturas, xa que a ontoloxía hermenéutica en xeral, e Heidegger en particular, entende o Ser non como unha estrutura estable e eterna senón, pola contra, como algo marcado pola finitude. O Ser é mortal ao estar botado no abismo insondable do Tempo, deixándose enchoupar por el. No Ser acontece a historia, sendo o destino (*Ge-Schick*) aberto onde cada suceso ten lugar, acaece (Vattimo 3, 14).

Porén, a temporalidade na que se dá o Ser non é a teleolóxica, tal e como se defende na tradición xudeo-cristiá, senón outra fluctuante, na cal se vai e se volve, se avanza e se retorna, oscilando. Este feito é básico para comprender na súa adecuada dimensión a posición da ontoloxía hermenéutica: nunha temporalidade progresiva o que sucedeu está pechado, o pasado está morto, definindo causalmente o presente —que non é senón unha consecuencia necesaria deste—. Na hermenéutica da diferenza, en cambio, o pasado é aínda un posible, ao atoparse o Ser envolto nun vaivén onde o non-sido *aínda* pode acontecer. Tal

xesto ten claras connotacións éticas, achegándose moito ao descrito por Walter Benjamin cando lembra o *Angelus Novus* de Klee (Benjamin, 24), xa que fai posible que os vencidos da historia —os calados e sepultados— poidan comparecer, aínda que sexa como figuras fantasmagóricas, facéndoselles así algún tipo de xustiza. Non en van, Vattimo, apoiándose en Heidegger, insiste moito en que o Ser non se pode representar —como pretende a ciencia positiva e as filosofías realistas que a lexitiman— senón que mais ben se pode lembrar (Vattimo 1, 134) estando atento ás mensaxes que del nos chegan do pasado.

Segundo o dito, non é raro que na ontoloxía hermenéutica o Ser deixe de entenderse como unha estrutura estable e eterna; en cambio, pénsase como un devir radicalmente afectado por aquilo que acontece no seu seo. O ser humano, de feito, establece unha relación moi especial co Ser, tan peculiar que é capaz de influír no seu acaecer, *provocándoo*. Provocación que debe entenderse como a capacidade que posúe de desvelalo, arrincándolle formas de existir que antes non tiveran lugar. Nese senso, o actuar humano ten unha vertente ontolóxica que se produce cando se impele o Ser deixando aparecer aquilo

que nel permanecía oculto. Tal é a acción “creadora” do ser humano: a través substancialmente da técnica, pero tamén coa linguaxe ou coa arte,<sup>\*</sup> o ser humano “fai que o Ser que estaba oculto se amose”, aconteza. Polo tanto, tal e como o formula Heidegger, o Ser e o ser humano atópanse mutuamente enlazados, afectándose reciprocamente (Heidegger 10, 11). Esa é a razón principal pola que se considera que as categorías que a metafísica usa para referirse a eles —as de obxecto e suxeito— non expresan adecuadamente o proceso oscilatorio no que ambos están embarcados: o ser humano é lanzado ao Ser, é botado a un mundo historicamente definido que o condiciona e determina (Heidegger 6, 80); porén, o humano, co seu operar técnico, poético e artístico é quen de transformalo, de modificalo, extraendo del posibilidades non albiscadas. O ser humano debe deixar que o Ser sexa.<sup>\*\*</sup>

De acordo co dito, a noción de Fundamento, outra das que caracterizaba o Ser na metafísica da

\* Cfr. “A pregunta pola técnica” en *Conferencias y artículos*; “Hölderlin e a esencia da poesía” en *Arte y poesía*, ou “A orixe da obra de arte” en *Caminos de bosque*.

\*\* Non obstante, deixar ser non implica “crear”: o desvelamento ontolóxico non cede ás veleidades produtivas do humanismo antropocen-

presenza, deixa de ter tamén validez. Se o Ser está botado no Tempo, embarcado nun oscilar inesgotable onde eventualmente aparecen sucesos non previstos, semella difícil aceptar que sirva como un Fundamento primeiro, como un principio inmutable e eterno que obrigadamente haxa que respectar. En cambio, o Ser funda desfondándose, abríndose e dando a posibilidade de que o que acontece nel o liquide. Só un ser que oscila, que nunca é de todo nin está totalmente presente, deixa espazo para o xogo inacabable do ser e deixar de ser. Aquilo que teima en permanecer —en ser por sempre— impide a diferenza, negando a necesaria remanencia que caracteriza o Ser, xa que este *nunca se dá de todo* senón que “gusta de ocultarse”. De feito, para Heidegger, faise xustiza ao Ser no momento en que se desbloquea a dinámica desocultamento-ocultamento, facendo posible a transición entre procedencia e partida, entre xurdimento e desaparición, deixando en definitiva, como dixemos, que *os seres sexan* (Heidegger (que ten a súa máxima expresión no capitalismo tardomoderno), pois de acontecer isto, caeríase na profecía da Vontade de Vontade que só se quere a si mesma en tanto ferramenta de poder, pretendendo manipular o Ser ao seu antollo. Na mutua relación pregnante que establece o ser humano co Ser, quen *bota*, en último termo é este último (Heidegger 7, 49).

degger 8, 263). Tal é a tarefa principal da filosofía, a razón máis relevante pola que existe e persiste: a reparación de toda posición que obstrúa a dinámica existencial, momificándoa e reducíndoa a fundamentos primeiros, leis necesarias e esencias eternas ou entes que poden ser descritos obxectivamente.

A dimensión an-árquica da ontoloxía hermenéutica evidentemente é extrapolable tanto a cuestións de orde epistemolóxica como a outras relativas á filosofía práctica. De feito, pon en cuestión tanto o racionalismo máis radical na orde do coñecemento coma o autoritarismo teocrático no terreo da política. Da asunción da lóxica do *arkhé* depende a validez do pensamento axiomático, onde todo está relacionado necesariamente a partir da conexión causal entre as verdades intuitivamente evidentes e os teoremas que se desprenden deles, convertendo a realidade nunha totalidade pechada onde o que existe é unha consecuencia necesaria do que o antecede; mais tamén dependen dela os sistemas de organización política sustentados no principio de filiación,\* onde quen

\* Lémbrese que *arkhé* non só quere dicir *principio* —orixe, fundamento— senón tamén *mandato do que comeza*, do que vén primeiro e ao cal os que veñen despois se deben pregar.

manda é aquel que “está primeiro” (Rancièrre 1, 21). A lóxica da orde social susténtase sobre a do mandato: existen certas persoas que por nacemento están naturalmente determinadas a mandar: así debe entenderse o dominio dos pais sobre os fillos, dos vellos sobre os novos, dos amos sobre os escravos ou dos nobres sobre os plebeos. Esta característica, este título, ou *arkhai*, pode estenderse a outras características, de modo tal que unha autoridade ten lexitimidade na medida en que pon en xogo o principio polo cal comeza o poder de gobernar (Rancièrre 2, 60). Dende esta posición, está perfectamente lexitimada a xefatura dos poucos, sempre que ese dominio se vexa sustentando pola posesión do título pertinente: ben o dos *oligoi* –os cartos dos ricos– ben o dos *aristoi* –a *areté*, a virtude, dos mellores–, ou o da *tekhne* –o saber facer, o coñecemento, dos tecnócratas–. En calquera caso existe unha diferenza de calidade que lexitima o poder de mandato, de organización e de distribución desigual da sociedade na que se xerarquiza a posición dos individuos en base a unha determinada orde social natural ou *árquica*. É así facilmente edificable unha sociedade tutelada segundo a orde do Pai (ou o Pastor, o Rei, o Presidente, o



Comandante, o Sabio, o Partido ou o Propietario), do guía e do titor, en calquera caso, de quen orienta e manda en *beneficio* de todos.

Pois ben, a fórmula an-árquica desartella esa lóxica: se non hai fundamento primeiro, por unha banda, non hai unha verdade necesaria deducible a través da inferencia causal regrada (non é un segredo que na ontoloxía hermenéutica se defende que todo coñecemento é válido na medida en que está incorporado no paradigma histórico no que acontece, de aí que en vez dunha descrición obxectiva se defenda a interpretación, por natureza, sempre litixiosa e conflitiva) e, pola outra, non hai título ningún que dote de lexitimidade natural para mandar. Ou que é o mesmo: mátase a Deus ou ao Pai para fundar unha sociedade de irmáns (Castoriadis 2, 6). En vez dunha política descritiva e autoritaria (a política, segundo Rancière) rexida polo principio de filiación ou por aquel que ten outro título que supostamente o fai acredor do goberno, o fundamento desfondado que pon en liza a política da pé a unha continua modificación da distribución asentada do real, onde os suxeitos políticos continuamente se están facendo e desfacendo, xa que só

acadan certa consistencia na praxe política, deixando de tela cando esta remata.

A diferenza ontolóxica que estamos describindo indícanos ademais non só o feito de que o Ser non sexa igual ca os entes senón que aquel é diferenza: o ser difire, dáse como *diferimento*. Oposto aos entes, o Ser non é unha simple-presenza que aconteza nun aquí e nun agora senón que o seu presentarse implica sempre unha distancia, unha ausencia que non é posible representar obxectivamente. O acaecer diferencial do Ser dáse tanto no espazo coma no tempo; dese xeito, declárase, por unha banda, que nunca está totalmente presente xa que garda, como dixemos antes, un certo remanente, unha posibilidade non actualizada aínda e, por outra, que non se atopa como tal no presente —no tempo presente, enténdese— senón nun continuo tránsito, nunha viaxe que o transmite. O ser é polo tanto envío (*Ge-Schick*), mensaxe, transmisión (*Überlieferung*). Do Ser como fundamento (*Grund*) practicamente xa non queda nada, en cambio enténdese como un evento histórico-destinal que se emite na forma dunha mensaxe que oscila no Tempo (Vattimo 3, 56). O ser humano atende ao Ser cando é quen de escoitalo, de recibilo

e de envialo. Nese senso, enténdese a relevancia que a ontoloxía hermenéutica lle concede á linguaxe. “A linguaxe é a casa do Ser” manifesta Heidegger (Heidegger 7, 11), “O ser, que pode ser comprendido, é linguaxe”, afirma Gadamer (Gadamer, 567). O Ser envíase na transmisión que acontece na linguaxe que herdamos e difundimos, nese senso ten un alcance ontolóxico. A seguinte cita de Vattimo é esclarecedora ao respecto: “A importancia da tradición, da transmisión de mensaxes lingüísticas, cuxas cristalizacións constitúen o horizonte dentro do cal o *Dasein* é lanzado como proxecto historicamente determinado, deriva do feito de que precisamente o ser como horizonte de apertura no que aparecen os entes só se pode dar como vestixio de palabras pasadas, como anuncio transmitido” (Vattimo 1, 107-8).

A linguaxe acolle o Ser, garda a súa memoria, sendo á vez esencial na súa modificación, na aparición do “aínda oculto”. O ser dise de moitas maneiras pero ningunha pode contalo de todo: non existe a palabra final, a sentenza última nin o verbo definitivo. Somos unha conversa. O Ser, coma o pensamento, non é algo que se teña. O real, coma as ideas, non son cousas que se poidan posuír e atesourar, converténdooas

en privados obxectos de gozo, suxeitas a un proceso de valoración acumulativo. Na esencia do Ser e do pensamento, en cambio, está a transición, o movemento incesante dunha viaxe non orientada cunha finalidade principal que é a conmoción daqueles aos que alcanza. O Ser, coma as ideas, enviase para ser escoitadas e recibidas con atención. O Ser, coma o pensamento, vai e vén, materializado na linguaxe, transmitido nun debate incesante onde o fluxo ontolóxico e eidético se altera ao estar acollido e recollido na rede comunicativa, nos diversos discursos que interpretan a realidade, que non pode ser entendida senón como un gran texto. Este proceso oscilatorio, inesgotable, retorce a posibilidade de que se poida atopar unha verdade definitiva, un discurso eventualmente obxectivo que chegue a unha conclusión final que se teña que aceptar sen discusión. O Ser na conversa, e a nosa identidade nela, evita a integración dos suxeitos en estruturas eternas. A conversa sacode, altera, xera diferenza. E é tal diferenza irreductible a que se esforza en subliñar e a pór en xogo a hermenéutica ontolóxica.

# Bibliografía

Benjamin, Walter

*Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, [en línea] consultado o 26-IV-2015.

URL: <http://www.bolivare.unam.mx/traducciones/Sobre%20el%20concepto%20de%20historia.pdf> .

Castoriadis, Cornelius

1. *Democracia y relativismo*, Madrid: Trotta, 2007.

2. “Freud, la sociedad y la política”, in *Zona erógena*, n°16, 2003.

Deleuze, Gilles

*Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, 2002.

Gadamer, Hans Georg

*Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme, 2004.

Heidegger, Martin

1. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2001.

2. *De camino al habla*, Barcelona: Serbal, 1990.
3. *Arte y Poesía*, Buenos Aires: F.C.E, 1992.
4. *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal, 1994.
5. *Nietzsche* (2 vols.), Barcelona: Destino, 2000.
6. *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2003.
7. *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza, 2010.
8. *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 2010.
9. *Tiempo y ser*, Madrid: Tecnos, 2011.
10. *Identidad y diferencia*, [en línea] consultado o 4-IV-2015. URL: <http://www.seminariodefilosofiadelderecho.com/BIBLIOTECA/H/identidadydiferencia.pdf> .

Oñate, T., Cubo, Ó., Núñez A. et Oñate Zubía, P. (eds.)

*El Segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología*, Madrid: Dykinson, 2012.

Rancière, Jacques

1. *El desacuerdo*, Buenos Aires: Buena Visión, 1996.
2. *El odio a la democracia*, Madrid: Amorrortu, 2006.

Vattimo, Gianni

1. *Le avventure della differenza*. Milano: Garzanti, 2001.
2. *La fine della modernità: nichilismo ed ermeneutica*

*nella cultura postmoderna*, Milano: Garzanti, 1985.

3. *Della realtà*, Milano: Garzanti, 2012.







EDICIÓN NON VENAL

ISSN 2340-8537