

# Studia Heideggeriana

---

Publicación anual. Volumen XI. 2022

**SOCIEDAD IBEROAMERICANA DE ESTUDIOS HEIDEGGERIANOS**

# Studia Heideggeriana

---

Publicación anual. Volumen XI. 2022

**Editor / Editor-in-chief:** Stefano Cazzanelli (Universidad Complutense de Madrid)

## **Consejo Editorial / Editorial Board**

Róbson Ramos dos Reis (Universidade Federal de Santa Maria – Brasil)  
Jean-Luc Marion (University of Chicago / Académie Française – EEUU-Francia)  
Jean Grondin (Université de Montréal – Canadá)  
Bernardo Aibinder (University of Wollongong – Australia)  
Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal – Alemania)  
Luisa Paz Rodríguez Suárez (Universidad de Zaragoza – España)  
Hans Ruin (Södertörn University – Suecia)  
Irene Borges Duarte (Universidade de Évora – Portugal)  
Carlo Sini (Accademia Nazionale dei Lincei – Italia)  
François Jaran (Universidad Complutense de Madrid – España)  
Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Albert-Ludwigs-Universität – Alemania)

## **Comité Científico / Scientific Committee**

Arturo Leyte Coello (Universidad de Vigo – España)  
Carlos B. Gutiérrez (Universidad de los Andes – Colombia)  
Carlos Másmela (Universidad de Antioquia – Colombia)  
Felipe Martínez Marzoa (Universidad de Barcelona – España)  
Ramón Rodríguez (Universidad Complutense de Madrid – España)  
Roberto Walton (Universidad de Buenos Aires – Argentina)  
Alberto Rosales (Universidad Simón Bolívar – Venezuela)

© **Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos**

© **Studia Heideggeriana**

c/ Albarracín 4, ch. 33

28660 Boadilla del Monte (Madrid – España)

Para el uso impreso o reproducción del material publicado en *Studia Heideggeriana* se deberá solicitar autorización al Editor. *Studia Heideggeriana* no se hace responsable de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos que en ella se publican.

**Administración:** *Studia Heideggeriana* es una revista anual, editada y distribuida por la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.

**Editado en Boadilla del Monte (Madrid) por Studia Heideggeriana**

ISSN: 2250-8740

ISSNe: 2250-8767

## Interpretaciones fenomenológicas del no-estar-en-casa

7

Espacialidad y localización.

Una reflexión sobre la “experiencia mediática” en diálogo con *Ser y Tiempo*

FRANCISCO DE LARA

OSCAR GRACIA LANDAETA

25

La disposición afectiva del miedo y su rol en la analítica de la existencia humana  
sobre el trasfondo de la concepción del miedo en Aristóteles

HARDY NEUMANN SOTO

39

A pandemia Covid e o esquecimento da respiração.

Uma aproximação hermenêutico-fenomenológica

EDGAR LYRA

53

El fenómeno del duelo como experiencia hermenéutica de la muerte propia  
y de la pérdida del otro desde Heidegger y Ricœur

ROBERTO BALLESTER CORRES

67

“Un-zuhause-sein” y exilio.

La experiencia de la soledad y singularidad del Dasein en su relación con el ser-con-otros y el mundo

IRENE BREUER

# SECCIÓN LIBRE

91

Hacia otra comprensión de la sexualidad humana  
En torno al enfoque y las interpretaciones de Derrida  
de las elaboraciones de Heidegger en 1928-1929

LUIS FERNANDO BUTIERREZ

111

The Oblivion of Beings.  
The Process of Immunization in Martin Heidegger's Philosophy

MATEO BELGRANO

129

La temporalidad del pueblo en Martin Heidegger.  
Una comunidad vuelta hacia el comienzo

DANIEL MICHELOW BRIONES

143

El gesto se gesta en el gasto.  
Natalidad, etimología y aliteración en "El nacimiento del habla" de Heidegger

ÁNGEL ALVARADO CABELLOS

157

La temporalidad del ser en general.  
Entre el abismo del "tiempo-espacio" y el "portal de un nuevo instante"

MARIO MARTÍN GÓMEZ PEDRIDO

**INTERPRETACIONES  
FENOMENOLÓGICAS DEL  
NO-ESTAR-EN-CASA**



## **Espacialidad y localización.** **Una reflexión sobre la “experiencia mediática” en diálogo con *Ser y tiempo***

### **Spatiality and Location.** **A Reflection on the “Mediatic Experience” in Dialogue with *Being and Time***

FRANCISCO DE LARA  
(Pontificia Universidad Católica de Chile)

OSCAR GRACIA LANDAETA  
(Universidad Privada Boliviana)

**Resumen:** El trabajo analiza algunas de las dimensiones centrales del proceso de reconfiguración de la experiencia del espacio impulsada por los *mass media* a fin de ponerlas en diálogo con las reflexiones sobre la espacialidad del Dasein desarrolladas por Heidegger en *Ser y tiempo*. A tal efecto, considera en primer lugar los análisis de Anthony Giddens y John B. Thompson sobre la transformación que el progresivo desarrollo de la comunicación de masas supuso para múltiples prácticas sociales anteriormente definidas por la presencialidad y la localidad. En segundo lugar, y de la mano de autoras como Panayiota Tsatsou o Terhi Rantanen, se revisa la tesis de que las nuevas condiciones de la comunicación masiva no disuelven sino que reformulan el sentido de “localización” y la experiencia espacio-temporal del “lugar”. Finalmente, estas reflexiones previas son puestas en diálogo con algunas de las nociones fundamentales desplegadas por Heidegger en *Ser y tiempo* a la hora de considerar la espacialidad del mundo y del Dasein.

**Palabras clave:** mass media, espacialidad, lugar, Dasein, Heidegger

**Abstract:** The paper considers some of the central dimensions of the process of reconfiguration of the experience of space promoted by the mass media in dialogue with the contributions developed by Heidegger in *Being and Time* on the spatiality of Dasein. For this, we first consider the analysis of Anthony Giddens and John B. Thompson on the way in which the progressive development of mass communication has transformed the social practices previously defined by presence and locality. In the second instance, authors such as Panayiota Tsatsou or Terhi Rantanen help us to review the way in which the new conditions of mass communication do not dissolve but rather reformulate the sense of "location" and the spatio-temporal experience of "place". Finally, the article puts the previous reflections in conversation with some of the fundamental notions deployed by Heidegger in *Being and Time* when considering the spatiality of the world and of Dasein.

**Key-words:** mass media, spatiality, place, Dasein, Heidegger

## **Introducción**

El presente artículo trata de pensar algunas de las dimensiones centrales del proceso moderno de reconfiguración de la experiencia del espacio impulsada por los medios de comunicación masivos en diálogo con los aportes desarrollados por Heidegger en *Ser y tiempo* sobre la espacialidad del Dasein. La investigación considera que un fenómeno como este amerita una reflexión filosófica urgente dado que la reciente experiencia de la pandemia de la COVID-19 y las subsecuentes medidas de confinamiento sanitario

impulsadas por los diferentes gobiernos han puesto en primer plano el papel de los *mass media* como condiciones decisivas de la experiencia individual y colectiva.

Dado que el tema de la relación entre medios de comunicación y espacialidad ha tenido un importante desarrollo en el ámbito de la sociología y las teorías de la comunicación, el trabajo propone una consideración interdisciplinaria en la que se articulen constructivamente las perspectivas tanto de la teoría social como de la hermenéutica fenomenológica heideggeriana. Con ello se espera tematizar de un modo lo suficientemente complejo ciertos fenómenos contemporáneos como los horizontes espacio-temporales mediatizados y el sentido de “localización” que sería propio de esta nueva circunstancia global.

A fin de cumplir este propósito, el texto se divide en tres subapartados principales. En el primero de estos, se consideran los aportes de Anthony Giddens y John B. Thompson sobre la forma en que la modernidad y su progresivo desarrollo de la comunicación massmediada ha transformado las prácticas sociales, anteriormente definidas de modo primario por la presencialidad y la experiencia localizada. En el segundo apartado, se analizará cómo estas nuevas condiciones de la comunicación masiva que redefinen el sentido del tiempo y el espacio no disuelven sino que reformulan el sentido de “localización” y la experiencia del “lugar” individual y colectivo. Finalmente, la tercera parte del trabajo intentará poner en diálogo las reflexiones previas con algunas de las nociones fundamentales desplegadas por Heidegger en *Ser y tiempo* a la hora de considerar la espacialidad del mundo y del Dasein. Si bien el pensador alemán solo realizó una breve pero significativa mención en *Sein und Zeit* sobre el efecto de la radio en la experiencia espacial del Dasein, los aportes de la analítica existencial del ser-ahí constituyen una oportunidad productiva e insoslayable para repensar facetas esenciales de la experiencia mediatizada del espacio en el mundo actual.

## 1. Espacialidad, modernidad y medios de comunicación masiva

Diversos autores contemporáneos han abordado la cuestión del espacio en relación con el tema de la modernidad<sup>1</sup>. En este apartado se considerarán las contribuciones de dos de estos pensadores: Anthony Giddens y John B. Thompson. Aunque las reflexiones de ambos podrían englobarse (no sin cierta artificialidad) en el ámbito general de la sociología, debe notarse que las aportaciones de Thompson han tenido también un valor singularmente relevante para las teorías de la comunicación. Esto último resulta de capital importancia, puesto que, como se intentará mostrar a continuación, la vivencia individual y colectiva de la espacialidad resulta indisoluble de la transformación de los modos como circula la información.

Tanto Giddens como Thompson comparten una visión de la modernidad como un periodo marcado por transformaciones políticas, culturales y sociales particularmente intensas. Del mismo modo, ambas de las lecturas de estos autores sobre tales reconfiguraciones suponen una visión implícita acerca de los cambios registrados a nivel de la *experiencia* individual y social en las sociedades occidentales modernas. Será justamente esta dimensión experiencial la que permite adquirir una comprensión más

<sup>1</sup> Pueden citarse, en este sentido, los trabajos de Relph (1976), Meyrowitz (1986), Giddens (1990) o Thompson (1995). Otros autores como Auge (1992) o Harvey (1990) asignan una misma importancia a la relación entre modernidad y reconfiguración de la experiencia espacial, aunque acuñan, en su lectura, otros conceptos de importancia como “sobremodernidad” o “postmodernidad” respectivamente.

profunda acerca de sus ideas generales sobre la transformación en los modos de percepción y relación con el espacio en la nueva realidad contemporánea.

En *Las consecuencias de la modernidad*, Giddens lleva a cabo una clara distinción entre las concepciones del espacio registradas en el mundo premoderno y moderno<sup>2</sup>. De acuerdo con el autor, uno de los rasgos estructurales de la práctica (y por ende de la experiencia) social premoderna estaría relacionado con la articulación estrecha entre tiempo y espacio. Giddens afirma que en este periodo “nadie podía saber la hora del día sin hacer referencia a otros indicadores socio-espaciales: el cuándo estaba casi universalmente conectado al dónde o identificado por los fenómenos naturales regulares” (1990, p. 17). En este sentido, la temporalidad de la vida social se hallaba íntimamente conectada con la experiencia individual o colectiva de fenómenos espacialmente determinados. Por ello, la posición del sol, la temperatura del día y de la noche o los eventos climáticos que marcaban un cambio de temporada se convertían en elementos de una vivencia social en la que el sentido de la temporalidad y la espacialidad se hallaban compenetrados (Cfr. Giddens, 1990, pp. 18-19; 1991, p. 17).

Este escenario, según el autor, habría cambiado importantemente en la modernidad, cuya característica decisiva sería la “separación del tiempo y el espacio”<sup>3</sup>. Tal condición general se habría dado a través de una serie de procesos entre los que cabe destacar la invención del reloj mecánico y su difusión progresiva a todos los miembros de la población. Según Giddens, “el reloj expresó una dimensión uniforme del ‘tiempo vacío’ cuantificándolo de tal manera que permitió la precisa designación de zonas del día (v.gr.: ‘la jornada laboral’)” (1990, p. 17). La estandarización abstracta del tiempo y la reorganización de la actividad social sobre esa base habrían ocasionado lo que Giddens denomina como “vaciado temporal”, esto es, la independización de las dimensiones temporales respecto de las experiencias específicas que se registraban en dicha “línea” de tiempo. Así, la vida social moderna se reorganizaría estructuralmente trascendiendo las condiciones primeramente “localizadas” de la experiencia espacio temporal y desarrollando modos de coordinación colectiva basados en el nuevo horizonte de una temporalidad estandarizada (Giddens, 1991, p. 18).

Giddens indica que este “vaciado temporal” fue una precondition para el correlativo “vaciado espacial”, toda vez que en la modernidad “la coordinación a través del tiempo es la base de control del espacio”<sup>4</sup> (1990, p. 18). Ahora bien, es importante

<sup>2</sup> Giddens dirá que el concepto de “modernidad” se refiere “a los modos de vida social u organización que emergieron en Europa a partir del siglo XVII y en adelante y que, posteriormente, llegaron a tener un alcance más o menos mundial en su influencia” (1990, p. 1). Según el autor, la reconfiguración social traída por la modernidad tiene la peculiaridad de habernos arrancado de todas las formas tradicionales de orden social como nunca antes en la historia: “Tanto en su extensión como en su intensidad, las transformaciones que supone la modernidad son más profundas que la mayor parte de los cambios característicos de los periodos previos” (1990, p. 4). Es esta particular radicalidad en el sentido y ritmo de las transformaciones sociales e institucionales la que marcaría la diferencia fundamental entre el periodo moderno y toda la etapa pre-moderna.

<sup>3</sup> Desde otra perspectiva, pero en referencia al mismo fenómeno, Harvey preferirá el concepto de “compresión del tiempo y el espacio” para mentar la característica central del nuevo horizonte de configuración espacio-temporal típico de la modernidad (1990, pp. 260-ss.).

<sup>4</sup> Sobre este punto, Giddens parece sugerir que el surgimiento de una temporalidad parametrizada permitió la reorganización estructurada y homogénea del espacio a través de la cartografía. En este sentido, el autor explicará que “el desarrollo del ‘espacio vacío’ está ligado por sobre todo a dos tipos de factores: aquellos que permiten la representación del espacio sin referencia a una localización privilegiada [...] y aquellos que hicieron posible el carácter sustituible de diferentes unidades espaciales” (1990, p. 19). En esta línea de interpretación, “la cartografía progresiva del globo que llevó a la creación de mapas universales en los que la perspectiva jugaba un rol muy pequeño en la representación de la

notar que en su explicación del “espacio vacío” como categoría de la práctica social moderna, el autor introducirá una serie de precisiones conceptuales que resultan significativas para una investigación como la presente. Según Giddens, la noción del “vaciado espacial” se comprendería mejor al considerar la diferencia existente entre las nociones de “espacio” y “lugar”. Desde esta perspectiva, el “lugar” estaría referido a los “asentamientos físicos de la actividad social ubicada geográficamente” y se caracterizaría por un sentido de “localidad” asentado en la experiencia “presencial” o directa (1990, p. 18). De esta forma, el sentido individual y colectivo del “lugar” parecería ser esencialmente indisoluble de la dimensión experiencial concreta en la que se desenvuelve la práctica social.

De acuerdo con Giddens, en las sociedades premodernas la espacialidad de la vida social habría sido, al menos para la mayoría de la población, coincidente con el sentido del “lugar”. Esto quiere decir que las dimensiones esenciales de lo que se vivenciaba como espacio se hallaban definidas en su estructura por las experiencias sociales localizadas y presenciales<sup>5</sup>. La modernidad, por su parte, transformaría esta condición de un modo notable:

El advenimiento de la modernidad separa paulatinamente el *espacio* del *lugar* al fomentar las relaciones entre los “ausentes” localizados a distancia de cualquier situación de interacción “cara a cara”. En las condiciones de la modernidad, el lugar se hace crecientemente *fantasmagórico*, es decir, los aspectos locales son penetrados en profundidad y conformados por influencias sociales que se generan a considerable distancia de ellos (1990, pp. 18-19).

Para el sociólogo inglés, la espacialidad en la que cobran sentido las actividades sociales fundamentales trasciende en la modernidad las limitaciones del “lugar”, es decir, del “horizonte” de la experiencia presencial. Sin embargo, esta “dislocación” entre espacio y lugar supone una relación más compleja que la que podría pensarse en primera instancia. De hecho, lo que ocurre es que la experiencia directa (circunscrita al “lugar”) queda reconfigurada por las nuevas dimensiones espaciales ampliadas, de modo que el sentido local de lo inmediatamente vivido se ve profundamente entretendido con el ámbito mediato del espacio no local. Es a esto a lo que se refiere Giddens cuando afirma que “lo que estructura lo local no es simplemente eso que está presente en escena, sino que la ‘forma visible’ de lo local encubre las distantes relaciones que determinan su naturaleza” (1990, p. 19).

El autor no dejará de reconocer el rol esencial que los medios de comunicación modernos han jugado en este proceso de transformación de la experiencia social. Así, en relación con el tema concreto de la “mundialización”, Giddens afirmará que esta no hubiera sido posible sin las “tecnologías mecanizadas de la comunicación” que se retrotraerían a “la temprana introducción de la imprenta en Europa” y que constituirían “un elemento central [...] de las discontinuidades que han arrancado al mundo moderno del tradicional” (1990, p. 77). Asimismo, en *Modernidad e identidad del yo*, el pensador inglés referirá que “la modernidad es inseparable de sus ‘propios’ medios: el texto impreso y, subsecuentemente, la señal electrónica”, añadiendo además que “el desarrollo y expansión de las instituciones modernas estuvieron directamente ligados

---

posición y la forma geográfica estableció al espacio como ‘independiente’ de cualquier lugar o región” (1990, p. 19).

<sup>5</sup> Es en este sentido que, en otro de sus libros, el autor inglés expresará que “en el escenario premoderno [...] el tiempo y el espacio estaban conectados *a través* de la situacionalidad [*situatedness*] del lugar” (1991, 17).

con el importante crecimiento de la mediatización de la experiencia que estas nuevas formas de comunicación pusieron en juego” (1991, p. 25)<sup>6</sup>.

Sin embargo, a pesar de estos interesantes apuntes, el análisis acerca de las formas específicas en que los *mass media* afectan tanto la experiencia como la estructura misma de las sociedades modernas permanece como una referencia relativamente tangencial en los principales textos de Giddens. En contraste con ello, John B. Thompson ha desarrollado una extensa consideración del periodo moderno centrándose justamente en los procesos de evolución de la comunicación masiva. En la teoría de este autor, la modernidad y el crecimiento sostenido de la influencia de los *media* sobre Occidente son dos procesos que se condicionan y retroalimentan recíprocamente, transformando así la experiencia social moderna y reconfigurando, a la par, los modos de vivencia de la espacialidad.

Thompson parte de una visión general de la experiencia social moderna similar a la de Giddens cuando advierte que una condición fundamental de esta es la “separación del tiempo y el espacio” (1995, pp. 21-23). Sin embargo, añade que dicho fenómeno “preparó el camino para otra transformación, íntimamente relacionada con el desarrollo de las telecomunicaciones: el descubrimiento de la simultaneidad desespacializada” (1995, p. 32). Thompson coincide con Giddens en que la experiencia pre-moderna de la simultaneidad era una experiencia localizada. Esto quiere decir que, antes de la modernidad, estar con otros “al mismo tiempo” suponía también estar “en el mismo lugar” (Thompson 1995, p. 32). En el contexto mediatizado de la modernidad, sin embargo, “surgió un sentido del ‘ahora’ que nada tiene que ver con el hecho de estar ubicado en un lugar concreto” (p. 32), por lo que la experiencia del espacio se habría visto transformada, extendiéndose más allá de la esfera de la vivencia inmediata<sup>7</sup>.

En *Los media y la modernidad*, Thompson estudiará precisamente cómo el desarrollo técnico acelerado de los medios de comunicación a partir del siglo XV habría permitido a los individuos introducirse progresivamente en formas de interacción diferentes a las del contacto cara a cara en contextos presenciales<sup>8</sup>. Las personas, en este sentido, habrían llegado a ser “capaces de actuar para otros que están físicamente ausentes o actuar en respuesta a otros que están ubicados en localizaciones distantes” (Thompson, 1995, p. 4). Con base en estas observaciones, el autor afirmará que “el uso de los medios de comunicación transforma la organización espacial y temporal de la vida social, creando nuevas formas de acción e interacción [...] disociadas del hecho de compartir un lugar común” (p. 4). Thompson introducirá el concepto de “mundanidad mediática”

<sup>6</sup> Subrayando otra de las características fundamentales de este protagonismo de los *media* en la experiencia moderna, Giddens escribe también que: “En la alta modernidad, la influencia de acontecimiento distantes en eventos próximos y en las dimensiones íntimas del yo se convierte en cada vez más común. Los *media*, impresos y electrónicos, obviamente juegan un rol central a este respecto. La experiencia mediatizada, desde sus primeras formas impresas, ha influenciado ya hace largo tiempo tanto la identidad del yo como la organización básica de las relaciones sociales. Con el desarrollo de la comunicación masiva, particularmente la comunicación electrónica, la interpenetración entre el desarrollo del yo y los sistemas sociales se ha hecho más pronunciada que nunca” (1991, p. 5).

<sup>7</sup> Thompson ha desarrollado el concepto de “simultaneidad desespacializada” considerándolo desde diferentes puntos de vista. A este respecto, se puede revisar los artículos del autor titulados “The New Visibility” (2005) y “Shifting Boundaries of Public and Private Life” (2011).

<sup>8</sup> El autor propondrá la parte final del siglo XV como fecha de origen de la comunicación masiva aludiendo a la expansión por Europa de las técnicas asociadas con la “imprensa de Gutenberg” (1993, p. 242). Ahora bien, Thompson menciona también que este proceso de despliegue de la comunicación de masas es inentendible sin otros factores esenciales como el aumento considerable de la población alfabetizada en el Viejo Continente, lo cual permitió que un porcentaje creciente de personas pudiera leer los nuevos materiales impresos (1993, p. ix).

(*mediatic worldliness*) para referir al modo de contacto con lo real que surge de esta nueva circunstancia de mediación, y que podría describirse como “nuestra percepción de que el mundo existe más allá de la esfera de nuestra experiencia personal, y de que la percepción de nuestro lugar en este mundo está cada vez más mediatizada por las formas simbólicas”<sup>9</sup> (1995, p. 34).

En su reflexión sobre las nuevas formas de experiencia surgidas bajo el influjo de los medios de comunicación masivos, Thompson propone una distinción conceptual entre “experiencia vivida” y “experiencia mediática” (1995, pp. 227-ss.) que resulta especialmente significativa a la hora de considerar la cuestión de la espacialidad. Para la primera de estas nociones, el autor inglés realizará una apropiación creativa del concepto de *Erlebnis* desarrollado por Dilthey e intentará nombrar con dicha noción la forma de la experiencia “inmediata”, “continua” y “pre-reflexiva” que los individuos adquieren en el transcurso temporal de sus vidas diarias (1995, p. 227). Esta experiencia vivida implicaría, de modo esencial, una “experiencia situacional” cuyo sentido brota de los contextos habituales del hacer cotidiano que, regularmente, estarían caracterizados por la interacción cara a cara (1995, p. 227).

Las condiciones estructurales de esta “experiencia vivida” contrastan muy claramente con las de la “experiencia mediática”, a la que el autor asigna cuatro características fundamentales. En primer lugar, lo experimentado a través de “los *media*” estaría alejado espacialmente de los contextos habituales de la vida cotidiana (1995, p. 228). En segundo lugar, la experiencia mediática es asumida normalmente en un contexto distinto de aquel en el que tuvo lugar originalmente (1995, pp. 228-229). En tercer lugar, aquello que se experimenta mediáticamente tendría, de modo regular, una “relevancia estructural” distinta de aquella que poseen los fenómenos inmediatos de la experiencia vivida. En este sentido, el pensador dirá que “dado que esta experiencia mediática generalmente implica acontecimientos distantes en el espacio [...] y que son refractarios a los individuos que los experimentan, resulta más probable que mantengan una relación tenue, intermitente y selectiva con el yo” (1995, pp. 229-230). Por último, Thompson considera que la experiencia que se adquiere a través de los medios de comunicación masivos supondría un tipo de “comunalidad” (*commonality*) diferente de aquella que brota en el marco de la experiencia vivida. La comunalidad mediática sería esencialmente “desespacializada”, lo que significa que la experiencia de comunidad construida desde los *media* no se basa en proximidad espacial alguna (1995, p. 231).

La experiencia del espacio descrita por Thompson presenta evidentes coincidencias con la lectura de Giddens. En ambos casos, un sentido de la espacialidad desarrollado activamente a partir de la experiencia presencial, la preponderancia del “lugar” y el contacto directo con otros se ve profundamente transformado en virtud del influjo de las nuevas tecnologías de la comunicación. Este último escenario se caracterizaría por un nuevo formato de vivencia individual y colectiva en el que el contexto local-presencial pierde su exclusividad como trasfondo fundamental del sentido social del espacio.

<sup>9</sup> Thompson dirá que con “formas simbólicas” se refiere a “una amplia gama de acciones y lenguajes, imágenes y textos, que son producidos por los sujetos y reconocidos por ellos y por otros como constructos significativos” (1993: p. 89). Es claro, en este sentido, que toda forma de comunicación humana implica la transmisión de formas simbólicas. Sin embargo, hay una peculiaridad cualitativa en las formas simbólicas que empiezan a circular aceleradamente a nivel global en la modernidad, toda vez que las mismas son arrancadas de sus contextos de producción e impulsadas a una colectivización que renueva las formas de su sentido y la experiencia general de sus receptores y productores (Thompson, 1995, pp. 174-ss.).

Es importante notar, sin embargo, que para Thompson el nuevo tipo de experiencia mediática no sustituye sino que coexiste con la experiencia vivida. De hecho, es la articulación compleja y variable entre estos tipos distintos de experiencia lo que caracterizaría la dinámica particular de despliegue y conformación del “yo” en el contexto de la modernidad:

Vivir en un mundo mediático implica el continuo entrelazamiento de diferentes formas de experiencia. Para la mayoría de los individuos, en la medida en que cotidianamente se desplazan a lo largo de itinerarios espacio-temporales en sus vidas, la experiencia vivida continúa ejerciendo una poderosa influencia en el proyecto de formación del yo [...] Sin embargo, si comparamos nuestras vidas hoy con las vidas de los individuos que vivieron hace dos o tres siglos, parece claro que la estructura de la experiencia ha cambiado de manera significativa. Aunque la experiencia vivida sigue siendo fundamental, está siendo complementada por (y en determinados aspectos desplazada por) la experiencia mediática (Thompson, 1995, p. 233).

En lo que respecta al espacio, resulta claro que Thompson no postula algo así como una difuminación moderna de las referencias espaciales que, en todo caso, se hallarían ancladas en el proyecto vivencial del sujeto. Lo que se propone, más bien, es un escenario complejo en el que un sentido todavía importante de “localización” se ve activamente entretejido con el nuevo marco extendido de la espacialidad no-local que la influencia de los medios de comunicación masiva permite. Es esta última perspectiva la que nos interesa complementar en lo que sigue para conectar finalmente con las reflexiones heideggerianas acerca de la espacialidad del Dasein desarrolladas en *Ser y tiempo*.

## 2. El sentido de “localización” en el marco de la experiencia mediática

El rasgo de “localización” de la experiencia mediática del espacio ha recibido también una interesante atención por parte de algunos teóricos de la comunicación. En un texto paradigmático al respecto, Joshua Meyrowitz escribió ya en los años 80 que “los medios de comunicación electrónicos nos afectan no primariamente a través de su contenido, sino mediante la transformación de la ‘geografía situacional’ de la vida social” (1986, p. 6). Según este autor, los nuevos *mass media* “han homogeneizado los lugares y las experiencias y se han convertido en denominadores comunes que nos vinculan a todos sin importar el estatus o la ‘posición’” (1986, p. viii). Es en este sentido que Meyrowitz hablará de un escenario crecientemente definido por la falta de un sentido del lugar (“*no sense of place*”)<sup>10</sup>.

Esta descripción acierta a identificar al menos una dimensión básica de la coyuntura moderna que ha podido revisarse desde Giddens y Thompson. Sin embargo, reducir el proceso de transformación de la vivencia social del espacio a una supuesta difuminación del sentido de localización de la experiencia individual y colectiva es altamente simplificador. De lo que podría hablarse más apropiadamente es de una reconfiguración del sentido del lugar en el que se mantienen todavía presentes las intuiciones de lo

<sup>10</sup> En este mismo sentido, Relph (1976) había acuñado ya el concepto de “ausencia de lugar” (*placelessness*) para hacer referencia a las reconfiguraciones sobre el sentido de la espacialidad colectiva producidas por los medios de comunicación masivos. Por otro lado, desde una perspectiva antropológica, Auge (1992) ha trabajado la noción de “no-lugares” (*non-lieux*) para aludir a algunos de los efectos estructurales de lo que él denomina “sobremodernidad” (*surmodernité*).

“propio” y lo “extraño”, esto es, del “aquí” y el “allá”. Panayiota Tsatsou ha trabajado precisamente esta idea en un importante artículo en el que postula, a partir de una lectura de los efectos transformadores de los *media*, que “los espacios ‘electrónicos’, ‘virtuales’ o móviles de alcance mundial no abolen la significación del espacio sino que alteran las condiciones estructurales bajo las que la gente conceptualiza y experimenta el espacio” (Tsatsou, 2009, p. 23)<sup>11</sup>.

Para llegar a esta conclusión, la autora partirá de una ampliación conceptual de la noción de espacio, considerándola a la par como una dimensión “geográfica” y “socio-económica” de la existencia social (p. 22). En esta última perspectiva adquirirá una importancia central el concepto de “lugar”. Tsatsou indica, en este sentido, que “el espacio se convierte en lugar cuando adquiere significado simbólico (*symbolic meaning*) y una definición concreta, marcando todo el espectro de la identidad y del sentido de pertenencia” (p. 12). De esta forma, puede entenderse que la práctica social e individual se apropia del espacio y lo resignifica dinámicamente, convirtiéndolo en una localización de identidad, sentido y “morada”. En esta misma línea de interpretación, Tsatsou considera que las representaciones sociales del espacio “se derivan esencialmente de la experiencia de los lugares culturales y perceptuales que forman las identidades individuales y colectivas”, por lo que la concepción de la espacialidad se hallaría ligada “a las nociones de pensamiento, conciencia y experiencia” (p. 22).

Esta comprensión del espacio como un horizonte cuyo sentido se configura dinámicamente a partir de las prácticas cotidianas y de la producción (y reproducción) de significados sociales e individuales permite a la autora pensar de un modo más complejo el efecto de los medios de comunicación sobre la vivencia colectiva del lugar. En contra de las visiones radicales que identifican la modernidad y el desarrollo de los *mass media* con el despliegue del “no-lugar”, Tsatsou indicará citando a Moores (2007) que, si bien las comunicaciones electrónicas trascienden las barreras físicas con instantaneidad, sirven al mismo tiempo para recrear aspectos de la vivacidad e inmediatez de la co-presencia física (pp. 26-27). Importante en esta consideración será la constatación de que la experiencia del contacto con personas y regiones físicamente distantes no reduce sino que tiende a reafirmar el sentido del lugar propio (el “aquí”) precisamente por el contacto permanente con la experiencia del lugar no-propio (el “allá”) (p. 27). Es esta lectura de la nueva configuración de la experiencia social la que llevará a Tsatsou a afirmar que “los medios de comunicación electrónicos re-sitúan a la gente y contribuyen al proceso de formación de lugares (*placemaking*) antes que a la construcción de ‘no-lugares’” (p. 27).

En un ámbito similar de argumentación puede citarse también el trabajo de Terhi Rantanen (1997; 2003), quien ha estudiado la relación entre los medios de comunicación masivos y la reconfiguración del sentido de lugar a partir de un análisis de la formación e influencia de las grandes redes internacionales de noticias en el siglo XIX. Según la autora, ya en el contexto decimonónico las noticias electrónicas contribuyeron a la globalización incrementando así el sentido del lugar de sus consumidores. Estas

<sup>11</sup> Debe recordarse también que la idea de una reformulación (y no anulación) del sentido de “localización” a partir del despliegue de los medios de comunicación masivos parece estar a la base del estudio canónico de Anderson (2006) sobre las “comunidades imaginadas”. En su trabajo, el autor desarrollará la idea de que la formación de la experiencia colectiva de “lo nacional” en su sentido geográfico y emotivo es indisoluble del desarrollo de la imprenta y sus rutinas de consumo. Esta misma hipótesis es central también en una serie de trabajos recientes enfocados igualmente en el análisis del nacionalismo contemporáneo y su relación con los *mass media* (Cfr. Billig, 1995; Edensor, 2002; Skey, 2011; Antonsich y Skey, 2017).

noticias, afirma Rantanen, “comenzaron a construir el puente entre el aquí y el allá al conectar con los lectores los lugares donde ocurrían los eventos” (2003, p. 436). Crucial, en este sentido, será entender la forma en la que el contacto instantáneo con la noticia “extranjera” sirve como un elemento constructor de la propia localización tanto en la experiencia como en la representación. Según la autora,

en lugar de perder su sentido del lugar, los lectores se hacían más conscientes del lugar, adquirirían un nuevo sentido de este. Consumían noticias en casa, pero estas venían de distintas locaciones. Las noticias extranjeras tenían lugar en otro lado y solo tenían sentido si sus lectores entendían la diferencia entre el aquí y el allá. Este sentido no se cumpliría, sin embargo, si las noticias no ofrecieran un punto de identificación a los lectores. Estos puntos de identificación hicieron y hacen posible para los lectores estar aquí-y-allá al mismo tiempo, fortaleciendo así su sentido del lugar (Rantanen, 2003, p. 438).

Debe notarse en este punto que uno de los elementos cruciales de la reflexión de Rantanen es la introducción de la perspectiva fenomenológica en el estudio de la geografía. Para ella, “la diferencia fundamental entre la geografía tradicional y la fenomenológica es que esta última trata de la experiencia propia de la gente y de cómo se sienten en relación con los lugares, mientras la primera se sostiene en una visión externa que clama objetividad porque está basada en mapas” (2003, p. 437). Sobre la base de esta consideración fenomenológica de la espacialidad, Rantanen hace notar que las colectividades y los individuos “necesitan *un lugar propio* en el cual sentirse confortados”<sup>12</sup> (p. 439). En este sentido, la gente no solamente se “localizaría” sino que se definiría a través de un sentido del lugar. Por ello la autora puede afirmar que los lugares que se consideran propios de los individuos o colectividades son el punto de partida para todo lo demás. Dicho con sus palabras: “La frase ‘no hay lugar como el hogar (*home*)’ indica la familiaridad y el compromiso emocional con el que nos vinculamos a nuestros hogares como lugares propios (*places of our own*)” (p. 439). Claro está que la noción de “hogar” así empleada no implica solo ni primariamente lugares privados como la vivienda particular, sino las regiones espaciales de la vida (barrio, ciudad, nación) que quedan significadas como espacios íntimos de la propia identidad y pertenencia individual o colectiva (cfr. 2003, pp. 436-437).

Así, a pesar de que el acceso experiencial a lugares y eventos distantes geográficamente pueda ser una constante de la vida social gracias a lo que Thompson denominaba experiencia mediática, el contacto con estos fenómenos “lejanos” se da siempre desde una situación básica de localización en la que, como se ha dicho ya, queda afirmado tanto lo “propio” como lo “ajeno”. Por ello, el sentido de espacialidad que se configura en el entretrejimiento de experiencias directas y experiencias mediatizadas tiene la complejidad de reafirmar, por un lado, el significado de los lugares que cada individuo o sociedad consideran propios, a la par que, por el otro, abre estos lugares al contacto constante con sucesos y territorios lejanos pertenecientes a lo no-propio. Esta posibilidad de distinguir el “aquí” y el “allá”, a pesar de tener estas dimensiones una presencia simultánea en la experiencia, será, de hecho, calificada por Rantanen como una “forma humana de ser”, y es justamente en torno a esta cuestión que la autora introducirá un breve pero sugestivo análisis acerca de las ideas sobre la espacialidad del *Dasein* desarrolladas por Heidegger en *Ser y tiempo*.

Para Rantanen, en la estructura fundamental del des-alejamiento (*Entfernung*) descrita por el filósofo alemán podría atisbarse una comprensión del modo en que, en el

<sup>12</sup> Las cursivas son propias.

sentido de la espacialidad propio del *Dasein*, un “aquí” queda definido en constante relación con un “allá” que también forma parte de la experiencia des-alejadora. Esto, por supuesto, adquiere una significación particular si se considera el carácter des-alejante del *Dasein* en relación con los medios de comunicación masivos:

Aunque Heidegger escribió poco acerca de los *media* en *Ser y tiempo* (solo hace una breve remarcación acerca de la radio y los periódicos [...]) el problema del lugar ocupa un lugar central en su pensamiento. La abolición de la distancia levanta la pregunta fundamental de la medida en que nuestro *Dasein* está formado por el Otro, que no está presente sino localizado en la lejanía. Un lugar que no es nuestro indica Otridad, porque no es familiar (Rantanen, 2003, p. 440).

A propósito de esto, la autora subrayará que “para la vasta mayoría de gente en el mundo actual” la superación de la distancia y la posibilidad del “des-alejamiento” se dan principalmente a través de los medios de comunicación masivos, por lo que es indispensable pensar el rol que estos cumplen en la formación de los lugares fundamentales de la espacialidad individual y colectiva (p. 440). Evidentemente, las reflexiones desarrolladas por Heidegger sobre la espacialidad del *Dasein* serían, según Rantanen, un recurso importante para pensar precisamente estas relaciones entre los *mass media* y el sentido de localización personal y social.

Considerando seriamente esta posibilidad, el presente trabajo quisiera analizar a continuación la tematización heideggeriana de la espacialidad desarrollada en *Ser y tiempo*, tratando de establecer así un diálogo entre las ideas del filósofo alemán y algunas de las teorías revisadas más arriba. En este sentido, se intentará mostrar no solamente la manera breve pero sugestiva en que Heidegger aborda la cuestión de la re-configuración del espacio a partir de las tecnologías de la comunicación, sino también el modo en que, a través de cierta lectura de su pensamiento, es posible pensar temas como los de la localización y el re-afianzamiento del sentido del lugar en interacción con los *media*. De tal forma, se intenta complementar algunas de las intuiciones básicas de Heidegger a partir de los esquemas teóricos revisados en las dos secciones precedentes y, al mismo tiempo, emplear las ideas del autor alemán para repensar algunos de los aspectos fenomenológicos y hermenéuticos más relevantes del nuevo sentido de espacialidad surgido a partir del influjo de la comunicación masiva.

### **3. El ser des-alejante del *Dasein* y la posible demarcación espacial de lo “propio” y lo “otro” en la ocupación circunspectiva cotidiana**

#### **3.1. Aspectos centrales de la espacialidad del *Dasein* desarrollados en *Ser y tiempo***

La reflexión sobre la espacialidad de lo “a la mano”, del “estar-en-el-mundo” y del *Dasein* es desplegada explícitamente por Heidegger en los §§ 22, 23 y 24 de *Ser y tiempo*. En el contexto de estas secciones, el pensador alemán empezará por ligar su tematización del espacio al ámbito del análisis de la relación práctica y usual del *Dasein* con los “útiles”, alejándola así de cualquier consideración prioritaria del formato “dimensional” o “mensurable” de lo espacial (1997, pp. 128-129 / GA 2, pp. 136-138)<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Las citas de Heidegger se presentarán del siguiente modo: el primer número de la referencia corresponde a la paginación de la traducción de Jorge Eduardo Rivera referida en la bibliografía y el segundo número corresponde a la paginación del original alemán según la *Gesamtausgabe*, tomo 2.

Heidegger referirá, en primera instancia, que todo trato cotidiano con lo “a la mano” tiene el carácter esencial de la “cercanía” (p. 128 / GA 2, p. 137). Esta cercanía, por otro lado, tendría una variabilidad que le es propia y que no depende de la medición de distancias sino de la “regulación” desplegada por el “calculo circunspectivo” que caracteriza el manejo de los útiles en que el Dasein se “mueve” en su cotidianidad (p. 128 / GA 2, p. 137).

Es, en este sentido, la “circunspección del ocuparse” la que determinaría tanto la cercanía como la “dirección” en la que los entes a la mano se hacen accesibles regularmente. Tal constatación llevará a Heidegger a expresar la idea de que los útiles nunca “están” primera y sencillamente “ahí” en el “espacio”, sino que se manifiestan ya siempre como “colocados” o “instalados” en su “lugar propio” [*Platz*] (p. 128 / GA 2, p. 137)<sup>14</sup>:

El lugar propio y la multiplicidad de lugares propios no deben ser interpretados como el “dónde” de un simple estar-ahí de las cosas. El lugar propio es siempre el preciso “ahí” o “aquí” al que un útil pertenece en propiedad [*des Hingehören eines Zeugs*]. La “pertinencia” [*Hingehörigkeit*] depende siempre del carácter pragmático de lo a la mano, es decir, de su pertenencia respeccional a un todo de útiles (p. 128 / GA 2, p. 137).

Si el “lugar propio” de un útil está esencialmente dispuesto por la “pertinencia” de este dentro de una “totalidad respeccional” de otros útiles, se hace evidente que la condición de posibilidad primera de dicha pertinencia es la apertura previa de un “adónde” [*Wohin*] general que permita asignar a tal “complejo de útiles” la totalidad de sus lugares propios (p. 128 / GA 2, p. 137). El autor alemán empleará el término “zona” [*Gegend*] para referirse a este “adónde” que constituiría, de tal forma, una de las estructuras básicas de la espacialidad del Dasein. Como Adrian Bertorello apunta, “lo circundante [...] de los entes se funda precisamente en la orientación que [la zona] le aporta a la totalidad de sitios. [Las zonas] son aquello en donde originariamente el Dasein habita como en su casa. Este es el sentido de la espacialidad de los entes intramundanos” (2010, p. 48).

La originariedad de esta “orientación zonal” en la que se abre la multiplicidad de lugares posibles del mundo circundante hace que la interpretación “convencional” del espacio como un marco tridimensional de lugares ocupados por cosas que “están-ahí” no sea sino una representación derivada y no inherente a la espacialidad de lo a la mano (cfr. Heidegger, pp. 128-129 / GA 2, p. 138). Heidegger remarcará, en este sentido, el hecho de que el estar previamente a la mano de toda zona posee “el carácter de lo familiar que no llama la atención” (p. 129 / GA 2, p. 138). Por ello, es en los familiares “pasos” y “caminos” del quehacer cotidiano del Dasein que el “arriba” comparecería primeramente como lo que está “en el cielo raso”, el “abajo” como lo que se asienta “en el suelo” o el “atrás” como lo que se ubica, por ejemplo, “junto a la puerta” (p. 129 / GA 2, p. 138).

Es importante notar el énfasis con el que Heidegger se distancia de la concepción primariamente “geográfica” del espacio. Para el pensador alemán “el ‘mundo circundante’ no se inserta en un espacio previamente dado, sino que su mundaneidad específica articula en su significatividad el contexto respeccional de una determinada totalidad de lugares propios circunspectivamente ordenados” (p. 130 / GA 2, p. 139). Es en tal

<sup>14</sup> En esta línea de consideración, Adrian Bertorello referirá que para Heidegger “el espacio dentro del cual nos encontramos con los entes y con los otros no debe ser concebido como el continente universal de todas las cosas sino como una determinación constitutiva del Dasein” (2010, p. 46).

consideración que se podría afirmar que, con cada mundo, surge también una espacialidad que le corresponde. Ahora bien, este modo originario de espacialidad circunmundana es un carácter que depende del modo de ser del Dasein, es decir, del hecho de que este sea esencialmente “espacial” en su estar-en-el-mundo (p. 130 / GA 2, p. 139). Heidegger asignará a esta espacialidad del estar-en dos caracteres fundamentales: la des-alejación [*Ent-fernung*] y la direccionalidad [*Ausrichtung*] (p. 130 / GA 2, p. 139).

En relación con el primero de estos conceptos debe mencionarse que el des-alejar aquí considerado no tiene que ver con distancias que sean, por así decirlo, métricamente representables. Estas “dimensiones” corresponderían a determinaciones categoriales propias de los entes que no tienen el modo de ser del Dasein. En cambio, la des-alejación es un existencial, esto es, una estructura de ser del Dasein (p. 130 / GA 2, p. 139). Heidegger escribirá, así, que “desalejar quiere decir hacer desaparecer la lejanía [*Ferne*], es decir, el estar lejos de algo; [y esto significa], por consiguiente, acercamiento. El Dasein es esencialmente des-alejador; por ser el ente que es, hace que el ente comparezca viniendo a la cercanía” (p. 130 / GA 2, p. 139).

Por otro lado, este modo de ser del ser-ahí tiene también el rasgo esencial de la “direccionalidad”. Este último concepto, según Heidegger, está referido al hecho de que todo acercamiento ha tomado ya previamente “una dirección hacia una zona dentro de la cual lo des-alejado se acerca para volverse determinable respecto de su lugar propio” (p. 133 / GA 2, p. 143). En este sentido, la espacialidad se desplegaría siempre en la forma de un constante des-alejamiento direccionado zonalmente y fundado en la actividad práctico-operativa que es característica del Dasein cotidiano (p. 135 / GA 2, p. 145).

Sobre esta base, Heidegger afirmará que lo constitutivo del estar-en-el-mundo es “abrir espacio” [*Raumgeben*] o, lo que es lo mismo, desplegar una “ordenación espaciante” [*Einräumen*] en la que se “[deja] en libertad lo a la mano mirando a su espacialidad” (p. 136 / GA 2, p. 148). De tal forma, el espacio es originariamente aquello que se descubre en esta apertura espaciante que permite la “orientación fáctica” del Dasein en su vida cotidiana. Por ello, la espacialidad, que se manifiesta siempre como la “previa donación descubridora de una posible totalidad de lugares propios respeccionalmente determinada” (p. 136 / GA 2, p. 148), sería la condición de posibilidad previa de cualquier “conocimiento” posterior del espacio como dimensión “formal”<sup>15</sup>.

### 3.2. La consideración heideggeriana de los mass media. Apuntes para pensar la espacialidad mediática desde y más allá de *Ser y tiempo*

Será justamente en el marco de la tematización anteriormente expuesta que el autor de *Ser y tiempo* introduzca un breve e indicativo comentario acerca del efecto potencial de los medios de comunicación en la experiencia moderna. Así, en torno a la potenciación de las posibilidades de “acercamiento” de los entes que las tecnologías de la comunicación ofrecerían al Dasein, Heidegger escribe que:

Todos los modos de aceleración de la velocidad, en los que en mayor o menor grado estamos forzados hoy a participar, tienden a la superación de la lejanía. Con la ‘radio’, por

<sup>15</sup> Es en virtud de esta argumentación que Heidegger afirmará lo siguiente: “el espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio. El espacio está, más bien, ‘en’ el mundo, en la medida en que el estar-en-el-mundo, constitutivo del Dasein, ha abierto el espacio” (1997, p. 136 / GA 2, p. 149).

ejemplo, el Dasein lleva a cabo hoy, por la vía de *una ampliación y destrucción del mundo circundante cotidiano*, una des-alejación del ‘mundo’, cuyo sentido para el Dasein no podemos apreciar aún en su integridad (p. 131 / GA 2, p. 141)<sup>16</sup>.

La referencia que el autor alemán hace aquí a lo que podría pensarse como una disolución progresiva de la “localización” del mundo circundante parece ubicarse dentro de la línea de lectura de autores como Relph (1976) o Meyrowitz (1986) que, como se ha visto más arriba, resaltan la eliminación progresiva del sentido del lugar como efecto del desarrollo de los *media*<sup>17</sup>. En el segundo apartado de este trabajo se ha visto que esta idea, sin embargo, a pesar de ofrecer una cierta productividad para pensar una dimensión no poco importante de la experiencia mediática contemporánea, resulta excesivamente simplificadora si se la considera de un modo radical. A través de autoras como Tsatsou o Rantanen se ha mostrado que el despliegue de las modernas redes de comunicación, a la par que permitir la conexión con espacios anteriormente inalcanzables, impulsa a reforzar el sentido de “localización” y la experiencia del lugar “propio” en un mundo cada vez más estrechamente vinculado. Sin embargo, se ha mencionado también que la segunda de estas pensadoras valoraba la reflexión heideggeriana por poner en primer plano la importancia del “otro” en la formación de “nuestro” Dasein, es decir, por mostrar potencialmente el modo en que la “otredad”, al “acercarse” por efecto de los medios de comunicación, contrastaba con la “familiaridad” de “nuestro” lugar.

Es importante notar, en este sentido, que esta interpretación realizada por Rantanen sobre *Ser y tiempo* no es inmediatamente evidente, sino que debe ser contextualizada desde la sección de este libro a la que parece referirse. En ella, Heidegger mencionará el hecho de que “el Dasein comprende su aquí desde el allí del mundo circundante” y que, por este modo específico de espacialidad, “el Dasein no está jamás primeramente aquí, sino más bien allí; y desde allí viene a su aquí” (p. 133 / GA 2, p. 143). Esto parecería apuntar, al menos en primera instancia, al hecho de que el sentido de “localización” del Dasein se abre siempre en relación con su “ocupado estar vuelto hacia” el “allí” de lo a la mano. Ello, empero, no parece plantear (al menos no de modo directo) una comprensión acerca de aquello que, “ingresando” al mundo circundante (por ejemplo, por el influjo de la comunicación massmediada), puede tener el carácter de “otro”.

Es posible, sin embargo, pensar en este punto en sintonía con una línea posible de desarrollo de la reflexión heideggeriana que el mismo autor alemán parece no explorar en profundidad. Se trataría, en todo caso, de reflexionar acerca de aquellos “elementos” que pueden entrar en la ocupación circunspectiva del Dasein y revestir, por un motivo específico, un carácter de “descolocación” relativa. Se ha revisado más arriba que, en su tematización de la espacialidad de los útiles, Heidegger advertía que el estar previamente a la mano de toda zona posee el carácter de “lo familiar” que “no llama la atención” (p. 129 / GA 2, p. 139). Por otra parte, el autor notaba también que solo cuando “algo” no se encuentra en su “lugar propio”, la “zona”, como tal, se volvía, con frecuencia por primera vez, explícitamente accesible o reconocible (p. 129 / GA 2, p. 139).

<sup>16</sup> Las cursivas son propias.

<sup>17</sup> En este sentido, como Adrian Bertorello (2010) nota, no sería poco afortunado pensar la globalización mediática (esto es, la contemporaneidad de las culturas por influjo de los medios de comunicación) a través de algunas de las perspectivas conceptuales de *Ser y tiempo*: “Se podría decir que este fenómeno cultural contemporáneo es la hipérbola del desalejamiento. El efecto de los mass media sería entonces la reunión de los diversos espacios culturales -que permanecieron hasta el momento incomunicados- en un espacio común que se puede actualizar de manera casi inmediata” (p. 49).

Aplicando estas intuiciones al ámbito del “contenido” de las experiencias (en relación, por ejemplo, con el contenido de las noticias accesibles a través de los *mass media*) parece posible interpretar que determinados elementos “entran” en la ocupación circunspectiva del Dasein con un carácter “diferente”, esto es, marcando una “disonancia” respecto de la “familiaridad” regular. Así, por ejemplo, podría entenderse el contacto permanente con experiencias y eventos “distantes” que caracteriza la cotidianidad massmediada contemporánea. Puede asumirse que, en dicho escenario, el mismo ámbito de “lo familiar” se hace explícitamente visible “por primera vez” para una posible interpretación del Dasein, manifestándose como “lo propio” justamente “frente” a “lo otro” de los elementos que se anuncian como lo perteneciente al “allá”. Por ello, el contacto des-alejante y cotidiano con lo “otro” (el “allá”, los eventos “lejanos”) es, potencialmente, un impulso para el reforzamiento del sentido de localización del Dasein, esto es, para el re-afianzamiento del modo en que, en su actividad ocupada, este comprende la significación de “lo propio” (el aquí) en correlación con “lo extraño” (el allá).

Esta línea de argumentación, sin embargo, debe ser adecuadamente matizada. La “disonancia” de ciertos contenidos respecto de “nuestra” familiaridad se sostiene sobre el hecho de que su contexto de sentido no ha podido “incorporarse” de un modo suficiente a la dinámica interpretativa regular sobre la que se asienta la “familiaridad” en primera instancia. A través de los medios de comunicación, un conjunto inmenso de experiencias no locales pasa efectivamente a constituir el ámbito de nuestra cotidianidad. Sin embargo, la velocidad, inmediatez y volumen de este contacto usual con los *mass media* hace que las “noticias” importadas por estos se “familiaricen” con el Dasein de un modo muy particular. Incapaces, por la velocidad de su transmisión, de ser asimiladas desde una comprensión medianamente profunda de su contexto de sentido (que puede ser cultural o socialmente diferenciado del “propio”) estas experiencias quedan introducidas en el mundo circunspectivo del Dasein como “imágenes” que revisten un carácter de “otredad”.

Es en esta línea que podría entenderse el argumento heideggeriano de una progresiva “ampliación y destrucción del mundo circundante cotidiano” por efecto de las tecnologías comunicacionales. Debe tenerse presente que la cotidianidad de ese mundo (que se manifiesta justamente en su familiaridad) depende de la singular circunstancia hermenéutica *desde* la que se dispone la vida fáctica del Dasein. Los modos comprensivos de dicha circunstancia se sostienen, por su parte, en la viabilidad usual con la que lo a la mano queda referido a su contexto de significatividad. Ahora bien, una dimensión fundamental de dicho contexto es precisamente el “adónde” previo (la totalidad respectiva de lugares propios) que Heidegger denominaba “zona”. En este sentido, debe entenderse que, por el efecto decisivo de los *media* en la vida cotidiana moderna, llega a darse la posibilidad concreta de que determinados fenómenos queden dis-locados respecto de su ámbito “zonal” de sentido. La forma en la que esta dis-locación quedaría asimilada en la vivencia regular del Dasein es en la reducción comprensiva inmediata de tales experiencias a “imágenes” que llaman la atención sobre sí por su carácter de “otro” (esto es, en sentido espacial, por su pertenencia al “allá”).

Es en la medida en que estas “notas” constantes de otredad (por lo demás siempre relativas y diversas en su grado) definen las formas de la experiencia mediática del Dasein que se hace a la par presente para este un sentido de “lo propio” cuya configuración tiene, entre otras, una dimensión esencialmente espacial. Así puede entenderse que, en la circunstancia moderna, se reformulen (y no se anulen) los modos regulares de experimentar el “aquí” y el “allá”, dándose lugar tanto a la extensión creciente de las posibilidades de des-alejamiento del Dasein como al re-afianzamiento de un sentido de “lugar” del que depende su actividad cotidiana.

Esta compleja estructuración de la relación con el “otro” a través de la comunicación massmediada ha sido retratada de un modo profundo por Dominique Wolton, quien en su libro *Sobre la comunicación* escribirá lo siguiente:

Se creía que la comunicación, al acortar las distancias, reduciría las dificultades de acceso al otro. Y se comprueba lo contrario, simplemente porque la comunicación instantánea, al destruir las distancias, nos pone todavía con más rapidez frente al otro. Con la simultaneidad, el otro se impone más deprisa y nos agrede más, por el simple hecho de estar ahí. A distancia es menos agresivo. Ayer el tiempo de desplazamiento facilitaba la preparación para encontrarse con el otro; hoy, al haber desaparecido este espacio-tiempo, el otro está casi inmediatamente presente, y en consecuencia es más rápidamente “amenazante” (1999, pp. 51-52).

De esta forma, Wolton advierte adecuadamente un rasgo constitutivo de la nueva circunstancia moderna, a saber, el hecho de que “cuanto más mejora la comunicación mediática, rompiendo las escalas del tiempo y del espacio, más parece forzada la comunicación directa [...] con otro” (p. 57). En este sentido, en la medida en que el “otro” se hace más “visible” más esfuerzos habría que hacer para “soportarlo” (p. 58). El autor francés definirá esta nueva condición estructural apuntando al “peso excesivo” que el “acontecimiento” ha ganado en relación con la “comprensión” del otro. En sus palabras: “La información se ha convertido en una oleada continua, más y más dramática y dramatizada, sin que emerjan, no obstante, mejores factores de comprensión. Atestada por una mezcla de acontecimientos [...] la información constituye un diluvio del que el receptor encuentra dificultades para salir” (p. 209).

Esta visión conjuga adecuadamente con la forma en que aquí se ha propuesto interpretar y desarrollar algunas de las nociones fundamentales vertidas por Heidegger en *Ser y tiempo*. La inmediatez con la que una serie de sucesos y noticias del “allá” pueden hacerse parte de la cotidianidad del Dasein supone la reducción de dichos contenidos a una sucesión de “acontecimientos” o “imágenes”. Esta “reducción”, como se ha visto, está referida al hecho de que tales elementos quedan desprovistos de su contexto de sentido regular, con lo que su comprensión se restringe a un contacto especialmente “superficial”. Por esto, la dinámica interpretativa usual del Dasein hace que aquello que aparece como “otro” o relativo al “allá”, desconectado de su trasfondo de significación más propio, porte una nota relativa de “des-colocación” respecto de las experiencias asimiladas desde la familiaridad más inmediata.

## Conclusiones

Como se había referido en la introducción a este trabajo, es importante considerar que la reciente crisis sanitaria global ha puesto en evidencia no solo la dependencia profunda que ata a las sociedades modernas con los *mass media* en momentos de urgencia, sino también la importancia de estos para la configuración regular de la experiencia individual y colectiva. Los confinamientos impuestos como medidas contra el avance del coronavirus hicieron que la experiencia fáctica del mundo se viera progresivamente desplazada por la conexión ofrecida por una pantalla de televisor o computador. Esta circunstancia, en lugar de ser meramente disruptiva, permite entender el grado en que la vida cotidiana participaba ya en buena medida de una condición similar.

No debe caerse en la simplificación de considerar que el horizonte actual de la experiencia puede dividirse entre un ámbito de presencialidad pura y otro de mediatización

total. Para una inmensa mayoría del mundo contemporáneo, ninguna esfera de la actividad o de la vivencia humana escapa realmente al influjo configurador de los medios de comunicación masivos. Sin embargo, como se hace claro por la propia experiencia cotidiana, esto no quiere decir que la actividad regular de los seres humanos carezca de referencias de espacialidad y temporalidad en las que se entretujan indisolublemente dimensiones de lo que, para citar a Thompson, podría distinguirse formalmente como experiencia “vívda” y experiencia “mediática”.

La vivencia cotidiana de la “localización” en “nuestro” barrio, “nuestra” ciudad o “nuestra” nación depende tanto de un contacto experiencial fáctico con las realidades que nos circundan como del horizonte de información y sentido que, en gran medida, es configurado y reproducido por los *media*. En este sentido, no debe pensarse la comunicación masiva como forjadora de un ámbito meta-tópico en el que toda experiencia del lugar se difumina. El desarrollo progresivo de las tecnologías de la comunicación es, como Benedict Anderson ha probado en su reflexión sobre las “comunidades imaginadas”, uno de los motores fundamentales para la concreción de un determinado sentido del espacio y la localización que caracteriza a las sociedades modernas.

El trabajo ha intentado pensar algunas de estas cuestiones atendiendo a textos clásicos y a investigaciones más recientes pertenecientes al ámbito de la teoría social. Sin embargo, es imperativo que la complejidad de esta cuestión pueda ser también abordada desde una perspectiva filosófica profunda como la que ofrece la ontología hermenéutica de Heidegger. En tal línea, se ha propuesto aquí leer estos fenómenos *desde* algunas de las concepciones centrales del pensamiento heideggeriano y plantear su expansión teórica justamente a partir de los aportes que la sociología y la teoría de la comunicación han hecho sobre el mismo tema. El resultado, se espera, ha sido una conjunción interdisciplinaria de perspectivas que permite reconsiderar las estructuras contemporáneas del espacio, la “localización”, la pertenencia y la extrañeza tanto desde un horizonte ontológico fundamental (centrado en la ocupación fáctica y cotidiana del Dasein) como desde un enfoque sociológico-comunicacional sensible a las transformaciones colectivas impulsadas por los *media*.

## Referencias

- ANDERSON, Benedict (2006). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso.
- ANTONSICH, Marco; SKEY, Michael (Eds) (2017). *Everyday Nationhood. Theorising Culture, Identity and Belonging after Banal Nationalism*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- AUGÉ, Marc (1992). *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Éditions du Seuil.
- BERTORELLO, Adrian (2010). “La semántica espacial de los media en Sein und Zeit de M. Heidegger”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 48 (123-124), 45-50. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/844/84412860005.pdf>
- BILLIG, Michael (1995). *Banal Nationalism*. London: Sage Publications.
- EDENSOR, Tim (2002). *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*. Oxford: Berg.

- GIDDENS, Anthony (1990). *The Consequences of Modernity*. London: Polity Press.
- GIDDENS, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. London: Polity press.
- HARVEY, David (1990). *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell Publishers.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin (1997). *Ser y tiempo* (Trad. de Jorge Eduardo Rivera). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- MEYROWITZ, Joshua (1986). *No Sense of Place. The Impact of Electronic Media on Social Behavior*. Oxford: Oxford University Press.
- MOORES, Shaun (2007). *Media/Theory. Thinking about Media and Communications*. London: Routledge.
- RANTANEN, Terhi (1997). “The globalization of electronic news in the 19th century”, en *Media, Culture & Society*, 19 (4), 605–620. <https://doi.org/10.1177/016344397019004006>
- RANTANEN, Terhi (2003). “The New Sense of Place in 19th-Century News”, en *Media, Culture & Society*, 25 (4), 435–449. <https://doi.org/10.1177/01634437030254001>
- RELPH, Edward (1976). *Place and Placelessness*. London: Pion Limited.
- SKEY, Michael (2011). *National Belonging and Everyday Life. The Significance of Nationhood in an Uncertain World*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- THOMPSON, John B. (1993). *Ideología y cultura moderna. Teoría Crítica social en la era de la comunicación de masas*. México D.F: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- THOMPSON, John B. (1995). *The Media and Modernity. A Social Theory of the Media*. London: Polity Press.
- THOMPSON, John B. (2005). “The New Visibility”, en *Theory, Culture & Society*, 22 (6), 31-51. <http://doi.org/10.1177/0263276405059413>
- THOMPSON, John B. (2011). “Shifting Boundaries of Public and Private Life”, en *Theory, Culture & Society*, 28 (4), 49-70. <http://doi.org/10.1177/0263276411408446>
- TSATSOU, Panayiota (2009). “Reconceptualising Time and Space in the Era of Electronic Media and Communications”, en *Platform: Journal of Media and Communication*, 1, 11-32. Disponible en: <https://cronfa.swan.ac.uk/Record/cronfa12952>
- WOLTON, Dominique (1999). *Sobre la comunicación. Una reflexión sobre sus luces y sus sombras*. Madrid: Acento Editorial.



## La disposición afectiva del miedo y su rol en la analítica de la existencia humana sobre el trasfondo de la concepción del miedo en Aristóteles

The State-of-Mind regarding the Fear and its Role in the Analytics of Human Existence on the Background of Aristotle's Conception of Fear

HARDY NEUMANN SOTO

(Pontificia Universidad Católica de Valparaíso)

**Resumen:** El siguiente trabajo se ocupa del fenómeno del miedo tal como es abordado en *Ser y Tiempo*. En él se busca poner al descubierto y tratar analíticamente e interpretativamente la deuda de Heidegger en su propio abordaje de este temple anímico. El propósito es mostrar que en sus análisis Heidegger recupera y hace un uso productivo de elementos específicos que conciernen tanto a la *forma de tratar* el fenómeno del miedo por parte de Aristóteles como a los *resultados* puestos al descubierto por éste. De la lectura comparativa de los textos pertinentes se desprende que la argumentación que despliega Heidegger se efectúa en estrecho vínculo y seguimiento de las consideraciones aristotélicas. De estas reflexiones de Aristóteles puede decirse, considerado ya el asunto en clave heideggeriana, que conforman un análisis hermenéutico fenomenológico *avant la lettre*. Para alcanzar el objetivo señalado se procede intentando presentar una lectura interpretativa que tenga en cuenta los pasajes clave de Aristóteles y aquellos de Heidegger en que éste recoge los primeros. Se pretende, así, poder llamar la atención en torno al tema y explicar en qué medida aspectos determinados del *páthos* del miedo expuestos por Aristóteles ponen a su vez al descubierto estructuras fundamentales de la existencia tal como la concibe Heidegger. Si esto se logra mostrar, entonces se podrá verificar que la deuda de Heidegger para con Aristóteles es aún más cuantiosa.

**Palabras clave:** estados de ánimo, miedo, Heidegger, Aristóteles, los tres aspectos del miedo, disposición afectiva

**Abstract:** The following exposition deals with the phenomenon of fear as it is approached in *Being and Time*. It seeks to uncover and deal analytically and interpretatively with Heidegger's debt in his own approach to this mood. The purpose is to show that in his analyses Heidegger recovers and makes productive use of specific elements concerning both Aristotle's treatment of the phenomenon of fear and the results he uncovered. From the comparative reading of the pertinent texts it is shown that the argumentation that Heidegger unfolds is carried out in narrow link and pursuit of the Aristotelian considerations. Of these reflections of Aristotle, it can be said, already considered the matter in Heideggerian key, that they conform a phenomenological hermeneutic analysis *avant la lettre*. In order to reach the indicated objective, we proceed trying to present an interpretative reading that takes into account the key passages of Aristotle and those of Heidegger in which the latter gathers the first ones. The aim is thus to be able to draw attention to the subject and to explain to what extent certain aspects of the *páthos* of fear as expounded by Aristotle in turn expose fundamental structures of existence as Heidegger conceives it. If this can be shown, then it will be possible to verify that Heidegger's debt to Aristotle is even greater.

**Key-words:** moods, fear, Heidegger, Aristotle, the three points of view regarding the fear, state-of-mind

## 1. Introducción

La tradición filosófica no ha pasado por alto ni la existencia ni la riqueza filosófica de los diversos estados de ánimo. Ellos encuentran mención y tratamiento en diversos pensadores, según las posibilidades que les fueron deparadas por su propio horizonte hermenéutico. Pero pese a esa presencia y al alto grado de desarrollo que han conocido (GA 18, 177 y ss; GA 20, 393-394; ST, 162-163, 212; SZ 138-139, 190), es mérito de Heidegger haberles concedido un sitio de primer orden al momento de intentar sacar a luz la constitución del ser humano, al que formalmente denomina *Dasein*. La específica localización conferida a los afectos en la existencia se materializa en la inclusión de los mismos bajo la figura de la *Befindlichkeit* o disposición afectiva. Con ello se les asigna un carácter estructural y se los pone al amparo de un término que manifiesta la relevancia y carácter determinante de tales fenómenos afectivos en el existir mismo, vale decir, en la aperturidad. En efecto, como existencial fundamental, a la disposición afectiva le corresponde *abrir* (co)originariamente al *Dasein*, más exactamente abrir el Ahí del *Dasein* en su condición de arrojado (*Geworfenheit*) (ST 160; SZ 136), de modo que, gracias a ella, aquél resulta, en definitiva, llevado ante sí mismo (ST 203; SZ 181). La condición originaria en que la disposición afectiva abre nuestra existencia se encuentra a la altura del rendimiento también aperiente de los otros dos existenciales fundamentales del existir: el *comprender* (*das Verstehen*) y el *discurso* (*Rede*) (ST 158, 184; SZ 133, 161)<sup>1</sup>. Pero es preciso tener en cuenta que la disposición afectiva no es un género bajo el que se encuentren los fenómenos por los que el existir es afectado, sino que la disposición afectiva es en cada uno de los temples, vale decir, se verifica en éstos y se encuentra siempre presente también en el existencial del comprender, así como éste en ella.

Las siguientes reflexiones tienen en cuenta especialmente los análisis que en torno al fenómeno del miedo se efectúan en *Ser y Tiempo* (en adelante ST). Eso no implica desconocer su presencia en otros espacios de la obra de Heidegger. Cuando sea necesario haremos incluso breve referencia, para efectos aclaratorios, a los cursos que anteceden a ST y que se encuentran en esto en la línea programática de esta obra fundamental, a saber, GA 18 y GA 20.

El miedo es una emoción, pero no una más entre otras, no al menos para la hermenéutica de la existencia humana, entre otras razones —quizás la principal— porque el miedo está llamado a ilustrar la angustia (ST 164; SZ 140), la que, sabemos, es un existencial fundamental. Pero ese mismo hecho, sin duda decisivo, o sea, la función instrumental del miedo en la analítica respecto de la angustia, ha tenido como efecto que el miedo o temor haya sido preterido, por lo general, en los análisis especializados. Cuando se lo aborda, se lo hace casi con el único fin de destacar su papel de coadyuvante en la determinación de la angustia, que sería, en último término, la que verdaderamente importa. Frente a ello, y sin desconocer esta posición central de la analítica existencial queremos poner aquí al miedo en el centro del análisis, sin desconocer sus conexiones y dependencias.

## 2. Qué muestra el miedo.

El fenómeno del miedo muestra que la existencia escapa de algo, pero este escapar es más a fondo y, en definitiva, un huir del *Dasein* ante sí mismo y de sí mismo. Ya

<sup>1</sup> Sobre esto ver Rubio (2015, 23-45) y Vigo (2015, 47-94).

esta observación, incluso en lo que ella tiene de apoyo empírico, sugiere que se trata de un carácter que pertenece al orden estructural de la existencia en cuanto tal. El hecho mismo de estar-en-el-mundo afectivamente dispuesto arrastra consigo la condición de esquivamiento que la existencia lleva consigo. Se trata de un esquivamiento que brota *del* mismo existir y que viniendo de él resulta ser un esquivamiento *ante* él. En la época de las lecciones de Marburgo, Heidegger llamaba *Verhängnis* a esa tendencia a escapar (GA 20, 390), término que significa literalmente perdición, fatalidad. Pero lo que se buscaba poner allí de relieve era un componente específico, i. e., el *Hang* mismo, vale decir, la tendencia o inclinación originaria que como fenómeno exhibe la huida, precisamente como huida ante sí mismo que caracteriza al Dasein<sup>2</sup>.

Si se atiende a ST, el análisis que Heidegger lleva a cabo en torno al miedo se desenvuelve, como es sabido, de la mano de Aristóteles. Al respecto hay expresa declaración en dicha obra<sup>3</sup>. Otro tanto acontece si se mira al curso de 1925 (GA 20) en su parte final. Me propongo mostrar que en sus análisis Heidegger recupera y hace un uso productivo de momentos específicos que conciernen tanto a la *forma de tratar* el asunto por parte del estagirita como a *los resultados* puestos al descubierto por éste. En lo que toca a lo primero, la estrategia argumentativa que despliega Heidegger se efectúa en estrecho vínculo y seguimiento de las aproximaciones aristotélicas. De estas reflexiones del estagirita puede decirse, por su parte, al menos parcialmente y considerado ya el asunto en clave heideggeriana, que conforman un análisis hermenéutico fenomenológico *avant la lettre*. Para alcanzar el objetivo planteado se procederá en la siguiente exposición tratando de presentar una lectura interpretativa que tenga en cuenta los pasajes pertinentes de Aristóteles y aquellos de Heidegger. Este último, apropiándose de ciertos elementos aristotélicos, pone al descubierto el fenómeno del miedo ya con la impronta propia de la analítica de la existencia. Se aspira, así, a lograr descubrir, en definitiva, en qué medida aspectos determinados del *páthos* del miedo expuestos por Aristóteles ponen a su vez al descubierto estructuras fundamentales de nuestro existir. La retórica, en un sentido amplio<sup>4</sup>, “no es otra cosa que la interpretación del Dasein concreto” (GA 18, 110), y esto quiere decir que en ella se articula interpretativamente “la hermenéutica del Dasein mismo” (GA 18, 110). Heidegger entiende que este es el sentido genuino que tiene la retórica y al que apuntaba el estagirita (GA 18, 110). Los discursos ante una audiencia popular, ante el tribunal, en ocasiones festivas, son formas concretas de despliegue del habla y en ellos hay que atender a la modalidad en que se explicitan ciertas posibilidades fundamentales (*Grundmöglichkeiten*) del Dasein (GA 18, 110). En esa línea, la *Retórica* de Aristóteles es concebida por Heidegger como “la primera hermenéutica de la cotidianidad del convivir” (*die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins*) (ST, 163; SZ, 139).

Ahora bien, dado que este texto surge con ocasión de algunas reflexiones de su autor en torno a la pandemia, el rescate hecho por ambos pensadores de determinados caracteres del miedo debería hacer resonar en nosotros algunas de nuestras propias vivencias

<sup>2</sup> En ST Heidegger ya no usa el término *Verhängnis*, aunque sí de paso, se refiere al *Hang*, junto a *Drang*, *Wille* y *Wunsch*. Todos ellos enraizados, en definitiva, en la *Sorge*, lo que ya así se fijaba en GA 20. En GA 20 el *Hang* remonta hasta el *Drang*. En ST Heidegger hablará de *Trieb* (impulso).

<sup>3</sup> En nota al que remite el epígrafe del §30 de *Ser y Tiempo* se lee: «Cf. Aristóteles, Retórica B, 5, 1382 a 20 – 1383 b 11» (ST 164; SZ 140).

<sup>4</sup> Heidegger tiene en cuenta que «como meditación en torno al hablar la retórica es más antigua que la ‘Retórica’ aristotélica» (GA 18, 113). Esa meditación se remonta a «dos oradores sicilianos, Tisias y Córax» (GA 18, 114).

durante el período que hemos vivido y seguimos viviendo. Ciertamente, esto último es un hecho fenoménico, en tanto que lo que verdaderamente importa en un análisis fenomenológico y hermenéutico es apuntar, más a fondo, al descubrimiento de estructuras. Pero, por eso mismo, las circunstancias fenoménicas apuntadas y las correspondientes indicaciones filosóficas permiten aclarar desde ya, frente a la idea de un surgimiento meramente contingente del miedo, que este fenómeno no brota sólo cuando la existencia está más fuertemente amenazada, como efectivamente ocurre ahora con la situación pandémica. Es verdad que la presencia y persistencia de una entidad como el SARS Covid-19 aumenta el potencial de perjudicialidad y de amenaza a que estamos expuestos, pero la existencia cotidiana, con o sin pandemia, precisa *siempre* de una *condición estructural* que sólo entonces hace posible que lleguemos a sentir miedo, cualquiera sea el modo en que óntico existencialmente la existencia vaya teniendo lugar. La estructura de fondo a la que se alude es la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), ámbito esencial de inscripción del miedo. Heidegger fija sin vacilación este hecho al decir que «el miedo es un modo de la disposición afectiva» (ST 165; SZ 141). Es tarea de la filosofía indagar en esa estructura. Vayamos, pues, a Heidegger y a Aristóteles, a una, alternado —como se adelantó— las determinaciones que ambos pensadores efectúan en torno al fenómeno que nos ocupa. Esta alternancia en la exposición no pretende dar con un equilibrio exacto en el espacio dedicado a ambos pensadores. Es la necesidad del asunto a tratar lo que debe determinar cuánto se dedica a uno u otro y principalmente a los respetos tratados en la comparación analítica por efectuar.

### 3. Enunciación de los *respetos* para el tratamiento del miedo

Al atender a ST se observa que Heidegger procede a rescatar los *respetos* (*Hinsichten*) que se corresponden con tres momentos que Aristóteles consideraba que era necesario tener en cuenta en el abordaje no sólo del miedo, sino de toda pasión en general<sup>5</sup>. Estos respetos deben entenderse en el sentido de aquello a lo que la mirada analítica debe atender en orden a descubrir el modo de abordaje del fenómeno del miedo y sus momentos componentes. El término *Hinsicht* significa literalmente “mirada-hacia”, mirada que incluye atención, aquí una tal aguzada fenomenológicamente. El respeto constituye no tanto el objeto que resulta observado cuanto más bien la dirección en que se mira. Lo interesante resulta ser, además, que Heidegger le está atribuyendo a Aristóteles haber sido capaz de develar tales respetos o formas de mirar. Aristóteles los ha sacado a luz luego de caracterizar en general a las pasiones como «aquello por lo que los hombres cambian y difieren respecto de los juicios y a las cuales sigue pena y placer» (Ἔστι δὲ τὰ πάθη, δι’ ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις, οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή) (Ret., 1378a 22-23). El estagirita tiene en cuenta una consideración metódica general que será destacada por Heidegger como una indicación de los respetos de los que él hablará, cuando el primero señala que en cada pasión “hay que distinguir *tres* aspectos” (Ret., 1378a 24). Es de observar que Aristóteles lleva a cabo ese señalamiento apoyándose en un caso específico: el de la ira o enojo (ὄργη). Para

<sup>5</sup> En GA 20 Heidegger no habla de 3, sino de 4 respetos: *das Wovor des Sichfürchtens* (el ante qué del tener miedo); *die Weise des Seins zu dem, wovor man sich fürchtet* (el modo de ser respecto de lo cual se teme); *das Worum des Fürchtens* (aquello por que se teme); *die Weisen des Seins zu diesem, worum die Furcht in Furcht ist* (los modos de ser respecto de aquello por lo que el temor está en temor) (GA 20 394-395). Cf. también las versiones un tanto diferentes que ofrece J. Aspiunza en su traducción de *Prolegomena* (Heidegger, 2006, 356-357).

dar con los elementos que entran en la ira, en el temor o en cualquier afección o estado de ánimo, es preciso determinar los siguientes tres aspectos: *en qué disposición* (πῶς τε διακείμενοι) están los iracundos; *contra quiénes* suelen enojarse (τίσιν εἰώθασιν); y *con ocasión de qué* (ἐπὶ ποίοις) se enojan. Cuando estos elementos se trasladan al miedo, que es lo que aquí importa, hay que preguntarse (1) *de qué modo se encuentra* el que teme (καὶ πῶς ἔχοντες), (2) *de qué calidad* es lo temido (ποῖα δὲ φοβοῦνται), y (3) *a quiénes* se teme (καὶ τίνας). El miedo como tal es definido por Aristóteles en su rasgo primario como «cierta pena o turbación» (Ἔστω δὴ φόβος λύπη τις ἢ ταραχή) (Ret., 1382a 21). Es de observar que λύπη significa también aflicción, inquietud, preocupación, incluso cuidado. Ταραχή, por su parte, también tiene el significado de inquietud y confusión. Que esto le resulte atractivo a Heidegger no cabe la menor duda, si se pone atención al vocabulario que finalmente queda formalizado en ST. Heidegger mismo no alude a esta definición donde se esperaría, en el §30 de ST, pero sí más adelante, en la segunda sección, en el §68, cuando aborda la temporeidad de la disposición afectiva. Es interesante observar que allí verterá λύπη por *Gedrückttheit* (abatimiento) y ταραχή por *Verwirrung* (confusión) (SZ 342; ST 358). Volveremos sobre este punto más abajo.

Aristóteles añade otros aspectos que van conformando las condiciones de aparición del miedo y que lo van diferenciando específicamente, pues la pena o turbación resulta de hacerse presente un mal inminente, dañoso (perjudicial) o penoso, uno de cuyos rasgos y efectos es precisamente provocar confusión en quien lo padece (ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ) (Ret., 1382a 21-22)<sup>6</sup>. Ahora bien, la eventual indefinición que podría percibir el intérprete respecto de qué clase de pena o turbación se trata, se disipa cuando Aristóteles agrega un elemento esencial de esta definición, que manifiesta claramente la *temporalidad* envuelta en la vida humana y que es decisivo para que surja el miedo. Este elemento, no siempre suficientemente destacado, implica el recurso a un poder en cuya virtud algo se hace presente en una modalidad peculiar. Se trata de la *fantasía*. Pero de entre los rendimientos de ella se destaca aquí su capacidad de provocar en nosotros una *creencia*. Teniendo en cuenta pasajes del *De anima* Heidegger destaca en GA 18 que lo propio de la fantasía es simplemente hacer presente (GA 18, 142), pero lo que se muestra gracias a ella no está en verdad ya presente en propiedad porque de eso daría cuenta más bien la percepción (αἴσθησις) (GA 18, 251). Si la fantasía es capaz de hacer presente algo lo hace ubicándolo en el porvenir reteniendo en ese ámbito la presentación fáctica de ese algo. De allí que esa capacidad presentativa de la creencia va necesariamente, en el caso del miedo al menos, asociada al futuro (μέλλοντος).

Ahora bien, la presentación futura que se conjuga en el miedo no significa aquí que su radio de acción sea exclusivamente el futuro o en el futuro, sino que estando en él actúa ya en el presente. Por eso, más adelante dirá Aristóteles que es fundamental para que temamos que aún quede alguna esperanza de salvarnos de aquello que nos atormenta (περὶ οὗ ἀγωνιώσιν) (Ret., 1383a-5-6). Lo substantivo de estas determinaciones, si se piensa ya en Heidegger, es que esta constelación fenoménica da lugar a la presencia del futuro en el presente por la vía de la amenaza, la que únicamente tiene realidad en mi presente si adquiere la modalidad propia de lo venidero. Se trata de un curioso caso en que de algún modo el futuro y el presente se encuentran y se unen, pero en la medida en que se mantenga esa tensión a que da lugar la amenaza. La misma tensión que los une los separa. Es un frágil fenómeno cuyo equilibrio puede ceder fácilmente.

<sup>6</sup> Quintín Racionero traduce así: «Admitamos, en efecto, que el miedo es un cierto pesar o turbación [...]» (Aristóteles 1990, 334).

Si la amenaza se hace efectiva deja de estar en el futuro y, por lo mismo, el acecho desaparece, pero no por esfumarse, sino por realizarse el daño. La consumación del acecho en el perjuicio implica para él el abandono del futuro y acelerar de una sola vez su presencia en el ahora; su mantención como amenaza le asegura, en cambio, un lugar en el porvenir. El objeto al acecho sólo se presenta amenazante en la medida en que «se esconde» en el futuro y nos persigue desde allí, no lo hace desde el pasado ni está en el presente, sino que viene desde ese porvenir señalado. El porvenir en juego, en el caso del miedo, no es venturoso, sino desastroso; en tanto amenaza está por ello siempre «por venir» y debe permanecer en ese estado suspensivo irresoluto para seguir enseñorándose del desasosiego que produce. Es preciso añadir que la inminencia en juego se refiere a un futuro determinado, el *futuro inmediato*, ese que se nos dejará caer encima sin dilación: la expresión “futuro sobreviniente”, que podría caracterizarlo, debe entenderse aquí en sentido estricto.

Se ha dicho que para que la inquietante espera amenazante en el temor se mantenga en su condición atemorizante tiene que permanecer en el futuro estirando su amenaza hasta nosotros. Podría afirmarse que este estiramiento es doble: se estira hasta nosotros al punto de *estar* siempre *por* alcanzarnos, pero además en ese estirarse se deja esperar, y nosotros, por nuestra parte, «esperamos» que nunca nos alcance. Es un elástico en el que, tensionándose el segmento que está más cerca de nosotros, la espera logra relajar parcialmente en la misma medida esa tensión. Dado que lo que tememos son males, y teniendo en cuenta la situación de expectación en este estar a la espera, el estagirita propone agudamente, esta vez en la *Ética a Nicómaco*, una definición del miedo, alternativa y complementaria a la dada en la *Retórica*, como «la espera de un mal» (διὸ καὶ τὸν φόβον ὀρίζονται προσδοκίαν κακοῦ) (*Et. Nic.*, 1115a 9). Es lo que después en la tradición dio lugar a hablar del miedo como la espera de un *malum futurum*, que Heidegger recuerda de paso en *Prolegomena* (GA 20, 396) y en ST (ST 165; SZ 141; ST 358; SZ 341; ST 361; SZ 345).

Ahora bien, que el daño o la penalidad sean males no es suficiente para dar lugar al miedo. Para que haya temor el objeto provocador tiene que ser capaz de infligir un daño *grande*, no uno que podamos sin más sobrellevar, pues, de hecho, en la vida cotidiana enfrentamos una serie de situaciones que causan cierta penuria o turbación, pero no por eso su posible aparición nos produce miedo. Entre los males que se temen Aristóteles enumera al descrédito, la pobreza, la enfermedad, la falta de amigos” (*Et. Nic.*, 1115 a 9-11).

Además, en lo que toca al futuro, como se ha indicado, este daño tiene que ser inminente o, como dice Aristóteles, debe estar cerca, próximo. También la muerte es un mal y así también se la cuenta como tal en la *Ética Nicomaquea* (*Et. Nic.*, 1115 a 9-11). Aristóteles ofrece un ejemplo que bien puede leerse en clave heideggeriana: la muerte lejana no se teme. Así, dice: «todos saben que morirán, pero como no está cerca no se preocupan» (τὰ πόρρω σφόδρα οὐ φοβοῦνται· ἴσασι γὰρ πάντες ὅτι ἀποθανοῦνται, ἀλλ’ ὅτι οὐκ ἐγγύς, οὐδὲν φροντίζουσιν) (*Ret.*, 1382a 27-28). De todos modos, en la *Ética a Nicómaco* Aristóteles ubica a la muerte en la cima de las cosas que producen miedo: «lo más temible es la muerte» (*Ret.*, 1115a 26) —dice—, y agrega una propiedad definitoria de ésta que también se hallará en Heidegger, a saber, que la muerte es *πέρας*: límite o terminación (*Ret.*, 1115a 26). Sin embargo, dicho sea de paso, tratándose de Heidegger, la terminación que limita al Dasein en la muerte no es el único fin del mismo, pues hay otro término en cuya virtud el Dasein finaliza, pero esta vez, al comenzar: tal es el *nacimiento*. Nacimiento y muerte son los dos fines del Dasein, en cuanto que por ellos se produce la finitización de la existencia, revelándose ésta en su

radical finitud. La finitud es el perfil que dimensiona la forma en que queda instalada gracias a estos dos extremos la trama de la existencia: un fin inicial y un fin final. El Dasein finaliza terminalmente en la muerte y finaliza inauguralmente en el nacimiento<sup>7</sup>. Aristóteles y Heidegger están de acuerdo en la condición temible de la muerte, pero como muerte inminente. No obstante, hay una diferencia: la muerte lejana (que puede ser la propia o la de otros), la lejanía de la muerte, anuncia el modo esquivante en que el Dasein realiza de suyo su existencia.

#### 4. El primer respecto: «el *ante qué* del miedo»

Algunos de los asuntos ya abordados y explicados se relacionan con el *primer elemento* que Heidegger rescata de Aristóteles: «el *ante qué* del miedo» (das *Wovor der Furcht*) y que atiende, podría decirse, al «objeto» que amenaza. Pero el «*ante qué* del miedo», como expresión de aquello que se teme, no busca tanto determinar al ente temible, sino la naturaleza de lo que se teme. Por eso lo llama: «lo temible» («*das Furchtbare*»). Heidegger pone entre comillas la expresión, pues en el alemán cotidiano se usa en un sentido mucho menos formalizado, a saber, para referirse a lo terrible que algo puede ser, en sentido amplio. Por ejemplo, se dice, «*es ist furchtbar nicht schlafen zu können*», «es terrible no poder dormir». Heidegger, en cambio, da al término «*furchtbar*» un sentido técnico, que designa *lo propiamente temible* en aquello que se teme. Por ello, si un ente es temible lo será porque porta tal atributo. Se precisa, por tanto, determinar la calidad que vuelve temible lo que se teme y que sólo entonces da pie a temer. La respuesta de Heidegger apunta a especificar que aquello ante lo que se tiene miedo —das *Wovor der Furcht*, el *ante qué* del miedo— ha de presentarse con una modalidad de ser específica, a saber, como «ser de lo a la mano, de lo que está ahí o de la coexistencia» (ST 164; SZ 140). Este detalle enumerativo alude a las tres formas o modos de ser con que debe cumplir lo que provoca miedo. Vale decir, lo que causa miedo ha de ser o bien un ente cuyo modo de ser es el de *lo a la mano* (*Zuhandenheit*), el del *estar-ahí* (*Vorhandenheit*), o bien, finalmente, un ente cuya forma de ser es la del *Dasein* mismo. *Zuhandenheit*, *Vorhandenheit* y *Mitdasein*, respectivamente *estar-a-la-mano*; *estar-ahí* y *coexistencia* son, en definitiva, los *modos de ser* que ahí entran en cuestión. Pero tales modalidades de lo causante del miedo están especificadas por una comparecencia cualificada, pues se trata de una presentación dentro del mundo, o *intramundana*, entendida esta fórmula en el específico sentido heideggeriano.

Pero esto no basta para que aquello que se teme se presente *como temible*. Cualquiera sea la modalidad del caso, lo que se teme será temible si se presenta —como ya lo veía Aristóteles— *amenazando*. Lo que intramundaneamente se teme lo es porque se presenta en la condición respectiva de lo amenazante. Heidegger lo llama *die Bedrohlichkeit* (ST 164; SZ 140). Enumera asimismo en esos pasajes seis puntos que explicitan lo necesario para que se dé la temibilidad en los modos de ser ya antes mencionados. Los reproduzco aquí en breves formulaciones. El primero (1) alude a la calidad de la condición respectiva (*Bewandtnis*) que debe tener lo compareciente, de modo que sea tenido por amenazante; dicha condición respectiva es la propia de lo *perjudicial* (*Bewandtnisart der Abträglichkeit*) siempre en un contexto respeccional. (2) La perjudicialidad está asociada a una *zona* (*Gegend*), donde tanto esta misma como lo que viene de ella se experimentan (3) como *inquietantes* (*nicht 'geheuer'*). (4) El *locus*

<sup>7</sup> Sobre esto cf. Neumann (2007).

intramundano de lo perjudicialmente amenazante se ofrece en una cercanía aún no dominable (*noch nicht in beherrschbarer Nähe*) o identificable. Por eso, (5) únicamente puede difundir su mayor o menor acercamiento amenazador precisamente en la cercanía (*Nähe*). Finalmente (6) en lo perjudicial que amenaza y que se aproxima en la cercanía, se contiene una posibilidad que configura al miedo como tal y que estriba en que lo perjudicial nos pone en un estado de suspenso, pues acercándose, bien podría ocurrir que el perjuicio que amenaza no se torne efectivo o que *pasara por el lado* (*Vorbeigehen*), o, como traduce Rivera, que «pase de largo». Cualquiera sea el resultado final, lo perjudicial amenazante nos hace, por así decir, «estar en ascuas». La amenaza de la cercanía tiene lugar por la cercanía de la amenaza. Estos dos aspectos apuntan a que lo cercano se vuelve temible o angustiante por la condición amenazante que lleva consigo y por ser cercana esa amenaza, pues para poder ser amenazador, e. d., provocar miedo, debe estar en la cercanía, como se vio. Los 6 puntos aludidos explicitan el alcance de lo amenazante, su grado de influjo o, diríase, el radio de acción de su amenazadora presentación. Tratemos de verificar en qué medida estos aspectos se hallaban en Aristóteles.

También Aristóteles hablaba de «lo temible» o, en la expresión griega, τὰ [τοιαῦτα] φοβερὰ, vale decir, «las cosas temibles» o «aquello que es temible»; en términos de Heidegger: el «ante qué del miedo». Además de la capacidad de provocar grandes penalidades o daños (Ret., 1382a 24-25), cuando Aristóteles extiende un poco más su explicación de lo temible<sup>8</sup>, pone nuevamente el acento en un mostrarse de algo con cierta apariencia, en un φαίνεσθαι. Por eso, como ya se anticipó, esa estructura humana que es la *fantasía* juega un rol crucial en el miedo. Lo temible es aquello que *se muestra pareciendo* tener gran potencia destructora. No necesariamente la tiene. Y, al revés, podría tenerla, pero no llegar a concretarse. Lo decisivo en el temor, por tanto, no es la actualidad, sino la potencialidad (δύναμις). Se trata de lo potencialmente dañoso en tanto que *manifiesta* un poder destructor. Esta es la razón, a mi juicio, de que Aristóteles haga alusión en este punto a los signos (σημεῖα). «Por eso —explica— son también temibles los signos de tales cosas» (Ret., 1382a 31). La razón está en que el signo adelanta la presencia de lo que en cuanto dañino amenaza. El signo aquí no es signo del objeto que amenaza, sino, más exactamente, de lo amenazante del objeto. Como dice el propio Aristóteles, en virtud del signo «parece cerca lo temible» (ἐγγύς γὰρ φαίνεται τὸ φοβερὸν) (1382a 31). Los signos nos ponen en sobreaviso. Aristóteles perfila de paso la figura del peligro en cuanto peligro al definirlo en sede retórica, o sea, para Heidegger, en el marco del convivir (*Miteinandersein*), como «la proximidad de lo temible» (τοῦτο γὰρ ἐστὶ κίνδυνος, φοβεροῦ πλησιασμός) (1382a 31).

## 5. El segundo respecto: «el tener miedo en cuanto tal»

El *segundo momento* que menciona Heidegger es «el tener miedo en cuanto tal» (das *Fürchten selbst*). Para que el miedo se haga presente se requiere de una calidad en cuya base se encuentra, como lo veía Aristóteles, la fantasía. Según se ha dicho, la fantasía se destaca aquí por su capacidad de provocar en nosotros una *creencia*, en la medida en que hace presente algo retardando y conteniendo su entrada en el presente.

<sup>8</sup> «Todo aquello que parece tener gran poder de destruir o de causar daño provocando así una gran pena» (τὰ τοιαῦτα φοβερὰ εἶναι ὅσα φαίνεται δύναμιν ἔχειν μεγάλην τοῦ φθεῖρειν ἢ βλάπτειν βλάβας εἰς λύπην μεγάλην συντεινούσας) (Ret., 1382a 28-30).

Recordemos que esta capacidad presentativa va en el caso del miedo necesariamente asociada al futuro (μέλλοντος) y esto resulta especialmente interesante para Heidegger aquí. Aristóteles identificaba este segundo momento, objeto de análisis por Heidegger, con la *disposición* del que teme o, en palabras del estagirita, ὡς δὲ διακείμενοι αὐτοὶ φοβοῦνται, «cómo se hallan aquellos que temen» (1382b 29). No sólo se trata de la disposición en general, sino del modo mismo que ella asume. Casi se estaría tentado a decir «en qué disposición afectiva» están los que temen, pues el verbo διακείμεναι, aquí en juego, no significa sólo hallarse en sentido fáctico locativo, sino ante todo hallarse instalado *disposicionalmente* en relación con alguien o algo (Lidell & Scott, 397). Claramente es este el sentido que tiene en los pasajes aristotélicos aquí aducidos. Pues bien, forma parte de la disposición del que teme ser asistido por una potencia que *lo abre* a lo amenazante. Como en la conformación del miedo se pone de nuevo el énfasis en la *creencia* por parte del posible sujeto pasivo del objeto dañoso que se presenta desde el futuro, Aristóteles puntualiza que «es forzoso que tengan miedo quienes creen que puede pasarles algo, y ante quienes pueden provocarlo, las cosas y momentos [en que pueden ocurrir]» (ἀνάγκη τοίνυν φοβεῖσθαι τοὺς οἰομένους τι παθεῖν, καὶ τοῦς ὑπὸ τούτων καὶ ταῦτα καὶ τότε) (Ret., 1382b 34-35). En la última parte de esta caracterización se hace referencia a los posibles agentes del daño que en su potencialidad destructiva producen el temor. En la primera parte, en cambio, se halla lo específico del elemento del temor que aquí entra en juego como disposición subjetiva. Si falta la creencia o si hay quienes no estiman que puede acaecerles el daño, no surge el miedo, aunque estén presentes la efectiva capacidad nociva del objeto y la amenazante ubicación del daño en el futuro inmediato. Esta ausencia de creencia puede deberse a una cuestión de carácter o de posición relativa. En el primer caso, están aquellos que piensan que no puede ocurrirles ningún mal, ya que no se teme lo que uno cree que no le va a pasar, ni tampoco hay temor respecto de quienes no se cree que causen daño, ni cuando no se piensa que va a ocurrir (Ret., 1382b 30-35). En este último caso, podría haber un desplazamiento del temor; algo puede ser temible, pero en este momento algo suspende momentáneamente la posible acción del objeto o de las personas productoras del daño. La condición suspensiva del miedo no ha tenido lugar, ... aún. En lo que toca a lo que he denominado posición relativa, tal es el caso de los que se encuentran en gran suerte, fortuna, felicidad, o situación ventajosa. Aristóteles habla de εὐτυχία, trátese de una fortuna real o ficticia, pues también hay quienes creen hallarse favorecidos, aunque no sea efectivamente así, pero en tal impostura no creen que pueda ocurrirles mal alguno y, por tanto, todo temor está alejado de ellos. Es probable, además, que se piense haber ya sufrido el mal, que de no ser así se temería (Ret., 1383a 1-5).

En este pasaje Aristóteles pone de relieve un rasgo que habría que poner entre los elementos nucleares que condicionan el miedo y que ha sido antes mencionado de paso, esto es, para sentir miedo es preciso tener aún esperanza de salvación respecto de lo angustiante (δεῖ τινὰ ἐλπίδα ὑπεῖναι σωτηρίας, περὶ οὗ ἀγωνιώσιν). Tomás de Aquino tendrá en cuenta que “las pasiones del alma reciben su especie del objeto. De allí que una pasión especial tiene un objeto especial” (Tomás de Aquino, *S.Th. I-II*, q. 41, art. 2, in c.). El temor es una de esas pasiones que precisamente “posee un objeto especial”, tal como ocurre también con la esperanza (*spes*). Mientras que el objeto de la esperanza es el bien futuro arduo, respecto del cual existe la posibilidad de alcanzarlo, el objeto del temor es el mal futuro difícil (*malum futurum difficile*). Y así como en la esperanza lo arduo no es el futuro sino el bien, así también, en el caso del miedo, la dificultad es atributo no del futuro sino del objeto futuro, modulado por la imposibilidad de resistirlo por parte del que lo padece, vale decir, por superación del poder de aquel que teme

(*S.Th. I-II*, q. 42, art. 4, in c.). Señal de que tiene que haber un grado de esperanza es que el miedo nos vuelve deliberativos (ὁ γὰρ φόβος βουλευτικούς ποιεῖ) (Ret., 1383b 7). Efectivamente, nadie se pone a deliberar si no hay posibilidad de esquivar la sobrevenida del mal o daño (καίτοι οὐδεὶς βουλεύεται περὶ τῶν ἀνελπίστων) (Ret., 1383b 7-8), y, por tanto, salvar así el temor. Se trata aquí de una *condición* que podríamos denominar *objetiva*, a diferencia de la marcada fuerza «subjetiva» que tiene la *disposición* del sujeto del temor con todas las ideaciones que puede hacerse en esos casos.

En «el *tener miedo* en cuanto tal» no se trata de la temibilidad que ha de exhibir lo causante del miedo. La pregunta se ha desplazado hacia el *ente* mismo que se siente amenazado, o sea, aquel que resulta afectado. A propósito de esta condición para que se de el miedo, Heidegger se expresa en términos de un «dejar-se afectar» (ST 165; SZ 141). Este dejarse afectar no es cuestión de voluntad; no se trata, en absoluto, de que uno quiera o no sentirse amenazado. No se trata tampoco de una afección concreta, sino de un momento de apertura radical que es expresión de esa condición ontológica que es el *estar-en-el-mundo afectivamente dispuesto* y del que recién entonces una precisa afección depende. Se trata, pues, de la *disposición afectiva* como aquella base fundamental por la que el ente medroso está irrevocablemente ex-puesto desde siempre y no de modo meramente fáctico. Puede que el que esté expuesto al miedo no esté ahora afectado por él, pero en caso de que lo esté de hecho, sólo podrá estarlo por esa su radical exposición en que estriba su existencia. Existir es exponer el ser, arriesgarlo todo «allí afuera» (porque se es tal), en este caso en el modo de la temibilidad. De allí que Heidegger un poco más abajo explique en qué respectos el tener-miedo-por ejecuta el acto de abrir, a saber, abre tanto «el ente intramundano en su carácter de amenazante» (ST 165; SZ 141) como «el estar-en en su estar amenazado» (ST 165; SZ 141). Son ambos momentos los que no deben pasarse aquí por alto y donde cada uno responde al *ante qué* del miedo y a el *tener miedo* mismo. De manera correspondiente, la calidad aperiente del miedo, que incluye a una lo que se teme y quien teme aquello por lo que se teme, no es la apertura que constata o verifica algo y que es propio del conocimiento, sino de la *circunspección (Umsicht)*. Es propio de la circunspección un ver afectivamente dispuesto, en este caso en la modalidad del temor. Como dice Heidegger, «la circunspección ve lo temible porque está en la disposición afectiva del miedo» (ST 165; SZ 141).

La cercanía, como lo evidenciaba Aristóteles mismo, es esencial en el sentir miedo. Por ello, que la amenaza se libere en el Dasein pende de una espacialidad no geométrica, no cuantitativa o de tipo metafísico categorial, sino de la *espacialidad existencial*, determinada en su raíz por la disposición afectiva. Recordemos que la espacialidad del Dasein es aquella espacialidad desalejante que, como tal, acerca existencialmente lo que se presenta intramundaneamente, aunque espacio temporalmente esté lejos. Sólo entonces lo amenazante está verdaderamente a distancia de mí, pero estando ya en mi distancia, se aproxima. Que la amenaza esté a distancia significa justo no que logro mantenerla a distancia —como si pudiera controlarla—, sino que ya ha entrado en el radio que yo creía dominar. La distancia a que se encuentra lo amenazante no es determinable categorialmente. Por ello lo que amenaza puede perjudicarme..., pero quizás no o... todavía no; esperemos que no.

## 6. El tercer respecto: «aquello por lo que el miedo teme»

Finalmente, el tercer momento, «aquello por lo que el miedo teme» (das *Worum* die Furcht fürchtet), no tiene en Aristóteles un correlato tan directo como los anteriores. Se

trata del Dasein mismo que siente miedo. En esa medida, este respecto está presente en la definición misma del miedo como cierto abatimiento o confusión del que teme, pero también lo está en la figura de la *disposición* del que teme ( $\pi\omicron\varsigma$  ἔχοντες o nuevamente  $\acute{\omega}\varsigma$  δὲ διακείμενοι αὐτοὶ φοβοῦνται) (Ret., 1382b 29), como quiera que ésta es el momento fundamental del Dasein que se patentiza con el miedo.

El miedo no es un ente, no al menos si en la palabra «ente» ponemos el énfasis en el algo que es y no en el estar-siendo de ese algo, según la distinción entre una significación nominal y verbal del participio *ón*, *ens* o ente. Pero como a Heidegger le importa destacar el fenómeno mismo, su lectura vuelve al miedo ejecutor de su propia acción en la expresión «aquello por lo que el miedo teme» (ST, 165; SZ, 141). El temor del miedo es la identificación del momento en cuya virtud quien teme, el Dasein, puede temer. Es el Dasein quien teme y lo sufre no como una mera potencia pasiva. Lo que se juega es la aperturidad de la entrega a sí mismo, una entrega que en el tener miedo puede incluir a los que co-existen con él, o sea, aquellos cuyo modo de ser, al igual que el de él, estriba en un *importarles* su ser, y esto en el doble sentido de un no poder esquivar la necesidad de hacerse cargo de su ser, porque quierase o no, se lo porta, y, luego, en el sentido de que ese ser que es el mío no es ni puede serme indiferente. El miedo es aquí el manifestante de la exposición radical a la que el Dasein, y con él los otros, se hallan en la existencia, justamente porque ésta se encuentra siempre más allá de un punto que lo clausurara protectoramente a toda situación expositiva y porque esa existencia es compartida. Recordamos que Dasein es también un *Mitsein* y un *Mitdasein*, vale decir, existencia es, a una, coestar y coexistencia (ST 139; SZ 114).

Hay diversos fenómenos que modulan al miedo. El susto describe la irrupción brusca de lo amenazante; el pavor manifiesta la calidad en que el miedo se hace presente cuando se trata de algo «absolutamente desconocido» (ST 166; SZ 142). El espanto, finalmente, resulta de la composición de lo pavoroso y de lo repentino, este último rasgo como constitutivo del susto, ya aludido. Estos diversos fenómenos expuestos por Heidegger, pero, en un plano distinto, también la timidez, la temerosidad, la ansiedad, el estupor, muestran una cuestión de fondo, esto es, el carácter estructural que el miedo lleva consigo. Heidegger expresa esto diciendo que «el Dasein, en cuanto estar-en-el-mundo, es ‘miedoso’» (ST 166; SZ 142). Esta afirmación no constituye un enunciado circunstancial que describa un comportamiento concreto del Dasein, a diferencia, p., ej., de su eventual contrario, la valentía, sino que es expresión precisamente del carácter estructural que asiste al mismo y en el que se trasluce —operativamente, por así decirlo— la forma de aperturidad de la disposición afectiva. Por eso Heidegger deja en claro que esa «‘medrosidad’ no debe ser entendida ónticamente como una predisposición fáctica ‘particular’, sino como una posibilidad existencial de la esencial disposición efectiva del Dasein en general [...]» (ST 166; SZ 142).

## Consideraciones finales

Como se ha visto, el fenómeno del miedo cumple un papel directo en la determinación de los rasgos propios de la disposición afectiva. Pero sus frutos no acaban allí, sino que los aspectos o respectos formales que se utilizan para referirse al miedo tomados de Aristóteles vuelven a aparecer, aunque de una manera más tenue, esta vez en la determinación de la angustia (disposición afectiva fundamental). En ello no se puede aquí entrar. Cumpló con indicar simplemente que con los *tres respectos* mencionados sale a luz la estructura de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) en cuanto

tal. Cabe preguntarse si hay algo así como disposición afectiva en Aristóteles. Quizás no aparezca al modo en que lo hace en Heidegger, puesto que ella es una modalidad de apertura del ahí del Dasein, pero sí que Aristóteles tiene presente el fenómeno, no elevado por él a calidad estructural. No por nada indica que en el miedo hay que atender a cómo se hallan o «en qué disposición están los que temen» (ὡς δὲ διακείμενοι αὐτοὶ φοβοῦνται) (Ret., 1382b 29). Pero hay otro aspecto importante y es que Aristóteles trata en *Retórica* los estados de ánimo porque son éstos lo que el *rhétor* debe conocer para tocar el ánimo de alguien. «Apelando a ellos y desde ellos —dice Heidegger— es como habla el orador» (ST 163; SZ 138-139). Se trata, además, de un momento del convivir, que en esa dirección retórica Heidegger trata más detenidamente en GA 18 que en ST.

El análisis del miedo hecho por Aristóteles permite vislumbrar los tres caracteres ontológicos de la disposición afectiva que nombrará Heidegger, que son: (1) abrir inmediata y regularmente en la forma de la aversión esquivadora (*abweichender Abkehr*) (ST 160; SZ 136); determinar a la disposición afectiva como (2) *apertura cooriginaria* del mundo, la coexistencia y la existencia (ST 161; SZ 137). Finalmente, el miedo ayuda a verificar hermenéutico fenomenológicamente que (3) la *consignación* del Dasein al mundo es al mismo tiempo apertura esencial del mundo, de modo que esa conexión es condición para que seamos afectados por lo que comparece intramundamente (ST 162; SZ 137-138). Con esto no se quiere decir que Aristóteles ya haya sacado a luz explícitamente el fenómeno. Eso es mérito de Heidegger; lo que se quiere indicar es que el análisis aristotélico ha sido coadyuvante en esa tarea, pero de modo muy relevante. Por eso se ha dicho que se trata de un vislumbramiento o, expresado en ciertos giros a los que el propio Heidegger recurre, se trata de haber avanzado un trecho del camino en el descubrimiento del fenómeno, sus supuestos e implicaciones.

El modelo heideggeriano, apoyado en lo puesto al descubierto por Aristóteles, permite comprender mejor cuál es nuestra actitud y nuestro comportamiento respecto del virus del Covid-19. La diferencia respecto de otros virus y otras enfermedades es que ha puesto en jaque la totalidad de nuestro existir, incluyendo en esa totalidad la modalidad de ejecución cotidiana de nuestra vida. En esa trama fenoménica nuestro temor no se desata sólo por la amenaza del sufrimiento que la enfermedad pueda traer, sea por ella misma o por sus secuelas. Creo que el centro de la cuestión está en que el fenómeno de la enfermedad logra hasta cierto punto “sacudir” al Dasein, pero ese sacudimiento vuelve a atenuarse cuando llega la esperanza de la vacuna, que aleja existencialmente la amenaza, en este caso de la enfermedad y sus consecuencias, personales y colectivas. Ya que hay un padecimiento general, la enfermedad logra hacer presente con mayor fuerza y eficacia la muerte misma. En este sentido, no se trata de una enfermedad más. El Sars Covid-19 hace que el fenómeno de la muerte aparezca no ya como un punto lejano en el horizonte, sino que lo acerca incluso hasta para los más jóvenes, afectando en ocasiones principalmente a ellos, como se ha verificado en algunos momentos de la pandemia. Que la juventud se vea afectada es un asunto que no escapaba al mismo Aristóteles. Aunque el estagirita trataba de poner de relieve la intensidad de una figura retórica como la metáfora, recuerda que Pericles habría dicho que la desaparición de la juventud en la guerra equivaldría a quitar la primavera del calendario (Ret., 1411a 2-4). La metáfora quiere expresar el sino trágico al que abriría la posibilidad de arrebatar no sólo del calendario, sino del curso real de las estaciones, una de las épocas más bellas del año, la más juvenil de éste. Con Heidegger ahora es posible conectar esa figura traslaticia del lenguaje a un momento (la juventud) en que todo está por florecer, vale decir, en que se muestran

fenoménicamente perfiladas las más puras y abiertas posibilidades de la existencia. Pero quedémonos con estas otras palabras de Aristóteles en que nuevamente se pone en conexión esperanza, porvenir y juventud: «la esperanza es del futuro [...], y para los jóvenes el futuro es mucho» (1389a 23), pero igualmente: «cuanto de bueno se reparte entre la juventud y la vejez lo poseen los que están en la madurez» (1390b 6-7)<sup>9</sup>.

En una perspectiva más amplia, la deuda de Heidegger con Aristóteles, así como el tamaño de la misma, se explican aún mejor si se tiene en cuenta que el texto del primero se superpone al del segundo. “La imagen —dice Figal— que Heidegger dibuja se presenta en la medida en que el cuestionamiento de su fenomenología de la vida pone una suerte de plantilla (*Schablone*) sobre los textos aristotélicos y los redibuja mediante las líneas previamente dadas” (Figal 2007, 62). Figal formula este juicio refiriéndose a la lección de 1924 (GA 18). Pero el dibujo por encima de la plantilla se ha tornado mucho más definido, desvaneciéndose el detalle en el §30 de ST.

En ST Heidegger ha superado las cortapisas a las que él mismo se sometía hasta 1920. En efecto, mientras que en la lección de 1919/1920 todavía entendía que (no Aristóteles, sino) la tradición aristotélica representaba todo aquello de lo que la fenomenología tenía que sacudirse de raíz, en la lección de 1924, íntimamente relacionada en ámbitos específicos con el §30 de ST, ya no muestra tales reservas. Por el contrario, se lee allí una frase, que, entretanto, se ha hecho famosa: “El que tengamos la ‘Retórica’ aristotélica es mejor que si tuviésemos una filosofía del lenguaje” (GA 18, 117). Y esto vale no sólo de las investigaciones en torno al *lógos*, sino que vale también de los temples de ánimo o *páthe*, tal como son analíticamente puestos al descubierto por Aristóteles. Aún hoy podría sorprender que Heidegger deba tanto a la tradición filosófica, teniendo en cuenta la no pocas veces mal entendida consigna de la destrucción y si se sigue leyendo ST como una Atenea que ha surgido completamente armada de la cabeza de Zeus. Pero al menos en lo que toca a la exposición del fenómeno del miedo, el Hefesto es allí Aristóteles.

Los desarrollos contenidos en la lección de 1924 respondían a la decisión ya tomada en 1922 de avanzar en la dirección de la publicación de un libro en torno a Aristóteles. En el texto puede observarse el abordaje de conceptos filosóficos claves de la filosofía de Aristóteles en general. Entre ellos se encuentran también conceptos fundamentales —precisamente *Grundbegriffe*— de la *Retórica* de Aristóteles. Heidegger ve allí rasgos hermenéuticos fundamentales que al ser apropiados cooperan al desarrollo de la propia fenomenología hermenéutica. Así se extiende, además, el valor del trabajo aristotélico, pues éste ya no permanece únicamente en el terreno de lo retórico en el sentido usual que se le da a la misma; bien puede ser parte de una hermenéutica de la facticidad, la primera en su tipo. Por otra parte, el “objeto” sobre el que recae esa hermenéutica es aquel modo de ser que Heidegger llama “cotidianidad”, pero no la cotidianidad de una existencia aislada, sino traspasada de comunidad y comunicación entre aquellos que por su radical apertura ontológica participan del convivir.

<sup>9</sup> Queda aquí sin abordar la cuestión de la temporeidad que asiste al fenómeno del miedo. Su abordaje exige un tratamiento aparte. Habría que hacer primero una reconstrucción interpretativa de los éxtasis tempóreos. Esperamos hacernos cargo de ello en otro trabajo.

## Referencias

- AQUINO, Tomás de (1985). *Summa Theologiae*. Prima Secundae. Cura fratrum eiusdem Ordinis. Quarta editio. Madrid: BAC.
- ARISTÓTELES (1985). *Retórica*. Edición texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por Antonio Tovar. Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- ARISTÓTELES (1990). *Retórica*. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (1994). *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- ARISTÓTELES (2015). *Acerca del alma*. Traducción, notas, prólogo e introducción: Marcelo D. Boeri. Buenos Aires: Colihue.
- FIGAL, Günter (2007). “Heidegger als Aristoteliker”, en *Heidegger und Aristoteles. Heidegger Jahrbuch 3*. Freiburg: Karl Alber.
- HEIDEGGER, Martin (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- HEIDEGGER, Martin (1997). *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- HEIDEGGER, Martin (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, Martin, GA 18, *Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Hrsg. v. Mark Michalski. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002.
- HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Hrsg. v. Petra Jaeger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994.
- NEUMANN, Hardy (2007). “Tiempo e Historia en Heidegger”, en: *II Jornadas Internacionales de Teoría y Filosofía de la Historia. Historia: Entre el pesimismo y la esperanza*. Viña del Mar: Altazor.
- RUBIO, Roberto (2015). “Afectividad y significaciones en la analítica del Dasein”, en *Studia Heideggeriana*. Vol. IV.
- VIGO, Alejandro (2015). “Afectividad, comprensión y lenguaje”, en *Studia Heideggeriana*. Vol. IV.

## A pandemia Covid e o esquecimento da respiração. Uma aproximação hermenêutico-fenomenológica

### The Covid Pandemics and the Forgetting of Breathing. A Hermeneutic Phenomenological Approach

EDGAR LYRA

(Pontifícia Universidad Católica de Rio de Janeiro)

**Resumo:** A gestão da Covid no Brasil está entre as piores do mundo, com número de óbitos inaceitavelmente alto. É inclusive estranho que esses resultados não tenham sido capazes de disparar entre os brasileiros nenhuma mobilização social mais decisiva. Não obstante o reconhecimento da importância do debate mais estritamente político, o objetivo deste artigo é ensaiar uma reflexão fenomenológica sobre a respiração, tendo Heidegger como referência principal. A Covid é afinal uma doença respiratória, que nos convida – ou deveria convidar – a pensar sobre a *respiração* sob perspectivas históricas, ontológicas e existenciais. São dois os temas a discutir: nossa empobrecida relação com o respirar, e a dificuldade de encontrar, mesmo diante de mais de 600 mil mortes direta ou indiretamente causadas no Brasil por asfixia – e mais de 5 milhões no mundo –, caminho para discutir o assunto com mais profundidade.

**Palavras chave:** pandemia, respiração, fenomenologia, Heidegger, Brasil

**Abstract:** Covid's management in Brazil is among the worst globally, with an unacceptably high number of deaths. It is even strange that these results could not trigger any more important social mobilization among Brazilians. Even recognizing the importance of the more strictly political debate, this article aims to rehearse a phenomenological reflection on breathing, with Heidegger as the primary reference. After all, Covid is a respiratory disease, which invites us – or should do it – to think about *breathing* from historical, ontological, and existential perspectives. There are two themes to be discussed: our impoverished relationship with breathing and the difficulty to find, even in the face of more than 600 thousand deaths directly or indirectly caused by asphyxia in Brazil – and over five million worldwide – a way to discuss the subject in greater depth.

**Key-words:** pandemic, breathing, phenomenology, Heidegger, Brazil

#### 1. O contexto brasileiro como ponto de partida<sup>1</sup>

A primeira morte por Covid-19 no Brasil ocorreu no dia 12 de março de 2020. Mais de 620.000 pessoas morreram desde então pelas estatísticas oficiais<sup>2</sup>. O país é o segundo em número total de óbitos, apenas atrás dos EUA, contabilizando em 2021 a maior média diária de mortes. A gestão brasileira da pandemia se conta entre as piores

<sup>1</sup> Este artigo teve uma versão inicial de duas páginas publicada em inglês no *Keanean Journal of Arts* (2020), com o título de "Covid pandemic in Brazil and the world: an approach through breathing". Foi apresentando em forma já próxima da atual no XXVI Colóquio Heidegger (2021).

<sup>2</sup> World Health Organization (2022, janeiro 9) e Worldometer Coronavirus (2022, janeiro 9).

do mundo e continuará muito provavelmente a ser estudada no futuro, como exemplo negativo de gestão. Marcada pela desinformação intencional e pela recusa renitente às recomendações dos órgãos internacionais, o desatino governamental produziu, além da quantidade enorme de lutos evitáveis, terríveis resultados econômicos, sociais, étnicos e ambientais. Será importante pensar por que e como os brasileiros enveredaram por senda de tal modo insólita, alternativamente, por que essa situação não foi capaz de disparar nenhuma mobilização social mais decisiva.

É verdade que, no plano acadêmico-intelectual, textos de filósofos como Giorgio Agamben, Slavoj Žižek, Franco Berardi, Judith Butler, Byung-Chul Han e Paul Preciado circularam muito prontamente no Brasil<sup>3</sup>. Muitos eram francamente pessimistas. Outros flertavam com uma espécie de ponto de inflexão na história do tecnocapitalismo<sup>4</sup>. Também pesquisadores brasileiros como André Duarte, Vladimir Safatle, Eduardo Jardim, Pedro Duarte, Márcia Cavalcante, Maria Cristina Franco Ferraz e Tito Palmeiro escreveram bons artigos e livros sobre o assunto<sup>5</sup>.

Fato igualmente notório é que parte da grande mídia brasileira fez e ainda faz forte e diária carga contra a resistência governamental às recomendações do *main stream* científico<sup>6</sup>. Mas, mesmo reconhecendo a importância das reflexões mais estritamente políticas, bem como da postura cientificamente alinhada da grande mídia, cuida-se aqui de evidenciar que até agora não circulou no Brasil nenhuma reflexão mais importante sobre a respiração em si mesma, nem de extração local, nem importada de outros centros assolados pela pandemia.

É no mínimo curioso, visto que a Covid-19 é principalmente uma doença respiratória, e que milhões de pessoas mundo afora morreram de falta de ar<sup>7</sup>, que o tema da respiração permaneça sub-explorado. Até onde foi a pesquisa, entre os mais renomados intelectuais apenas Achille Mbembe endereçou o problema mais diretamente no seu ensaio «Le droit universel à la respiration»<sup>8</sup>. Há na área médica, é verdade, um website mantido pela Durham University e pela University of Bristol, intitulado *The Life of Breath* (2015-2020). É devotado a tirar a respiração da sua invisibilidade e promove práticas

<sup>3</sup> Esses são todos exemplos de autores que escreveram e publicaram textos sobre o assunto muito prontamente. Foram reunidos e republicados na Espanha, por Amadeo, Pablo: *Sopa de Wuhan*, março de 2020.

<sup>4</sup> Os textos primeiramente publicados por Agamben e Žižek ilustram essa diversidade de perspectivas. Podem ser lidos em inglês, respectivamente, em Agamben, Giorgio (2020): “The invention of an epidemic”; e Žižek, Slavoj (2020): “Coronavirus is ‘Kill Bill’-esque blow to capitalism and could lead to reinvention of communism”.

<sup>5</sup> Duarte, André (2020): *A pandemia e o pandemônio*; Duarte, Pedro (2020): *A pandemia e o exílio do mundo*; Safatle, Vladimir (2020): “Bolsonaro se acha capaz de esconder os corpos”; Idem (2020): “O Brasil e sua engenharia da diferença”; Jardim, Eduardo (2020): “Crônicas sobre a Covid-19”; Cavalcanti, Márcia (2020): Pensar em tempos de pandemia; Franco Ferraz, Cristina (2020): “Pandemia pensante – notas sobre o que estamos nos tornando”; and Palmeiro, Tito (2020): “Chorar nosso mortos”.

<sup>6</sup> Os três maiores jornais do país – *O Globo*, *Folha de São Paulo* e *Estadão* – além da maior rede de televisão – a *Rede Globo* – assim têm se posicionado.

<sup>7</sup> O entendimento de que os sintomas respiratórios são prevalentes, mas não exclusivos na sintomatologia da Covid 19, foi compartilhada desde cedo pelos médicos, como se pode depreender da entrevista de Lotufo, Paulo, para a BBC News Brasil (2020, maio 15). Essa percepção foi mais tarde reforçada por estudo que evidencia os aspectos vasculares da doença: ver Manor U., Yuan Z.-Y., Shyy J.Y.-J. et al., publicado na *Circulation Research*, April 2021. Fato é que, nem a multiplicidade de sintomas, nem a recente revisão da etiologia primária da doença alteram os aspectos fenomenológicos que este artigo se esforça por evidenciar.

<sup>8</sup> Embora Mbembe foque principalmente no «brutalismo» capitalista, há no seu texto vários pontos de afinidade como nossa aproximação.

muito caras a este artigo. Um de seus posts, datado de 7 de abril de 2020 e assinado por Sarah McLusky, tem como título a pergunta: «A pandemic of breathlessness?» Nele se lê: «Embora a falência respiratória seja central no diagnóstico da Covid e um signo da progressão da doença, mesmo sendo um sintoma pervasivo de uma doença severa, isso ainda não é claramente visível na mídia»<sup>9</sup>.

É claro, pode ser que em tempo próximo essas e outras considerações mais filosóficas e interdisciplinares sobre a respiração ganhem força, ou mesmo que algo já esteja sendo feito e tenha escapado a esta prospecção. Será ótimo se assim for, não importando por quais vias e autorias.

De todo modo, a motivação deste artigo melhor se delinea ao juntar essa descrição contextual ao entendimento da pandemia de Covid como algo que transcende o espectro da saúde pública, inclusive seus efeitos político-econômicos, convidando a uma discussão mais ampla e corajosa sobre nosso modo hegemônico de vida. Ao mesmo tempo central e recalcada neste cenário, a questão da respiração pode abrir interrogações importantes sobre o mundo no qual vivemos e do qual deveríamos cuidar, sendo essa a aposta que orienta os passos seguintes em direção a uma fenomenologia da respiração.

## 2. Recortes necessários

O primeiro e mais corriqueiro sentido da palavra respiração é sem dúvida oriundo do nosso próprio respirar. Todos temos familiaridade com a respiração e sabemos o que significa respirar, assim como sabemos o que significa *tempo* até que nos peçam explicações.<sup>10</sup> As tentativas de definição da respiração resvalam, via de regra, para o âmbito científico. Mas esse caminho não só se desvia das questões existenciais aqui carentes de atenção, como engendra problemas que pouco préstimo têm para a compreensão cotidiana do respirar. A acepção de «troca de gases relacionada à sustentação de processos vitais» remete à dimensão celular e às respirações anaeróbicas, tendo a meio caminho as respirações traqueais, branquiais e cutâneas, ou seja, distanciando-se visivelmente do entendimento ordinário.

Numa outra direção, a compreensão corrente da respiração associa-se a boa parte dos atuais e prementes problemas. Tem a ver com nossas relações com o meio ambiente, com a conservação ou destruição das florestas do planeta e por aí com a poluição atmosférica. Tem a ver com as máscaras que ainda estamos instados a usar e com as máquinas respiratórias demandas por aqueles severamente infectados com o coronavírus. Historicamente falando, pode-se evocar a qualidade do ar nos porões dos navios negreiros, o uso do Zyklon B na Segunda Grande Guerra e, mais recentemente, o paradigmático assassinato de George Floyd nos EUA. De tempos em tempos, vivenciamos estrangulamentos econômicos. O próprio passo das nossas vidas está ligado à respiração. Falamos de asfixia em sentido psicológico, e mesmo físico, quando experimentamos ansiedade severa, e isso parece estar se tornando cada vez mais frequente numa era tecnológica em progressiva aceleração. Nesse sentido alargado, a respiração tem a ver com pulso, ritmo e tempo, com a relação com os outros humanos e não humanos, se configurando como medida, figurada que seja, para todo o vir a ser.

<sup>9</sup> Tradução minha de: “Although breathlessness is central to the diagnosis of Covid-19, and also a sign of disease progression, it is still not highly visible in the media, despite being a pervasive symptom of severe disease”. O financiamento da pesquisa que originou o site, que tem entre os seus idealizadores a filósofa Havi Carel, terminou curiosamente em meados de 2020.

<sup>10</sup> Ver Agostinho (1973). *Confissões*, Livro XI, cap. 14.

Por tudo isso, a presente pandemia de Covid-19 teria potencial para significar não apenas uma ameaça sanitária a ser eficientemente combatida, mas uma inusitada chance de mitigação do nosso presente alheamento da respiração e, por aí, a saber com que reverberações e em que tempo, de abertura de outras seminais questões e conversas sobre nossas existências.

A fenomenologia, por sua vez, caminho teórico escolhido para explorar esse potencial, é uma corrente filosófica ao mesmo tempo muito conhecida e de contornos a precisar. Remete originalmente a Edmund Husserl (1859-1938) e, a partir dele, a Martin Heidegger (1889-1976), a Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), Eugen Fink (1905-1975), Hannah Arendt (1906-1975) e Jean-Paul Sartre (1905-1980), entre muitos outros pensadores importantes, mortos e vivos. As apropriações do projeto inicial husserliano são de fato muitas e bastante matizadas. Aqui seguimos pela vereda heideggeriana e sua inflexão hermenêutica, não obstante as muitas críticas à restrita atenção dada ao corpo e à respiração propriamente dita em sua obra, mesmo objeções pontuais como a expressa no título do livro de Luce Irigaray: *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*.<sup>11</sup>

As razões para a escolha, espera-se que se façam claras ao longo do texto, ainda que, dado seu escopo e propósitos mais imediatos, ele se sirva de linguagem tão corrente quanto possível e mantenha implícitas as questões mais estruturais, bem como as tensões e transformações internas da obra do autor. É Heidegger, em todo caso, quem afirma em balanço de 1963: «Mas a fenomenologia, naquilo que lhe é mais próprio, não é de todo uma tendência. Ela se transforma ao longo do tempo e só assim permanece uma possibilidade do pensar capaz de corresponder ao apelo daquilo que precisa ser pensado» (GA 24, p. 101)<sup>12</sup>. A fenomenologia hermenêutica que inspira este texto se pretende, em suma, caminho para pensar algo que hoje pede prementemente para ser pensado, no caso nossa respiração num mundo cada vez mais ubiquamente tecnológico e ora atravessado por uma pandemia viral.

Ainda, na medida em que a preocupação de fundo é fazer aparecerem sob outra luz — ensejando transformações — as relações hegemônicas com o mundo no qual vivemos e do qual deveríamos cuidar, há que se perguntar por que a respiração seria mais relevante que outras relações corporais nossas com o ambiente circundante, como a visão, a audição, o gosto, o tato, o olfato, nossa motilidade e capacidade de reprodução, diferenciadamente vivenciada pelas mulheres. É decerto possível e promissor explorar cada uma dessas formas de relação com o mundo. A visão, como Merleau-Ponty ressaltou em *L'oeil and l'esprit*<sup>13</sup>, é um enigma capaz de suscitar inesgotáveis reflexões. A audição nos oferece experiência singular e multidimensional do mundo circundante, e o tato tem a ver com nossa inteira experiência corpórea e suas formidáveis plasticidades. São muitas as linhas de investigação já abertas por fenomenólogos: por exemplo por Hannah Arendt, com sua fenomenologia da *vita activa*. Mas, não fosse suficiente o gatilho da pandemia, a respiração tem algumas características ímpares, sobretudo no que nos oferece em seu acontecer ocasião de redescobrir e estranhar várias das outras relações elencadas. Tome-se como exemplo a experiência tátil do ar que entra pelo nariz, passa pela traqueia e, em cumplicidade com o diafragma, enche nossos elásticos pulmões.

<sup>11</sup> Irigaray, Luce. Paris, Minuit, 1983.

<sup>12</sup> Tradução minha de: “Allein die Phänomenologie ist in ihrem Eigensten keine Richtung. Sie ist die zu Zeiten sich wandelnde und nur dadurch bleibende Möglichkeit des Denkens, dem Anspruch des zu Denkenden zu entsprechen”.

<sup>13</sup> Merleau-Ponty (1964), *L'oeil et l'esprit*, p. 26 et seq.

Uma segunda demarcação necessária, além da fronteira com os outros sentidos e relações corporais com o mundo, concerne a culturas orientais como as da Índia e da China, que colocam o alento no centro mesmo da sua espiritualidade, não sendo todavia por ora claro como essa centralidade se replica no dia a dia das suas populações e quão decisiva possa ter sido ou estar sendo durante a pandemia. Com a mesma ressalva, também os gregos antigos dedicaram atenção diferenciada ao *pneuma*<sup>14</sup>. O problema é que não é fácil resgatar esses interesses tradicionais das caricaturas — idealizadas ou depreciadas — que no Ocidente contemporâneo fazemos das sabedorias antigas. A alternativa aqui é em todo caso descrever a respiração a partir da forma como se mostra em certa banalidade cotidiana, ora perturbada pela pandemia. A anormalidade epidemiológica pode, com sorte, nos ajudar a dirigir olhares para nossos hábitos respiratórios, inclusive de modo a viabilizar diálogos futuros com outras tradições.

Um último elenco de demarcações se refere aos estudos filosóficos hoje existentes sobre a respiração. Além da já citada página mantida pelas Universidades de Bristol e Durham, o filósofo esloveno Lenart Skof e o finlandês Petri Berndtson publicaram em 2018 o livro *Atmospheres of Breathing*, coletânea de 17 ensaios em torno do que seria o advento de uma «filosofia respiratória». O livro tem tom de manifesto, com o Nobel de literatura Elias Canetti sendo evocado para dizer que: «Não é suficiente pensar, é preciso respirar. Perigosos são os pensadores que não respiram suficientemente».<sup>15</sup> Descartes seria o paradigma desse déficit respiratório. A coletânea é em todo caso diversificada, com muitas referências à fenomenologia e a Heidegger em particular, além de vários ensaios dedicados às *philosophical traditions of breathing*<sup>16</sup>. Desse conjunto de autores há muito provavelmente de emergir literatura sintonizada com a pandemia.

Finalmente digno de menção é o livro *Luftbeben*, de Peter Sloterdijk, de 2002, no que constrói uma história do século passado que teria início em 1915, com o uso pelos alemães de armas químicas gasosas contra os franceses. Teríamos então nos dado conta da atmosfera que nos cerca de uma forma nova e sinistra. Um dos autores da coletânea há pouco mencionada, o holandês Marijn Nieywenhuis, chega inclusive a enfatizar a necessidade de elaboração de uma história da respiração e da atmosfera, para além da tese de Sloterdijk<sup>17</sup>.

### 3. Da respiração cotidiana ao macro e ao microcosmos

Todas essas demarcações feitas, cabe voltar ao respirar cotidiano. Seu primeiro rosto é o rosto físico, biológico, individual, com que lidamos desde o nascimento. O ar entra e sai dos nossos pulmões e assim nos mantém vivos. É algo tão natural e familiar que nos passa despercebido. Mesmo que sua frequência e profundidade variem de situação para situação, usualmente não nos damos conta da nossa respiração.

Quais são, enfim, as circunstâncias em que essa familiaridade se quebra, fazendo com que prestemos atenção ao nosso respirar? Isso se dá, por exemplo, ao ficarmos

<sup>14</sup> Um primeira menção ao *pneuma* pode ser encontrada em Anaximenes, frag. 2 (DK 13 B2). A noção foi especialmente cara aos estoicos.

<sup>15</sup> Skof & Berndtson (2018), p. X.

<sup>16</sup> Idem, p. IX.

<sup>17</sup> “The Politics of Breathing: knowledge on air and respiration”, in Skof & Berndtson (2018), p. 208. Ver ainda Sloterdijk, Peter (2020). “O regresso à frivolidade não vai ser fácil”. O autor não fala todavia de “respiração” nessa entrevista sobre a pandemia. A atmosfera que tem sua atenção é a “atmosfera de frivolidade” que sustenta o atual consumismo, junto com o conceito de “imunidade”.

deficientes de oxigênio em função de práticas esportivas ou outros esforços intensos, quando temos, por alguma razão, que controlar nosso ritmo respiratório, como os mergulhadores ou as mães durante os partos naturais. O fumo e experiência de climas muito frios ou muito quentes podem também nos colocar em contato com o nosso respirar, quanto mais não seja por via tátil. No caso da Covid-19, por se tratar de «uma síndrome respiratória severa aguda» (*severe acute respiratory syndrome – SARS*), acontece das pessoas só se darem real conta de que respiram já em situação de desconforto ou sofrimento, mesmo às vésperas de ficarem inconscientes. Uma vez recuperadas, seria de se esperar que a memória do sofrimento fizesse nascer um novo apreço pelo respirar. A princípio, também aqueles não severamente infectados pelo vírus poderiam, diante da tragédia dos seus entes queridos, descobrir a dádiva do respirar. Em qualquer desses casos, seria necessário procurar por uma atenção mais persistente ao fenômeno, que não fosse simplesmente instrumental e que, com *alguma sorte*, pudesse migrar do plano ôntico ao ontológico, mais precisamente, se virar em compreensão do aberto no qual já sempre estamos lançados e em cuja atmosférica plasticidade existimos.

Como seja, é a esta altura impossível não falar da *meditação*, que em algumas de suas formas se configura como experiência focal do respirar em suas dimensões mais profundas e gratuitas<sup>18</sup>. São muitas as técnicas de meditação espalhadas pelas diversas culturas e tempos. Mais usualmente relacionada a formas de vida místicas ou religiosas, a prática da meditação é hoje estimada também no mundo capitalista pelas suas vantagens competitivas, isto é, por sua capacidade de nos fazer mais equilibrados e criativos, consequentemente mais produtivos. Mas, não é aqui o caso de cotejar técnicas de meditação, místicas ou instrumentais, mesmo porque seria necessário perguntar conjuntamente por que até hoje essas práticas não foram mais disseminada e seriamente adotadas nas culturas que as originaram ou as abrigam. Não custa insistir, a questão aqui central é se a pandemia pode favorecer algum crescimento da atenção à importância da respiração, inclusive pela via da meditação, a ponto de fomentar novas relações com o mundo — a discutir em que escala e tempo<sup>19</sup>.

Inspiração-expiração, interior-exterior, compressão-expansão, corpo-ambiente, identidade-alteridade, todos essas dimensões e movimentos estão proximamente relacionados com a respiração no sentido amplo já evocado. Seu ritmo pode ser determinado tanto naturalmente, como acontece quando dormimos, como pode ser intencionalmente alterado, como acontece quando fazemos hiperpnéia ou inspiramos mais profundamente em busca de identificação de um odor. A respiração é nesse sentido bem diferente das outras funções fisiológicas, como a circulação sanguínea ou o sistema renal.

Fenômeno regular e natural, tomamos a respiração por garantida. Como os óculos que usamos em nossos rostos, ela é o que há de mais próximo e mais distante<sup>20</sup>. *Percebê-la* como fenômeno demanda firme decisão: é preciso ao mesmo tempo deixá-la

<sup>18</sup> Uma das fontes não bibliográficas deste artigo é a experiência de “técnicas de meditação” aprendidas nos anos 1990 do indiano Prem Pal Singh Rawat. Ver Prem Rawat, in Wikipedia; e The Prem Rawat Foundation.

<sup>19</sup> Além do livro organizado por Skof & Berndtson, é importante indicar aqui o número especial da revista *Body & Society*, intitulado “Interdisciplinary perspectives on breath, body and the world”, que, apesar de ter sido publicado em junho de 2020, ainda não menciona a pandemia. A publicação está relacionada ao website *Life of Breath*, já referido. Ver, por exemplo, MacNaughton, Jane. “Making breath visible – reflections on relations between bodies, breath and world in the critical medical humanities”, que enfatiza fortemente a invisibilidade do respirar; e Ingold, Tim. “On breath and breathing – a concluding comment”.

<sup>20</sup> Ver Heidegger, GA 2, §23: A espacialidade do ser-no-mundo.

acontecer e plenamente senti-la, contemplá-la. Requer coragem deixar ser o respirar em sua pura espontaneidade. Quem, ou o quê, nos mantém respirando? O corpo? Uma natureza externa, transcendente ao corpo? O grande cosmos? Nossas divindades? Por quanto tempo? Com que garantias?

Fato é que outras interrogações não usuais se seguem da abertura à gratuidade do alento vital. Quantas coisas precisam acontecer para que permaneçamos respirando? Consideremos, por exemplo, o movimento da terra em torno do seu eixo e a distância que guarda do sol. Assim como a composição da nossa atmosfera, a temperatura de que necessitamos para sobreviver depende desse compasso e equilíbrio. Físicos e astrônomos discutem as relações do nosso sistema planetário com o cosmos que o circunda e precisa observar sua rotina, para que nossa biosfera se mantenha estável. Alguns chegam a sustentar que o universo pulsa, expandindo-se e contraindo-se num lapso temporal inimaginavelmente lento. Descendo abruptamente à «Gaia», não é menos complexo o equilíbrio hoje ameaçado na era que os ambientalistas chamam hesitantemente de «Antropoceno»<sup>21</sup>.

O assombro frente à imensidão cósmica, celeste ou terrena, é de fato muito antigo. Apesar de termos acrescentado muitos novos fenômenos ao céu sobre nossas cabeças e ao ambiente terreno à nossa volta, nunca aprendemos a lidar com o espanto posto pelos gregos na origem da filosofia. Foram muitos os meandros e extravijs experimentados desde então. Pegando carona na terceira crítica kantiana, surge a questão da «cultura de longe mais vasta» (Kant, KU, 110) capaz de sustentar a contemplação das forças e imensidões inimagináveis, em sua *sublime* gratuidade e com o devido *respeito*. Nenhum fenômeno, por mais formidável que seja, sobretudo nenhuma sensibilidade coletivas, têm proporcionado esteio a assombros mais genuínos e duradouros. Nossa cultura é em vez disso impressionantemente assertiva e opiniática, com pouquíssimo espaço para suspensões interrogativas mais duradouras.

E quanto à respiração? O ar que inspiramos precisa de composição adequada à absorção pelos nossos pulmões. Do contrário, não renovará nosso sangue e não irrigará nosso cérebro, órgão que, além de outras funções, deve manter nosso coração batendo, nosso sangue circulando e, fechando o ciclo, nossos pulmões absorvendo oxigênio. Num nível ainda mais espantoso, dependente de sutis campos magnéticos e regularidades microcósmicas, as células que constituem nossos corpos, junto com os átomos e partículas subatômicas que as compõem, devem se comportar segundo suas naturezas para que sigamos respirando e vivendo. Enfim, tributária dessa miríade de condições, nossa respiração pode simples e subitamente cessar enquanto dormimos, fazendo com que acordar todas as manhãs seja no fim das contas uma coisa extraordinária. Mas quem é capaz de se manter disso minimamente lembrado?

Seria o caso, em outra oportunidade, de cotejar a experiência resolvida da gratuidade do respirar com a da angústia, posta por Heidegger como disposição afetiva correspondente à experiência do nosso ser mais próprio e pleno. Não deixa, inclusive, de ser curioso o fato de que a única menção mais explícita de Heidegger à respiração em *Ser e Tempo* aconteça no parágrafo 40, que trata justamente da angústia. Lá se diz, em referência ao que na angústia ameaça, que «está aí — e mesmo em nenhum lugar, está tão perto que oprime e tira o fôlego» (GA 2, p. 248)<sup>22</sup>. Pode-se deprender dessa passagem,

<sup>21</sup> Ver Haraway, Donna (2016): Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. Para “Gaia”, ver Lovelock, James (2000). *Gaia: a new look at life on Earth*.

<sup>22</sup> A frase integral da qual o recorte foi por mim traduzido é: “Das Drohende kann sich deshalb auch nicht aus einer bestimmten Richtung her innerhalb der Nähe nähern, es ist schon »da« — und doch nirgends, es ist so nah, daß es beengt und einem den Atem verschlägt — und doch nirgends. Grifo meu.

mesmo que tomada figuradamente, que o ser-aí que se angustia respira e tem corpo, ainda que estes não sejam tematicamente discutidos no tratado. Importante é assinalar o fato de a respiração remeter, quando mais detidamente pensada, à mesma estranheza e falta de chão que a existência propriamente dita, sendo inclusive tentador ver no fenômeno respiratório uma ligação singular entre os âmbitos ôntico e ontológico, centrais na analítica existencial heideggeriana. Se, o atravessamento do nosso ser pela angústia pode ser evocado por remissão à respiração – à “perda do fôlego” –, também o caminho inverso, ôntico-ontológico, há de poder ser explorado.

#### 4. Consciência da respiração

É certamente importante não perder de vista o possível espanto com os ritmos e estabilidades naturais, que têm na respiração uma expressão eloquente, espacial e temporalmente formidável. Ainda mais importante para uma modificação do nosso *ethos*, individual e coletivo, é todavia fazer a experiência de nós mesmos como lugares onde esse assombro pode se dar. É decerto difícil imaginar as experiências de mundo vividas, por exemplo, por um morcego ou por um carvalho. Mas, não é desarrazoado considerar que o Ser, como «*transcendens puro e simples*» (Heidegger, 1977, p. 51)<sup>23</sup>, que, sem renunciar ao seu resguardado *mistério* proporciona aos morcegos e carvalhos os seus mundos ambientes específicos, abra ao *Dasein* uma mundanidade onde há, entre outros entes, morcegos, carvalhos e, sob certas condições, perguntas sobre como *mundos* podem afinal se estruturar, diferenciar e interpenetrar.

Como propôs Heidegger em *Ser e Tempo*, nos encontramos já sempre lançados numa abertura de sentido que, de forma ambivalente, apenas em nossa linguagem recebe o nome de «mundo» (*Welt*). Tendemos em nossas vidas cotidianas a perder de vista o fato de sermos lugares onde a própria mundanidade pode ser posta em questão. Em outras palavras, vivemos *estruturalmente esquecidos* da nossa simbiose existencial com a coisa imensa e mais antiga por nós chamada de mundo, o que não significa, à luz das possibilidades que caracterizam essa existencialidade, que corporeidades, instrumentalidades, ambiências e condições históricas não possam alterar, em maior ou menor grau, nosso pendor para interrogações mais essenciais.

Crítica-se Heidegger por ter depreciado os entes não humanos na sua capacidade de constituir mundos<sup>24</sup>. Não entrarei aqui nessa discussão, sequer para defender o pensador. Minha compreensão da questão é a de que somente tendo a experiência da nossa própria singularidade e dignidade ontológica é que podemos reconhecer outras formas de vida como intrinsecamente dignas. Não há dúvida razoável, por exemplo, de que animais e plantas respiram. Mas, como podem essas diversidades respiratórias verdadeiramente nos tocar, se não conseguimos experimentar, minimamente que seja, as plasticidades e transcendências do nosso próprio respirar, em outras palavras, seu inusitado acontecimento em nosso corpóreo ser-no-mundo.

Não custa repetir, a esperança aqui compartilhada é a de que uma eventual descoberta da respiração durante a pandemia de Covid-19, uma doença produtora de danos respiratórios muito graves, que introduziu flagrante quebra nos nossos ritmos ordinários de vida, possa produzir algum deslocamento ontologicamente relevante, algum estranhamento capaz de gestar, em tempo a discutir, formas de relação com o mundo

<sup>23</sup> É relevante a nota “a”, disponível na edição da Klostermann.

<sup>24</sup> Ver Heidegger, GA29/30, § 42.

outras que não a prefigurada pelo atual delírio de controle e consumo. Com a licença do Heidegger tardio, uma tal ressignificação do respirar poderia nos ajudar na abertura ao pensamento do ser, entrelaçando dimensões tão distintas quanto as da ipseidade, da corporeidade, da historicidade, das plasticidades e topologias do ser.

## 5. Circunstâncias político-sociais, hegemonia tecnológica e história do ser

Muitas pessoas morreram e ainda estão a morrer de falta de ar. A pandemia é um evento de longe mais concreta e imediatamente perceptível que a mudança climática. Independente de considerarmos sua eclosão como consequência do desequilíbrio ambiental, o fato é que a falência respiratória tem sido dolorosamente experimentada ao redor do mundo, e no Brasil o foi de forma particularmente trágica em estados como o Amazonas<sup>25</sup>. Por que, enfim, esse cenário não foi capaz de deflagrar transformações minimamente significativas no comportamento individual e coletivo dos brasileiros?

Retomando tópico já levantado, não é usual quando alguém morre de Covid que os parentes e amigos experimentem mais decisivamente a importância da respiração. As pessoas estão atoladas de trabalho e imersas em tsunamis de informação: os mais pobres lutando por comida e condições de sobrevivência, e os mais ricos por patrimônio, poder, status, privilégios. Já muito antes da pandemia, brasileiros de estratos diversos usavam a gíria «sufoco» para se referir ao seu ritmo diário de vida. O termo se refere a situações em que nos encontramos em impositiva e constante pressa, acossados por necessidades sociais, econômicas e psicológicas.

É então caso de examinar a presente hegemonia tecnológica em sua relação com esse estado de coisas. Em vez de economizar tempo para descanso, entretenimento ou poesia, a tecnologia acelera dramaticamente o ritmo das vidas. Via propaganda, nos promete um futuro glamoroso, «exponencial», repleto de novas comodidades e abundâncias. Ao mesmo tempo, nos adverte e mesmeriza com distópicos filmes de ficção científica, num imbróglie narrativo que beira a esquizofrenia. *Checks and balances*, nós mais geralmente confiamos na tecnologia. Tudo que agora importa é recuperar o costumeiro ritmo de vida, por mais alucinado que viesse sendo, e somente a tecnologia pode nos proporcionar essa restauração. A expectativa de restituição das velhas cotidianidades é decerto planetária. O poder de condicionamento das novas tecnologias é pervasivo a ponto de nos acostumarmos com a respiração curta e incerta, e com paradoxos que colocam na mesma mesa a promessa de um tempo de singular bem-aventurança e um apocalipse já inexoravelmente em curso.

É lugar comum, com estridentes, mas minoritárias contestações, que já somente as vacinas podem nos salvar. Mas, se salvar significa proporcionar regresso à respiração alienada, à falta de atenção ao mundo e às alteridades ambientes, que chances temos, passada a borrasca trazida pela pandemia, de escapar dessa impressionante pobreza existencial, sequer de colocar convincentemente em questão os ditames do enquadramento técnico [*Gestell*] que a produz e oculta<sup>26</sup>?

Não há de ser mero desvio recapitular, a esta altura do texto, que no Brasil as coisas se puseram em desarranjo particularmente atroz. Respalda por convicto eleitorado, o mandatário maior do país colocou abertamente em dúvida a gravidade da pandemia,

<sup>25</sup> Ver por exemplo Schmidt, Steffanie (2021). “Amazonas vive a dor que não cessa após um mês de colapso na saúde”.

<sup>26</sup> Ver “Die Frage nach der Technik”, in Heidegger, GA 7, pp. 5-36.

que não passaria de uma «gripezinha» para o grosso da sua resistente população. Alegadamente em nome da prioridade econômica e dos direitos fundamentais, atacou o isolamento social, o uso de máscaras e mesmo o imperativo da vacinação. Alegava que as pessoas precisam trabalhar, ter de volta suas liberdades e seu direito de respirar sem mordaça.

A insistência nessa crônica serve para ilustrar que, se é problemático enxergar a pandemia como acontecimento com potencial de transformação histórico-ontológica, da ordem do «perigo que salva» ou do advento de um «outro início», parece, no sentido inverso, não ter fundo o abismo que vai do encobrimento à errância, da errância ao desnorreamento<sup>27</sup> e, no presente caso, do desnorreamento a uma falência discursiva que arrasta consigo compreensão e afetos para uma indigência existencial tão impensável quanto ciosa de si mesma.

Pode parecer estranho inscrever a atual saga brasileira numa história do Ser que tem em sua historiografia eventos funestos como o extermínio promovido pelos nazistas, a bomba de Hiroshima, massacres colonialistas como o perpetrado no Congo belga, mesmo eventos pandêmicos recentes como a infecção por HIV. Não se trata aqui, todavia, de comparação entre flagelos historiográficos. É o fundo histórico-ontológico a partir do qual todos esses eventos gravíssimos se instanciam que se põe primeiramente em questão para Heidegger. É certamente nesse sentido que ele diz, provocativamente, no opúsculo *Serenidade* que: «Não conjecturamos que está sendo preparado um ataque com meios técnicos à vida e ao ser do homem, em comparação ao qual a explosão das bombas de hidrogênio pouco significa». Logo adiante completa: «Mais estranho ainda é que não estejamos preparados para essa transformação, que não sejamos capazes de chegar meditativamente a uma adequada problematização daquilo que propriamente surge em nossa época» (GA 16, p. 526)<sup>28</sup>.

Emblemático, no caso brasileiro, é a *absoluta* falta de compreensão do que está em jogo em termos planetários, a ponto de as novíssimas tecnologias de comunicação serem desatinada e deliberadamente usadas para produzir desinformação e desnorreamento. Seja como for, é mundialmente de se lamentar a perda da chance de abertura, via respiração, para modos de existência ontologicamente menos extraviados de si mesmos, sem o quê sabe-se lá que novas catástrofes assolarão a cena terrena em futuro próximo.

Novamente com a licença do Heidegger tardio, a relação com a respiração que a pandemia evidencia – ou deveria evidenciar – poderia nos ajudar com o que ele em 1951 definiu como “o mais problemático do nosso problemático tempo” (GA 8, p.7)<sup>29</sup>, em paráfrase, o fato de não percebermos o quanto há por pensar. Pois, assim como as mãos não são meros órgãos preênses<sup>30</sup>, tampouco nossa respiração está restrita a dimensões fisiológicas e instrumentais.

<sup>27</sup> Ver “Vom Wesen der Wahrheit” (1930), in Heidegger, GA 9, pp. 177-202.

<sup>28</sup> A passagem integral da qual o recorte foi por mim traduzido é: “*Man bedenkt nicht dass sich hier mit dem Mitteln ein Angriff auf das Leben und das Wesen des Menschen vorbereitet, mit dem verglichen die Explosion der Wasserstoffbomben wenig bedeutet. Denn gerade wenn die Wasserstoffbomben nicht explodieren und des Leben des Menschen auf der Erde erhalten bleibt, zieht mit dem Atomzeitalter eine unheimliche Veränderung der Welt herauf. Dabei ist jedoch das eigentlich Unheimliche nicht dies, das die Welt zu einer durch und durch technischen wird. Weit unheillicher bleibt, dass der Menschen für diese Weltveränderung nicht vorbereitet ist, dass wir es noch nicht vermögen, besinnlich denkend in eine sachgemässe Auseinandersetzung mit dem zu gelangen, was in diesem Zeitalter eigentlich heraufkommen.*” Grifos meus nos trechos traduzidos, com exceção da palavra *nicht*.

<sup>29</sup> Tradução minha de: “Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit [...]”

<sup>30</sup> Ver GA 8, p. 18 et seq.

## 6. Considerações finais

Dirigir a atenção para a pandêmica síndrome respiratória que vai se demorando entre nós é, em suma, uma tentativa simultaneamente modesta e desesperada de produzir algum estranhamento da nossa presente condição existencial. Prestar genuína atenção ao nosso pulso respiratório é decerto difícil, mesmo quando firmemente decididos a fazê-lo. Nosso foco é atraído e deslocado por um incontável número de assuntos, acontecimentos e preocupações, em sucessão hiperbolicamente rápida e baralhada nestes presentes tempos, numa instanciação de fazer inveja a quaisquer antecedentes históricos da tagarelice e da impessoalidade mais esquecida de si mesma. Assim acelerados, é de todo impossível experimentar coisas tais como a sutil e plástica força do universo pulsando em nossos finitos corpos. A coisa é, enfim, ainda mais grave do ponto de vista coletivo ou midiático, com ausência quase completa de atenção à respiração no caudal informativo<sup>31</sup>.

Tema para um próximo ensaio, o advento do *metaverso*<sup>32</sup>, mais recente grito tecnológico, inaugura perigos novos e insólitos, ficando por pensar que promessas de salvação a eles se acoplam. As experiências das realidades virtuais encontravam, até bem pouco tempo, limites à inclusão de aromas, paladares e alguns outros horizontes corporais. Avanços recentes das neurociências flertam, entretanto, com possibilidades de estímulo alternativo dos centros neurais responsáveis por muitas das nossas sensações. Cabe retoricamente perguntar, de modo a enfatizar a singularidade da respiração, o que dela será feito no metaverso. A discussão é complexa e relacionada ao recente debate sobre as relações mente-corpo travado no âmbito das neurociências e das ciências da computação, por exemplo, no que discutem a real necessidade de «corpo» — que dirá respiração — na produção de *inteligências artificiais gerais*.<sup>33</sup>

Resumindo o que aqui foi apresentado, este ensaio flerta com a possibilidade de que o trauma trazido pela pandemia ainda possa abrir caminhos novos para nossa sôfrega cotidianidade mediana, em outras palavras, que o peso de viver e morrer asfixiados possa nos chamar atenção para as dimensões mais insondáveis e nobres do nosso alento respiratório. Fato é que após dois anos da irrupção da pandemia, não há sinal de atenções mais decisivas à respiração no sentido em epígrafe. Pior do que isso, é uma ordem ainda mais tecnicamente condicionante e célere a que vai se erguendo no horizonte pós-pandêmico.

Podemos seguir acelerando nosso ritmo de vida indefinidamente? Ou é razoável antever outros pontos de esgarçamento existencial, quiçá mais convincentes que essa recente onda de mortes por causa respiratória? Impossível não perguntar, à guisa de finalização, o que poderia ser mais pedagógico que as mortes solitárias de entes queridos, que a imagem de profissionais da saúde vestidos como personagens de filme B de ficção científica, ou que as covas rasas cavadas lado a lado, fotografadas por drones e exibidas à farta pelo mundo afora.

<sup>31</sup> Exceção que não apenas confirma a regra, mas define a ubiquidade do fenômeno tecnológico, é a proliferação de aplicativos de relaxamento, como o Calm, o Sleepo, o Namastê, o Serenity, o Meditopia, o Insight Timer, o Daily Yoga.

<sup>32</sup> Ver p. ex. Zuckerberg, Mark (2020): “The Metaverse and how we’ll build it together”.

<sup>33</sup> Boa recuperação dessa discussão em termos heideggerianos pode ser encontrada em Dreyfus (2007): “Why Heideggerian AI failed and how fixing it would require making it more Heideggerian”.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio (2020). “The invention of an epidemic”, in *European Journal of Psychoanalysis*. Recuperado de <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/>
- AGOSTINHO (1973). *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos, S.J. e A. Ambrósio de Pina, S.J. São Paulo: Os Pensadores.
- AMADEO, Pablo (Ed.) (2020). *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Editorial ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio). Recuperado de <https://bit.ly/sopadewuhan>
- ARENDT, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- CAVALCANTE, Marcia (2020). “Pensar em tempos de pandemia”, in *O que nos faz pensar*, v. 29, n. 46, pp. 8-18. doi: 10.32334/oqnf.2020n46a729
- DIELS, Hermman & KRANZ, Walther (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- DREYFUS, Hubert (2007). “Why Heideggerian AI failed and How Fixing it Would Require making it More Heideggerian”, in *Artificial Intelligence* 171, pp. 1137–1160. doi: 10.1016/j.artint.2007.10.012.
- DUARTE, André (2020). *A Pandemia e o Pandemônio*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- DUARTE, Pedro (2020). *A Pandemia e o Exílio do Mundo*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- FRANCO FERRAZ, Maria Cristina (2020). “Pandemia pensante: notas sobre o que estamos nos tornando”, in *O que nos faz pensar*, v. 29, n. 46, pp. 110-123. doi: 10.32334/oqnf.2020n46a727.
- HARAWAY. Donna (2016). *Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes*. Trad. Susana Dias, Mara Verônica e Ana Godoy. ClimaCom – Vulnerabilidade [Online], Campinas, ano 3, n.5. Recuperado de <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/antropoceno-capitaloceno-plantationoceno-chthuluceno-fazendo-parentes/>
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit* [1927]. Ed. F.W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 7, *Vorträge und Aufsätze*. Ed. F.W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 8, *Was heisst Denken?* [1951/1952]. Ed. P.L. Coriando. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002.
- HEIDEGGER, Martin, GA9, *Wegmarken*. Ed. F.W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin, GA 14. *Zur Sache des Denkens* [1962-1964]. Ed. F.W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klotermann, 2002.
- HEIDEGGER, Martin, GA 16, *Rede und anderen Zeugnisse eines Lebensweges*. Ed. H. Heidegger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [1929/30]. Ed. F.W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.
- INGOLD, Tim (2020). “On Breathing and Breath: a concluding comment,” in *Body & Society* 26(2), pp. 158-167. Recuperado de <https://lifeofbreath.org/2020/07/interdisciplinary-perspectives-on-breath-body-and-world-2020/>
- JARDIM, Eduardo (2020). “Crônicas sobre a Covid-19”, in *O que nos faz pensar*, v. 29, n. 46, pp. 19-29. doi: 10.32334/oqnf.2020n46a738.
- KANT, Immanuel (1983). *Kritik der Urteilskraft* [1790]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Werke in Zehn Bänden).
- LIFE OF BREATH (2015-2020). Recuperado de <https://lifeofbreath.webspace.durham.ac.uk/>

- LOTUFO, Paulo (2020). “Coronavírus: covid-19 não pode ser pensada só como doença respiratória” — entrevista para João Fellet, in BBC News Brasil. Recuperado de <https://www.bbc.com/portuguese/geral-52672009>
- LOVELOCK, James (2000). *Gaia: a new look at life on Earth* [1979]. New York: Oxford University Press.
- LYRA, Edgar (2020). “Covid Pandemic in Brazil and the World: an approach through breathing”, in *Keanean Journal of Arts*, Vol.VII nº1, pp. 313-315. Recuperado de [https://www.academia.edu/44744197/Covid\\_Pandemic\\_in\\_Brazil\\_and\\_in\\_the\\_World\\_an\\_approach\\_through\\_breathing](https://www.academia.edu/44744197/Covid_Pandemic_in_Brazil_and_in_the_World_an_approach_through_breathing) (revised version)
- MBEMBE, Achille (2020). «Le droit universel à la respiration», in *AOC – Analyse Opinion Critique*. Recuperado de <https://aoc.media/opinion/2020/04/05/le-droit-universel-a-la-respiration/>
- MACNAUGHTON, Jane (2020). “Making Breath Visible – reflections on relations between bodies, breath and world in the critical medical humanities”, in *Body & Society* 26 (2), pp. 30-54. doi:10.1177/1357034X20902526
- MANOR U., YUAN Z.-Y., SHYY J.Y.-J. et al. (2021). “SARS-CoV-2 Spike Protein Impairs Endothelial Function via Downregulation of ACE 2”, in *Circulation Research*, Volume 128, Issue 9, pp. 1323-1326. Recuperado de <https://www.ahajournals.org/doi/epub/10.1161/CIRCRESAHA.121.318902>
- MCLUSKY, Sarah (2020). “A pandemic of breathlessness?”, in *The Life of Breath*. Recuperado de <https://lifeofbreath.webspace.durham.ac.uk/a-pandemic-of-breathlessness/>
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1964). *L’Oeil et l’Esprit*. Paris: Gallimard.
- PALMEIRO, Tito (2020). “Chorar nossos mortos”, in *O que nos faz pensar*, v. 29, n. 46, pp. 44-57. doi: 10.32334/oqnpf.2020n46a735.
- PREM RAWAT. In Wikipedia, The Free Encyclopedia. Retrieved from [https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Prem\\_Rawat&oldid=1074403134](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Prem_Rawat&oldid=1074403134)
- RUSSELL, Andrew & OXLEY, Rebecca (eds.) (2020). “Interdisciplinary Perspectives on Breath, Body and World”, in *Body & Society*, 26 (2), pp. 3-29. doi: 10.1177/1357034X20913103
- SAFATLE, Valdimir (2020): “Bolsonaro se Acha Capaz de Esconder os Corpos – entrevista à Pública – Agência de Jornalismo Investigativo”. Recuperado de <https://apublica.org/2020/04/safatle-bolsonaro-se-acha-capaz-de-esconder-os-corpos/>
- SAFATLE, Valdimir (2020). “O Brasil e sua Engenharia da Indiferença”, in *El País Brasil*. Recuperado de <https://brasil.elpais.com/opinion/2020-07-02/o-brasil-e-sua-engenharia-da-indiferenca.html>
- SCHMIDT, Steffanie (2021). “Amazonas vive a dor que não cessa após um mês de colapso na saúde”, in *El País Brasil*. Recuperado de <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-02-16/amazonas-vive-a-dor-que-nao-cessa-apos-um-mes-de-colapso-na-saude.html>
- SLOTERDIJK, Peter (2020). “O regresso à frivolidade não vai ser fácil — entrevista para Ana Carbajosa”, in *El País Brasil*. Recuperado de <https://brasil.elpais.com/ideas/2020-05-09/peter-sloterdijk-o-regresso-a-frivolidade-nao-vai-ser-facil.html>
- SKOF, Lenart & BERNDTSON, Petri (2018). *Atmospheres of Breathing*. Albany, NY: Sunny Press. THE PREM RAWAT FOUNDATION. Recuperado de <https://trpf.org/>
- WORLD HEALTH ORGANIZATION (2022). Recuperado de <https://covid19.who.int/>
- WORLDOMETER CORONAVIRUS (2022). Recuperado de <https://www.worldometers.info/coronavirus/country/brazil/>
- ZIZEK, Slavoj (2020). “Coronavirus is ‘Kill Bill’-esque blow to capitalism and could lead to reinvention of communism”, in *RT Open Edition*. Recuperado de <https://www.rt.com/op-ed/481831-coronavirus-kill-bill-capitalism-communism/>
- ZUCKERBERG, Mark (2021). “The Metaverse and How We’ll Build It Together”. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Uvufun6xer8&t=9s>



# El fenómeno del duelo como experiencia hermenéutica de la muerte propia y de la pérdida del otro desde Heidegger y Ricœur

## The Phenomenon of Mourning as a Hermeneutic Experience of own Death and the Loss of the Other since the Philosophy of Heidegger and Ricœur

ROBERTO BALLESTER CORRES  
(Universidad de Zaragoza)

**Resumen:** El presente artículo tiene como pretensión una comprensión del duelo como una experiencia hermenéutica de la muerte propia a pesar del carácter insustituible de la muerte propia. Dicha comprensión del duelo se efectuará a partir de la analítica del Dasein de Heidegger en el contexto de *Sein und Zeit* en diálogo con la filosofía hermenéutica de Paul Ricœur, en cuya obra desarrolla una comprensión de la muerte y la experiencia de la pérdida del otro en el duelo como un acceso interpretativo e interpersonal a la muerte propia. Con ello se busca comprender el fenómeno del duelo como el acceso a una “anticipación respectiva” de la muerte propia que permita pensar el poder-ser entero no desde el no-estar-en-casa de la angustia que parece involucrar la soledad del ser-para-la-muerte, sino desde un poder-ser entero que recoja el carácter mediador del otro en la comprensión de mi totalidad.

**Palabras clave:** ser-para-la-muerte, duelo, interpersonalidad, interpretación, resolución precursora

**Abstract:** The present paper attempts to acknowledge the mourning as a hermeneutic experience of the own death despite the irreplaceable property of own death. This acknowledge of mourning will be establish from Heideggerian Analytic of Dasein in the context of *Sein und Zeit* in dialogue with Paul Ricœur’s hermeneutic philosophy, whose works have developed an understanding of death and the experience of the loss of other in mourning as an interpretative interpersonal access to a “respective anticipation” of own death which permits us to think the possibility of being-as-a-whole not from the not-being-at-home of anxiety which implies the solitude of the being-towards-death, but from a possibility of being-as-a-whole which take the mediating feature of the other in the understanding of own’s wholeness.

**Key-words:** being-towards-death, mourning, interpersonality, interpretation, anticipatory resoluteness

### 1. Introducción<sup>1</sup>

El artículo tiene como pretensión elaborar una vinculación productiva entre la estructura del *Sein zum Tode* de Heidegger y la tematización del duelo en la filosofía hermenéutica de Paul Ricœur, con el fin de apelar a una transformación hermenéutica de la propia noción heideggeriana de la muerte como la posibilidad irrespectiva más propia.

<sup>1</sup> Este artículo ha sido en gran medida posible gracias a dos estancias de investigación realizadas en *Fonds Ricoeur* durante los años 2019 y 2021, becas por el Programa *CAI-Ibercaja* de Estancias de Investigación de la Fundación Ibercaja y la Fundación CAI, con números de referencia CH 4/19 y CH 5/21

A partir del análisis de las tematizaciones de ambos autores, vamos a ver en qué medida podemos considerar el duelo, a partir de su diálogo, no solamente como una experiencia sustitutiva de la muerte propia a partir de la muerte ajena, sino como la determinación de un acceso particular a la muerte a partir de la experiencia del duelo. Así pues, la conciencia del “se muere”, característico del sujeto de la cotidianidad como *das Man*, y que se opone a la irrespectiva determinación anticipativa de la muerte como el poder-ser más propio de *mi* muerte, va a ser contrapuesta con una comprensión del duelo en la que la pérdida del ser querido encierra la posibilidad de un estar vuelto a la muerte propia, comprendiendo el duelo como acceso interpretativo e interpersonal a la muerte.

## 2. Ser-para-la-muerte y duelo en la analítica del Dasein: la irrespectividad de la muerte y el duelo como solicitud reverenciante

Si atendemos al análisis heideggeriano en el contexto de *Sein und Zeit*, ya desde el §45 el análisis de la muerte está orientado al esclarecimiento del poder-ser-entero [*Ganzseinkönnen*] del Dasein como la posibilidad de acceso a la totalidad en propiedad del Dasein (GA 2, pp. 309-311 [233-234])<sup>2</sup>. El ser-íntegro o ser-total [*Ganzheit*] del Dasein marca lo ontológicamente originario del análisis de la muerte en su vinculación con la anticipación total de sí por mor de sí mismo del Dasein, esto es, la posibilidad ontológica del poder-estar-entero que expresa el ser-para-la-muerte [*Sein zum Tode*]<sup>3</sup>. El ser-íntegro del Dasein y, con ello, la determinación de la muerte como condición de posibilidad ontológico-existencial [*existenzial*] de la posibilidad de tal totalidad, tiene como virtud lograr la integración ontológica de la muerte en el propio ser del Dasein.

La posibilidad del poder-estar-entero del Dasein y la constitución del “fin” como un estar vuelto a la posibilidad de la *Ganzheit* del Dasein marcan, de suyo, la pertenencia de la muerte al fenómeno unitario de la *Sorge*. Dicho de otra manera, el “no-todavía” del Dasein, que expresa su poder-ser, no se contrapone con la muerte, sino que este poder-ser sólo es posible en la medida en que la muerte determinará el horizonte proyectivo del Dasein. Para poder comprender la muerte como estructura ontológica del Dasein —es decir, para comprender en qué justa medida el Dasein es su “fin”—, es preciso comprender primero que el Dasein es inmediatamente un “no-todavía” ineludible. En la medida en que el Dasein es en tanto que existencia [*Existenz*], es siempre su “no-todavía”, es decir, es siempre un ente abierto a su proyecto, en ningún caso “finalizado”. Como se señala en §48 de *SZ*: «Lo que en el Dasein constituye la “no-integridad”, su constante anticiparse-a-sí, no es ni un resto pendiente para la totalidad de una suma ni menos un no-haberse-hecho-aún-accesible, sino un no-todavía que un Dasein, por ser el ente que es, tiene que ser cada vez» (GA 2, pp. 324-325 [244]; p. 261 ed. cast.).

En este sentido, la muerte jamás poseerá en Heidegger el carácter de un término, como el fin de lo que quedaba pendiente y que marca la totalidad de la suma. El llegar a fin del propio Dasein, como acontecimiento sobrenido del dejar de existir, se contrapondrá con la comprensión de la muerte como la posibilidad del

<sup>2</sup> La paginación de *SZ* corresponde a la edición de la *GA* y se anota entre corchetes la paginación de la editorial Niemeyer.

<sup>3</sup> Como bien sintetiza C. Ciocan: «Podemos decir que la aparición del problema de la muerte en el marco de la analítica existencial se funda en la necesidad metodológica de elaborar un concepto de totalidad que sea adecuado al ser del Dasein» (Ciocan, 2014, p. 87).

poder-ser-entero dado en el *Sein zum Tode*, que es siempre un estar-vuelto anticipativo a la totalidad del Dasein. El poder-ser del Dasein, en la medida en que remite a la posibilidad de su totalidad anticipada, marca una comprensión de la muerte en los siguientes términos:

En la muerte el Dasein no está consumado ni simplemente ha desaparecido, ni mucho menos ha llegado a estar concluido; tampoco es enteramente disponible como algo a la mano. Antes bien, así como el Dasein, mientras esté siendo, ya *es* constantemente su no-todavía, así el es también siempre ya su fin. El terminar a que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del Dasein [*Zu-Ende-sein*], sino a estar vuelto hacia el fin de parte de este ente [*Sein zum Ende*]. La muerte es una manera de ser de la que el Dasein se hace cargo tan pronto como él es (GA 2, p. 326 [245]; p. 262 ed. cast.).

Así pues, frente a una concepción no originaria de la muerte como un mero haber-llegado-a-fin, como un finar, el ser-para-el-fin (*Sein zum Ende*) implica un hacernos cargo de la posibilidad de la muerte en sentido originario. Es en este sentido como puede afirmar Heidegger que la muerte, lejos de ser la privación o la negación de la vida, es el fenómeno constitutivo por antonomasia del ser del Dasein en su tener que hacerse cargo de la existencia desde la apertura a su totalidad (una totalidad con la que estamos siempre en relación).

Lo que en términos de una analítica existencialista determinamos como morir, esto es, una *manera de ser* del Dasein que expresa el estar vuelto anticipativo al fin propio, ha de ser contrapuesto con el mero hecho de una muerte efectiva, de la mera “defunción” [*Ableben*] (GA 2, p. 329 [247]). La muerte es comprendida, por tanto, como posibilidad de la que el Dasein se hace cargo en todo momento: «La muerte es una posibilidad de ser de la que el Dasein mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte, el Dasein mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí. En esta posibilidad al Dasein le va radicalmente su estar-en-el-mundo» (GA 2, p. 333 [250]; p. 26 ed. cast.). La muerte, por tanto, como estructura ontológica existencialista del Dasein, está sometida a las determinaciones temáticas de la existencia del Dasein: el tener-que-ser [*Zusein*] de un ente que es siendo cada vez el mío [*Jemeinigkeit*]. De ahí se desprende la fórmula por la que: «la *muerte* se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*» (*ib.*). La muerte, en tanto que irrespectiva, es siempre en cada caso *mi* más extrema posibilidad, sin que haya aparentemente nada en la muerte del otro que me abra a la experiencia originaria de mi muerte. La propia muerte como posibilidad más propia es una anticipación intraducible.

Como ya mostrara Heidegger en 1924, la muerte involucra la comprensión de la extrema posibilidad más propia como absolutamente cierta, pero nunca como una interrupción de una existencia al margen de la muerte (GA 64, pp. 115-116)<sup>4</sup>. En la interpretación pública de la muerte, el haber-llegado-a-fin del Dasein choca aporéticamente con la constatación de que, en el estar-concluido del Dasein, ya no se da más el Ahí que éste abre existencialmente. En esta consideración, no hay vivencia posible del haber-llegado-a-fin. Propiamente, “la” muerte como acontecimiento óntico, esto es, como defunción efectiva del ente vivo, no existe *qua* muerte en sentido fenoménico. No hay fenómeno de dicha muerte. En la consideración pública, su morir se interpreta como una determinada interrupción y se pregunta por lo que queda pendiente [*Ausstand*], lo

<sup>4</sup> Cfr. Ordóñez-García y Rüdinger (2015, p. 15), quienes ponen el acento en el carácter de certeza indeterminada [*unbestimmte Gewissheit*] en *Der Begriff der Zeit*, certeza que posee asimismo el carácter de una anticipación cierta, un determinado saber del futuro que enmarca el sentido de todas las proyecciones.

que no ha sido resuelto. Pero eso involucra interrogar a la muerte en términos de un modo de ser que no le es suyo, en el que la muerte no le es por-mor-de-sí-mismo como la posibilidad más extrema, irrespectiva e insuperable.

En el estar vuelto al fin de la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable de la muerte, el Dasein es arrancado tanto a la familiaridad del mundo público, como a una interpretación impropia de la muerte. Y ello lo hace porque el acceso a la muerte así comprendido es dada por la *Grundbefindlichkeit* de la angustia, que marca el aislamiento del Dasein situándolo en un no-estar-en-casa [*Nicht-zuhause-sein*] como la suspensión de todas las significaciones que constituyen su cotidianidad. Estar vuelto hacia la muerte es, pues, estar aislado ante el poder-ser más propio (GA 2, p. 250 [188]) en el aislamiento que produce la angustia. La relación entre la angustia y la irrespectividad de la muerte posee un sentido metódico: el de la propia vinculación entre la muerte y el poder-ser propio. La angustia es, en este sentido, condición de posibilidad de un estar conducido «ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada [*besorgende Fürsorge*]» (GA 2, p. 353 [266]; p. 282 ed. cast.).

Por otro lado, la posibilidad de ser-entero en sentido propio expresa la vinculación entre la muerte y la resolución precursora [*vorlaufende Entschlossenheit*] como el modo existencial de la posibilidad de ser-entero, en la medida en que la resolución –como modo propio del cuidado– hace posible un poder-ser-entero propio del ser del Dasein. Sin embargo, nos dice Heidegger:

La resolución como modo propio de ser-sí-mismo no corta el vínculo del Dasein con su mundo, ni aísla al Dasein convirtiéndolo en un “yo” que flota en el vacío [...]. La resolución lleva al sí-mismo precisamente a estar en ocupación en medio de lo a la mano y lo impele al coestar solícito con los otros. En virtud del por-mor del poder-ser que él mismo ha elegido, el Dasein resuelto se libera para su mundo. Sólo la resolución para sí mismo pone al Dasein en la posibilidad de dejar “ser” a los otros en su poder-ser más propio, incluyendo este poder-ser en la apertura de la solicitud anticipante y liberadora (GA 2, p. 395 [298]; p. 313 ed. cast.).

Cabe comprender que la irrespectividad de la muerte y la vinculación entre la muerte y el poder-ser en sentido propio no involucran una ruptura con el mundo, sino que son una condición *ontológica* de la apertura<sup>5</sup>. Como nos indica Heidegger, la posibilidad irrespectiva de la muerte debe comprenderse «tan sólo como una posibilidad ontológica» (*op. cit.*) del poder-estar-entero propio, que no significará nada mientras no se ponga en relación con la apertura del poder-ser óntico del Dasein (*ib.*).

La vinculación entre muerte y resolución –en la medida en que es una resolución precursora, anticipativa– revela un carácter fundamental del estar vuelto hacia el fin que será determinante en la puesta en relación con la filosofía ricœuriana. Dicho carácter consiste en que la muerte involucra no sólo una relación de posibilidad, de *anticipación irrespectiva*, sino que, en su relación con la resolución, pone en evidencia que: la apertura al poder-ser propio «sólo es posible en tanto que el Dasein venidero puede ser su más propio “como él ya siempre era”, es decir, su haber-sido [*Gewesen*] [...]. El adelantarse hasta la posibilidad más propia y extrema es el retornar comprensor hacia el más propio haber-sido» (GA 2, p. 431 [325-326]; p. 341 ed. cast.).

<sup>5</sup> Como bien ha señalado J. Greisch (Greisch, 2003, pp. 268-272), la importancia de la irremplazabilidad de la muerte posee propiamente un sentido metódico en la analítica del Dasein. El acento ha de ser puesto en su carácter de concepto ontológico, que busca delimitar el ser del Dasein como el ente que es el mío en cada caso, en su *Jemeinigkeit* (Dastur, 2007, pp. 130-131).

Por tanto, la anticipación del fin propio involucra la integridad temporal que comprende lo sido en su anticipación, cuyo sentido emerge del futuro de la posibilidad más propia del fin. La muerte propia parece permanecer como un irrespectivo hacerse cargo de la totalidad temporal del Dasein, involucrando que involucra el ser-para-la-muerte como estar vuelto a dicha totalidad temporal en sentido eminentemente ontológico. Como hemos señalado, en la medida en que esa anticipación del poder-estar-entero se abre desde la angustia, dicho poder-estar entero propio se da desde la *Umheimlichkeit* y el no-estar-en-casa. El *Sein zum Tode* se patentiza, por tanto, como una anticipación irrespectiva del sentido de la totalidad de la existencia sin las mediaciones interpretativas del otro. Es de este modo como se comprende la “irreemplazabilidad” de la muerte propia por el otro: en el contraste con la consideración inauténtica de mi totalidad a la que podría acceder sustitutamente en la atención al estar-entero de la muerte del otro. Aquí reside, como veremos, uno de los mayores puntos de divergencia con la postura ricœuriana. Tal y como señala también en el semestre de verano de 1925, la irreemplazabilidad no marca sólo la imposibilidad de pensar mi muerte desde la experiencia de la muerte del otro, sino fundamentalmente la imposibilidad de comprender mi integridad como una resolución heredada de la comprensibilidad del otro (GA 20, pp. 426-428). En definitiva, no hay comprensión posible de la muerte propia desde una interpretación pública; no habría, en este sentido, familiaridad que permita significar el modo radical de estar vuelto hacia la posibilidad más propia de la muerte.

Así pues, la consideración inauténtica de la muerte es la aproximación a la muerte del quién de la cotidianidad pública en la que inmediatamente nos encontramos y que es tematizada desde la actitud de la evitación y la huida ante la posibilidad más propia de la muerte, tal y como abre el encontrarse [*Befindlichkeit*] en el temple anímico [*Stimmung*] del miedo (GA 2, pp. 337-339 [254-255]). La aversión a la muerte, que marca su constante esquivación, genera en la cotidianidad del “se muere” una tranquilizadora interpretación de la muerte como algo que no nos pertenece. La certeza de la muerte, es decir, el saber cierto de que *algún día* se habrá llegado-a-fin [*Zu-Ende-sein*], marca el cotidiano ser-para-la-muerte en el que: «La muerte es comprendida en tal decir como algo indeterminado que ha de llegar alguna vez y de alguna parte, pero que por ahora no está todavía ahí para uno mismo y que, por lo tanto, no amenaza» (GA 2, p. 336 [253], p. 269 ed. cast.). La “certeza” de la muerte en esta interpretación impropia posee la paradoja de una certeza de mi muerte *desde* lo que la muerte en forma propia no es, es decir, desde un encubrimiento esquivador de la misma. Su reducción a un acontecimiento dado en el mundo circundante, que lo transforma en un “finar” que nos sobreviene, es, sin embargo, un encubrimiento que sólo es posible porque ontológicamente le pertenece al Dasein el estar vuelto a la posibilidad más propia de la muerte<sup>6</sup>.

En la medida en que estamos en la posibilidad de encontrarnos en una apertura no esquivadora de la muerte, una apertura que se da desde lo *umheimlich* de la angustia y que involucra una experiencia de no-familiaridad e incomunicabilidad, de no estar-en-casa de la muerte, ¿cabe la posibilidad de una comprensión de mi totalidad a la

<sup>6</sup> «El Dasein cotidiano encubre ordinariamente la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable de su ser. Esta fáctica tendencia encubridora confirma la tesis de que, en cuanto fáctico, el Dasein está en la “no-verdad”. Según esto, la certeza inherente a ese encubrimiento del estar vuelto hacia la muerte debe ser una forma inadecuada de tener-por-verdadero [...]. Si “se” entiende la muerte como un evento que tiene lugar en el mundo circundante. Se dice: es cierto que “la” muerte vendrá. *Se* lo dice, pero el uno [*Man*] no advierte que para poder estar cierto de la muerte, el Dasein propio necesita, él mismo, estar cada vez cierto de su poder-ser más propio e irrespectivo» (GA 2, p. 341 [256-257]; p. 273 ed. cast.).

luz de la determinación de mi posibilidad en los otros? ¿Cómo dar cuenta, entonces, de mi anticipación más propia en el marco del convivir cotidiano? ¿Cómo entender desde este punto de vista una experiencia legítima de la muerte del otro que no recaiga en una pretensión de remplazabilidad de la muerte propia por la muerte del otro? En la medida en que el análisis de Heidegger abre la posibilidad de comprender la experiencia de la muerte del otro como la experiencia de un “no-existir-más” [*Nichtmehrdasein*], ¿puede la muerte del otro marcar un fenómeno distintivo? ¿No determina la certeza de la muerte del otro el convivir cotidiano? ¿no transforma el *Nichtmehrdasein* de la muerte del otro el *Mitsein* y la coexistencia [*Mitdasein*] del otro?

Así pues, y a pesar de la determinación de la muerte desde dicha comprensión de irrespectividad e irremplazabilidad, los análisis heideggerianos abren empero la posibilidad a pensar una vía de interpretación de la muerte desde la comprensión reveladora de la experiencia de la muerte del otro que no se reduzca a la constatación del “se muere” público. Para ello, es preciso atender a una experiencia del *duelo* que, inserta en el marco de una aproximación derivada de la muerte, implica una experiencia singular. En ella, la muerte de los otros no es un sustitutivo de la experiencia imposible de la muerte propia, sino una conversión fundamental en el darse del otro: «En el morir de los otros se puede experimentar ese extraño fenómeno de ser que cabe definir como la conversión de un ente desde el modo de ser del Dasein (o de la vida) al modo de ser del no-existir-más» (GA 2, p. 317 [238]; p. 255 ed. cast.).

La importancia radical de dicha conversión del modo de ser de ese ente, que es el otro Dasein que muere, reside en que ésta no consiste en la transformación del Dasein en un ente cuyo modo de ser sea el mero estar-ahí [*Vorhandenheit*]. En otras palabras, la experiencia del otro muerto no es una experiencia de la transformación del ser del Dasein en una cosa como *vorhanden* ni en un ente intramundano a la mano. La “integridad” particular del otro Dasein fallecido no es ni la de un resto pendiente ni tampoco involucra el fenómeno de la muerte dado en el *Sein zum Ende*. Por el contrario: «esta interpretación de la conversión del Dasein en mero-estar-ahí yerra el fenómeno en la medida en que el ente que queda no se reduce a una mera cosa corpórea» (*ib.*). No obstante, la experiencia del “duelo” nada tiene que ver, tampoco, con la transformación de una relación de solicitud con el otro en una ocupación del cuerpo yacente. Por el contrario, la experiencia del otro muerto involucra la transformación del otro Dasein en “difunto” [*Verstorbene*]. La muerte del otro Dasein no es la experiencia de lo meramente “muerto” [*Gestorbene*], sino que el “difunto” involucra un modo de solicitud específica que Heidegger tematiza como una solicitud honrada, respetada, una “solicitud reverenciante” (*ehrenden Fürsorge*):

Lo meramente-presente [del cadáver] es “más” que una cosa material *sin vida*. En él comparece un *no-viviente* que ha perdido la vida. Pero tampoco esta caracterización de lo aún remanente agota en su integridad el dato fenoménico en lo relativo al Dasein. El «difunto» [*Verstorbene*] que, a diferencia del «muerto» [*Gestorbene*], le ha sido arrebatado a sus «deudos», es objeto de una (particular) «ocupación» en la forma de las honras fúnebres, de las exequias, del culto a las tumbas. Y esto ocurre porque el difunto, en su modo de ser, es «algo más» que un mero útil a la mano, objeto de posible ocupación en el mundo circundante. Al acompañarlo en el duelo recordatorio, los deudos *están con él* en un modo de la solicitud reverenciante. Por eso, la relación de ser para con los muertos tampoco debe concebirse como un estar *ocupado* con entes a la mano (GA 2, *ib.*; pp. 255-256 ed. cast.).

Podemos decir que en la experiencia del otro como “difunto” no sólo se está ante la experiencia de ocuparse con un cuerpo yacente en un rito funerario, sino que se está de un modo particular en un coestar solícito con el difunto. Dicho coestar se da bajo la certeza de no compartir ya el mundo con el otro difunto, pero de estar *todavía* con él. Así,

la remanencia del *no-viviente* difunto nos indica tanto una transformación del modo de ser de la coexistencia del otro Dasein, como también una transformación en el estar vuelto a la muerte cotidiano. En el duelo, la muerte se experimenta de modo inmediato *desde* el estar solícito con el ya-no del otro Dasein que se ha convertido en difunto. Si bien con la experiencia del duelo es imposible experimentar la muerte del otro, con ello no queda ni mucho menos agotado el sentido del fenómeno del duelo.

### 3. Trabajo de duelo y trabajo de memoria como reconciliación interpretativa e interpersonal de la pérdida en la filosofía hermenéutica de Paul Ricœur

Para poder dar sentido a las implicaciones de la determinación del duelo como una solicitud reverenciante con el difunto que ya no existe más, pero con el que todavía se está en relación, cabe sumar al análisis la determinación de la muerte y del duelo en la filosofía hermenéutica de Paul Ricœur.

Ricœur establece una lectura cuidadosa de los análisis de la temporalidad, la historicidad y el ser-para-la-muerte en el marco de *SZ*, que servirán de fundamentación ontológica tanto a la determinación narrativa del sentido del tiempo propio, como a la comprensión del tiempo histórico en la dialéctica entre memoria e historia<sup>7</sup>. Sin embargo, la importancia capital de dichas nociones en la constitución del tiempo mediado de la narración no excluye una recepción e interpretación ricœuriana crítica de la fenomenología hermenéutica de Heidegger. La recepción de la obra heideggeriana en la filosofía de Ricœur resulta, como bien ha señalado Dosse (Dosse, 2012, pp. 87-91), una recepción ambivalente: la asimilación ricœuriana de la analítica del Dasein y de la *Zeitlichkeit* en su propia hermenéutica (Ricœur, 2000, pp. 452-456) siempre tiene la forma de una recepción crítica<sup>8</sup>, que se refleja decisivamente en la interpretación del existencial del *Sein zum Ende* en relación con la resolución precursora<sup>9</sup> y en el

<sup>7</sup> Cfr. Ricœur, 1985, p. 116 ss; Ricœur, 2000, p. 498 ss.

<sup>8</sup> La influencia decisiva de la analítica del Dasein en la filosofía del *temps raconté* de Ricœur permite señalar el eje central de la ambivalencia en la recepción de *SZ*, en una herencia de los conceptos de historicidad y temporalidad en la obra de Ricœur que diverge en la tensión aporética insoslayable e insuperable para Ricœur entre la dimensión activa y pasiva del hombre en el marco de una fenomenología de *l'homme agissant et souffrant* que marca uno de los ejes fundamentales y continuos de la filosofía ricœuriana (Janicaud, 2001, pp. 472-477). Al mismo tiempo, si bien podemos situar como uno de los puntos más decisivos de la relación Heidegger-Ricœur el seminario de Cerissy de 1955 al que Ricœur asistió y que escenificó el desencuentro de un pensador cristiano preocupado la herencia hebraica en la filosofía moderna y contemporánea (Janicaud, 2001, p. 150-151, 154-155), y a pesar de que dicha ocasión sea descrita por Ricœur como «un mal recuerdo» (Ricœur, 1995, p. 39), al mismo tiempo Ricœur señala que: «No fue sino poco a poco que caí en la ola heideggeriana [...]. El genio de Heidegger me llamó más entonces que el gran talento de Jaspers» (*ib.*). Dicha adhesión lenta pero firme al pensamiento heideggeriano que ha de comprenderse como dicha recepción crítica, puede leerse como un acogimiento gradual del sentido de su proyecto fenomenológico-hermenéutico que no pierde de vista su diferencia. Como bien señala en “Existence et herméneutique”, su hermenéutica responde a una *voie longue* de la hermenéutica ricœuriana que acoge el análisis heideggeriano de la *Verstehen*, pero desde una aproximación indirecta por la exégesis en el sentido de un trabajo de apropiación y desciframiento de las objetivaciones en obras como documentos de la vida que atestiguan la existencia (Ricœur, 2013, pp., 24-33, 49-50).

<sup>9</sup> Podemos señalar también la reciente interpretación de Sugimura (2021, p. 95), quien inserta a Ricœur en el contexto de una tradición de recepción potheideggeriana en la que prima una desconfianza en la asunción de la propia muerte como vía de la propiedad.

carácter irrespectivo de la muerte, entendido como una imposición del aislamiento del Dasein ante su poder-ser-entero<sup>10</sup>.

Si bien los análisis de la muerte y del duelo en Ricœur permiten ofrecer una tematización hermenéutica alternativa a la heideggeriana, dichos análisis parten de una posición metódica de preeminencia teórica por la capacidad afirmativa del estar *vivo*, que la sitúa en la dirección de lo más acá [*en deçà de*] del final como una vida “antes de la muerte” y una vida *hasta* la muerte. Por tanto, la muerte propia es comprendida desde una tematización alternativa de la posibilidad de la muerte como fin en términos de un tener que morir heterogéneo del *désir de vivre*. Ricœur plantea, así, una re-interpretación del estar vuelto a la muerte como un trabajo de asimilación en la comprensión de sí de la constatación fáctica de la anticipación irremediable de la muerte, es decir, del tener que morir [*avoir à mourir*] (Ricœur, 2000, pp. 466-467; Ricœur, 2007, p. 40).

Sin embargo, dicha preeminencia no elimina el papel del estar vuelto a la muerte en la comprensión de sí como un *afuera* de sí, sino que exigirá comprenderlo desde el *desvío* [*détour*]<sup>11</sup> por la muerte de los otros, no como el carácter impropio de una sustitución, sino como un ejercicio de duelo en el que se está ante la certidumbre de la imposibilidad de la experiencia de la muerte propia. El punto de partida metódico para comprender la muerte en la filosofía de Ricœur debe ser, justamente, el siguiente: la lucha contra lo imaginario de la muerte, de la *imagen* de la muerte propia en la imposibilidad de representación imaginada de ningún *después* de la muerte, esto es, la lucha contra la imposibilidad de figurarse, de comprender y de anticipar la muerte como ya estando en el fin (Abel, 2007, p. 9-11). Pero lejos de significar una renuncia a la anticipación de la muerte, el planteamiento de una lucha con y contra el fin debe comprenderse como una apertura mediada a la muerte que toma como punto de partida el duelo por la muerte de los otros.

Así pues, a la comprensión de la experiencia de la muerte del otro como una experiencia inadecuada, se contrapone –en el marco de un cuestionamiento de la dualidad entre propiedad e impropiedad del estar vuelto a la muerte (Ricœur, 2000, pp. 467-468)– una comprensión del fenómeno del duelo que busca dar cuenta del carácter compartido de toda experiencia de la muerte. Ya en 1950, Ricœur daba con las claves de una comprensión de la muerte desde el duelo por la muerte del otro, es decir, desde una experiencia de la muerte del otro diametralmente distinta de la certeza del “se” muere:

El encuentro decisivo con la muerte es la muerte del ser amado. La muerte ahí es verdaderamente presentida como fin, irreparable: la muerte en segunda persona es la verdadera ilustración de la muerte [...] y este fin que resuena [*retentit*] en mí como fin de la comunicación; el muerto es aquel que ya no responde; está ausente, desaparecido; para esta experiencia radical no hay necesidad ni de la imagen extravagante de la agonía ni el espectáculo equívoco del cadáver, ni de los ritos del cementerio; ésta se despliega en la ausencia purísima que solamente es para el corazón (Ricœur, 2009a, p. 575).

<sup>10</sup> Cfr. Dastur (2011, pp. 566-569), quien precisamente integra en su análisis el sentido de dicha ambivalencia: por un lado, la fundamental influencia de los análisis de la comprensión unitaria de los éxtasis temporales del concepto de *Zeitlichkeit*, con las críticas firmes del ser-para-la-muerte. Sin embargo, hay que ser cuidadosos con una interpretación por la cual la interpretación de Ricœur del concepto de muerte estuviera mediada por la traducción francesa del *Sein zum Tode* por *être-pour-la-mort* (Dastur, 2007, pp. 104-106). Como sabemos, la lectura de Ricœur de *Sein und Zeit* está sita en el volumen original conseguido durante su cautiverio en el campo de prisioneros de Gross-Born (Dosse, 2008, p. 87).

<sup>11</sup> Apelamos al sentido metódico del “desvío” en la hermenéutica ricœuriana como *détour* de la reflexión y la comprensión de sí por la interpretación de las mediaciones simbólicas y textuales, por la que «toda hermenéutica es de este modo, explícita o implícitamente, comprensión de sí-mismo por el desvío de la comprensión del otro» (Ricœur, 2013, p. 40).

Mientras que en la tematización heideggeriana de la solicitud reverenciante ante el difunto el fenómeno del duelo descrito está atado a los ritos funerarios y las exequias, en Ricœur el duelo va a implicar una experiencia del ya-no responder del otro amado. El encuentro con la muerte es el encuentro con que alguien, un *quién*, ha desaparecido, es decir, el encuentro con un desaparecer, una ausencia de carácter temporal con la que siempre estamos en relación: «no nos desembarazamos de los muertos; siempre estamos con ellos» (Ricœur, 2007, p. 37). El duelo es ese estar siempre con los muertos que nos sitúa antes ante la muerte que la certidumbre incierta de que, algún día, moriré (Ricœur, 2007, p. 40), que nos determina en una primera instancia como supervivientes. La labor del duelo consiste en asumir, por tanto: «La separación aceptada del difunto que se aleja, se libera del vivo para que éste sobreviva» (Ricœur, 2007, p. 41-42).

De este modo, la noción de duelo es comprendida como un trabajo que, en estrecha vinculación con el *travail de remémoration*, se determina como una relación interpretativa con una ausencia que, marcada por el carácter de la irremediabilidad, necesita de un trabajo de asimilación e integración de dicha ausencia. Así, la noción de trabajo de duelo se da como un trabajo que trata de dar sentido a la relación tensional que se efectúa entre la presencia y la ausencia del difunto. La experiencia inmediata de la muerte es la experiencia de un tener que hacerse cargo del difunto en su ser presencia de la ausencia, misma aporía que determina la comprensión del *rappel* del recuerdo como un esfuerzo de la memoria y del olvido, que tratan de dar cuenta del pasado en la marca de una ausencia anterior que lucha contra la distancia temporal haciéndola patente (Ricœur, 2000, p. 24, 33-37), en: «la vulnerabilidad fundamental de la memoria que resulta de la relación entre la ausencia de lo recordado y su presencia bajo el modo de la representación» (Ricœur, 2000, p. 69).

La relación entre el trabajo de duelo y el trabajo de rememoración —«es en tanto que trabajo del recuerdo como el trabajo de duelo se revela costosamente liberador» (Ricœur, 2000, p. 88)— se comprende como: un trabajo de interpretación [*Deutungsarbeit*] en vistas a la evocación [*rappel*] de un pasado traumático (Ricœur, 2000, p. 84). Dicho trabajo de interpretación se entiende, en la connivencia entre trabajo de rememoración y trabajo de duelo, como la reconstitución del sentido de la pérdida del otro y del pasado con el otro. En tanto que experiencia de algo pasado que ya no es pero sigue siendo bajo el modo de ser de la irremediabilidad fáctica de lo sido, se deben reconciliar dos experiencias del pasado contrarias: la experiencia del pasado como “agotado” [*écolu*, en relación con la noción heideggeriana de *Vergangenheit*] y como el habiendo-sido. Este es, en el sentido heideggeriano de la *Gewesenheit*, un haber-sido que, en el contexto del duelo, es el haber-sido de una relación que hemos sido y que está entreverada con la certidumbre de la pérdida, del ya-no. Así pues, el “ya-no-ser-más del difunto” no nos remite a la consideración del pasado impropio en Heidegger, sino a la presencia de la ausencia del difunto en el duelo como carácter temporal de la experiencia inmediata de la muerte del otro. La experiencia de la ausencia como pérdida, como ya-no, forma parte de la experiencia constitutiva de la rememoración que, en el reconocimiento del pasado, involucra un reencuentro con su carácter de haber-sido, sin perder empero de vista «el enigma, reafirmado completamente, de la presencia de la ausencia y de la distancia» (Ricœur, 2000, p. 561).

Tanto en el trabajo de duelo como en el trabajo de rememoración, dicha noción de trabajo determina una labor que se efectúa en la experiencia comunicativa de una transferencia, esto es, de una articulación del pasado en un juego de lenguaje que, bajo

la forma del diálogo<sup>12</sup>, implica que no hay interpretación que no esté configurada como un intercambio en el marco de una mediación lingüística común, como se hace en el trabajo de rememoración «practicado en la conversación ordinaria, en el marco de un intercambio recíproco, y ello en una lengua que es, ella misma, de entrada, común» (Ricoeur, 1998, p. 34).

Por tanto, el duelo, en su integración con el trabajo de memoria, puede pensarse como esfuerzo por reconciliar la pérdida del otro-difunto a partir de un acto de re-integración de un pasado compartido. En la integración entre memoria y duelo, el duelo participa también en la determinación de mi haber-sido.

No obstante, la vinculación aquí establecida entre memoria y duelo –como la posibilidad de una reconciliación interpersonal con la pérdida que encarna la figura del difunto– no agota el sentido del modo en que el duelo involucra la comprensión inmediata y hermenéutica de la muerte. Por el contrario, si el duelo en Ricoeur puede vincularse con la estructura del *Sein zum Ende*, es porque en el duelo va a estar en juego también una comprensión de la muerte como un determinado estar vuelto hacia el fin, en lo que podemos denominar una *anticipación respectiva* de la muerte propia y que no es reducida a una anticipación sustitutiva.

#### 4. Duelo como anticipación de mi ser muerto para los otros en la determinación interpersonal de la *Ganzheit*

En la figura del duelo va a marcarse la conjunción entre la anticipación proyectiva de mi muerte y la comprensión de mi pasado tomando como punto de vista la propia tensión entre el haber-sido y el ya-no, es decir, tomando en cuenta una conciencia de la finitud propia que parte de la anticipación de mi no-ser-más, de mi haber-llegado-a-fin para los otros, de mi ser difunto para los otros: «porque mi relación con la muerte todavía por ocurrir es oscurecida, borrada y alterada por la anticipación y la interiorización de la cuestión del sino de los muertos ya muertos [...]. Y es esta imagen del muerto que seré para los otros lo que quiere ocupar todo el espacio» (Ricoeur, 2007, pp. 37-38). Así pues, el trabajo del duelo –en tanto que duelo interiorizado– comprende la relación interpersonal del trabajo del duelo como un trabajo de anticipación del duelo de los otros a mí (Ricoeur, 2007, p. 39), es decir: «la anticipación interiorizada del muerto de mañana que seré para los supervivientes, mis supervivientes» (Ricoeur, 2007, p. 41).

Tanto la figura del difunto como el de los supervivientes de mi muerte anticipada sólo pueden comprenderse en el contexto de la consideración de una figura de mediación entre el otro que forma parte del ámbito de lo público y el propio Dasein; son los otros como “prójimos” [*proches*] los que marcan, en Ricoeur, el carácter interpersonal del duelo (Ricoeur, 2000, p. 162). Aquello que media el prójimo no es la interpretación pública bajo cuyo horizonte de facticidad se determina la pre-comprensión del Dasein, sino el hecho de que no cabe posibilidad de acceso a la integridad del Dasein sin el

<sup>12</sup> Como señala R. Kearney, la hermenéutica ricœuriana inaugura la posibilidad de una hermenéutica diacrítica o dialógica en la que el acceso interpretativo al sentido y la identidad personal transida por el discurso es siempre una hermenéutica de la inter-comunicación entre sí y el otro como diálogo también entre el acogimiento y la distancia del otro como otro relativo, ni trascendente ni immanente, sino parte del diálogo discursivo en el que se produce la articulación del sentido (Kearney, 2004, pp. 59-64); también D. Jervolino apunta en esta dirección interpretativa por la que las nociones como *travail de mémoire* y *travail de deuil* atestiguan el germen de una nueva evolución de la hermenéutica ricœuriana en una hermenéutica de una interpretación dialogal bajo el eje de la traducción (Jervolino, 2007, p. 101).

“testimonio” [*témoignage*] compartido y declarado de los prójimos respecto a mi nacimiento y mi muerte, cuyo discernimiento no pertenece al Dasein en singular.

En este sentido, la relación entre el trabajo de memoria y el trabajo de duelo alcanza un nuevo contexto. Por un lado, y como bien ha señalado T. Yamada: «el trabajo de memoria es aceptar la muerte de los prójimos: es pues un “trabajo de duelo” como un trayecto del sobrevivir» (Yamada, 2018, p. 379). Por otro lado –desde el punto de vista del carácter anticipativo del duelo como anticipación de mi ser objeto de duelo para los prójimos–, se puede comprender que hay en la memoria un momento de duelo de mi “futuro anterior”, de mi anticipación en integridad *desde* la determinación del prójimo doliente de mí que marca un «trabajo de duelo de la memoria» (Ricœur, 2007, p.67). Esto es, se trata de una memoria que ha de integrar la anticipación del fin contenida en la experiencia del difunto que será para el otro y que sitúa la comprensión de mi totalidad en el marco de un haber-sido anticipado que no me pertenece.

Ya en 1950, Ricœur determinó que la integridad de la duración de la vida es incomprendible sin las relaciones de filiación que dan cuenta de aquello que parecería quedar fuera de la vida: el comienzo y el fin de la vida, del nacimiento y de la muerte, de ese nacimiento que es siempre *antes* que mi memoria y que comprende desde la memoria de los prójimos (Ricœur, 2009a, pp. 551-553). En la misma línea, en *L’homme faillible* (1960) Ricœur atestigua la finitud primordial– el hecho de que mi integridad no puede de suyo pertenecer a la apertura de mi “Ahí”– en la que la constatación de mi finitud se ejerce a partir de mi pertenencia al otro, pues la memoria de mi vida no empieza conmigo: «mi nacimiento es un acontecimiento para los otros, no para mí» (Ricœur, 2009b, p. 60).

La figura del prójimo marca y constata que vengo a mi integridad integrando nacimiento y muerte *desde* la memoria del otro, o lo que es lo mismo, desde la mediación de mi fin *por* el otro como fin *para* el otro, para mi superviviente: «Los prójimos son otros cercanos [*prochains*], otros [*autrui*s] privilegiados [...]. ¿En qué sentido cuentan para mí desde el punto de vista de la *memoria compartida*? A la contemporaneidad del “cumplir años juntos” añaden una nota especial en lo tocante a los dos “acontecimientos” que limitan una vida humana: el nacimiento y la muerte» (Ricœur, 2000, p. 162). No hay “cohesión de vida” que no implique la presencia y necesidad de los prójimos. Ya que «las historias vividas de unos están entrelazadas con las historias de otros» (Ricœur, 1990, p. 190), se puede entender que una tarea de rememoración reflexiva y autofundante es insuficiente, pues no estamos nunca en acceso a la totalidad de nuestra historia ni, mucho menos, a su sentido.

Dicha mediación de mi fin por el otro no se reduce a la atestiguación de la *Ableben*, de mi defunción efectiva. Podría objetarse que, en Ricœur, nacimiento y muerte son dos nociones-límite que tienen cabida sólo en la medida en que hay una constatación indirecta de la duración del Dasein en el entre del nacimiento y de la muerte<sup>13</sup>. Sin embargo, la copertenencia que indica la memoria compartida y la anticipación del duelo–de ese muerto que será para los otros– marca precisamente un ensanchamiento del sentido de la anticipación del fin. Asimismo, dicha copertenencia determina la relación extática con el haber-sido, el presente y el futuro anticipado como una relación con los predecesores, los contemporáneos y los sucesores, sin cuya mediación no se podrían estructurar las relaciones en el tiempo como “duraciones compartidas” (Ricœur, 1985, p. 205).

<sup>13</sup> Como se constata en *Temps et récit*, la consideración del “entre” del Dasein entre el nacimiento y la muerte se sustenta en el *Erstreckung* de la historicidad [*Geschichtlichkeit*], como la extensión [*étirement*] misma del Dasein (cfr. GA 2, p. 374; Ricœur, 1985, pp. 131-132).

La posibilidad de una hermenéutica de la muerte propia como acceso profundamente mediado por el trabajo de duelo de mi ser-para-la-muerte puede plantearse como una recontextualización de la diferencia establecida por Heidegger en el §49 de *SZ* entre el haber-llegado-a-fin [*Zu-Ende-sein*] y estar-vuelto-hacia-el-fin o ser-para-el-fin [*Sein zum Ende*]. Esta recontextualización es posible en la medida en que mi haber llegado a fin para los prójimos afecta y determina la comprensión inmediata de la muerte como mi posibilidad más propia y como atestiguación de mi finitud, es decir, o, en definitiva, de mi tener que morir que determina mi finitud por los otros, quienes son los únicos que pueden dar cuenta de mi nacimiento y de mi muerte.

La muerte como posibilidad, como *Sein zum Ende*, está marcada en Ricœur por lo que podemos resumir como una *anticipación respectiva* de la muerte que es en cada caso la mía propia. La mediación respectiva de la anticipación propia—en la que me pertenece la posibilidad de ser difunto—involucra, en el fondo, una mediación en el poder-estar-entero del Dasein. Podemos decir desde la hermenéutica de Ricœur que a mi poder-estar-entero de la resolución precursora le pertenece el espacio interpersonal de la copertenencia, que, al mismo tiempo, resulta consecuente con el destinar común [*Geschick*] de la historicidad del Dasein en la filosofía de Heidegger, mostrando también en qué medida toda resolución precursora involucra: «La repetición [*Wiederholung*] de una posibilidad de existencia recibida por tradición. La repetición es la tradición explícita, es decir, el retorno a posibilidades del Dasein que ha existido» (GA 2, p. 509 [385]; pp. 398-399 ed. cast.).

La experiencia de la muerte del otro dada en el fenómeno del duelo marca, desde el análisis ricoœuriano, una transformación interpersonal en la comprensión de la anticipación del haber-sido en la muerte. Esto se puede atestiguar en la pertenencia en Heidegger de la descripción óptica del difunto a la *Fürsorge* y, por tanto, a la estructura del *Mitsein*. Como queda patente en §26 de *SZ*, el coestar es constitutivo del Dasein en sentido ontológico-existencial como el por-mor-de otros que determina siempre interpersonalmente la significatividad de la mundaneidad del mundo. Como señala ya en el SS 23, en la cotidianidad del *Mitsein* el mundo se abre siempre como *Mitwelt*—como mundo común—por el que todo aparecer es un aparecer en el marco de un *nosotros* (GA 63, pp. 98-99). El otro comparece siempre como otro Dasein con el que “tengo que ver” en un mundo *nuestro* inmediata y originariamente. A este otro Dasein le pertenece, pues, la posibilidad del “estar ausente” tal y como evidencia la experiencia del duelo. En este “tener que ver”, el otro está estrechamente entrelazado con la anticipación: «La solicitud se revela, pues, como una estructura del Dasein, enlazada, en sus diferentes posibilidades, tanto con el estar vuelto del Dasein hacia el mundo del que se ocupa, como también con su propio habérselas consigo mismo» (GA 2, p. 122 [p. 142]). De igual modo que la figura del “prójimo” ricoœuriana, que se manifiesta como una figura de mediación, el otro con el que se es solícito determina la precomprensión inmediata de sí mismo y del mundo. Es un otro Dasein destacado a partir de cuya “co-pertenencia” se abre el mundo y mi poder-ser en convivencia con la anticipación de *sus* posibilidades.

Existe una profunda cooriginariedad, por lo tanto, entre el por-mor-de-sí-mismo y el por-mor-de-los-otro que define la comprensión y, por ende, la anticipación, en un coestar originario. La solicitud, en su sentido positivo extremo, hace posible el “ser libre para” del otro que Heidegger enmarca en el fenómeno extremo de la solicitud anticipativo-liberadora [*vorspringend-befreienden*] (GA 2, p. 164 [122]), que bien podemos comprender como una anticipación del poder-ser del otro. Dicha cooriginariedad permite comprender, pues, la pertenencia esencial de la solicitud del otro en la proyección. Dicha cooriginariedad expresa, en última instancia, la pertenencia del otro a mi anticipación más propia de la muerte.

## 5. Conclusiones

La posibilidad de comprender la integridad y la muerte a través de este *coestar originario* –como un estar vuelto hacia otros en su poder-ser y como un estar vuelto hacia el propio poder-ser del Dasein desde el estar con otros– permitiría integrar la aproximación ricœuriana del duelo y la muerte como un trabajo de reconciliación e interpretación de la pérdida del otro en un trabajo dialógico conjunto de memoria y duelo.

Así pues, si la integración de la ausencia del otro, que se produce en el trabajo de duelo, puede pensarse como la integración de dicha ausencia en mi poder-ser entero, podemos determinar que el duelo marca la experiencia de la muerte como un *Sein zum Ende* que no se da solamente por-mor-de-mí-mismo, sino en la relación entre el por-mor-de-los-otros y el por-mor-de-sí-mismo en el que también está incluida la posibilidad de una *anticipación del duelo*.

## Referencias

- ABEL, Olivier (2007). “Préface”, en RICŒUR (2007). *Vivant jusqu’à la mort*. Paris: Seuil, “Points Essais”.
- CIOCAN, Cristian (2014). *Heidegger et le problème de la mort. Existentialité, authenticité, temporalité*. Dordrecht, Heidelberg, New York & London: Springer, “Phaenomenologica”, 211.
- DASTUR, Françoise (2007). *La mort. Essai sur la finitude*. Paris: PUF.
- DASTUR, Françoise (2011). “La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans *Être et temps* de Heidegger” en *Archives de Philosophie*, 74, pp. 565-580. doi: <https://doi.org/10.3917/aphi.744.0565>
- DOSSE, François (2001). *Paul Ricœur. Les sens d’une vie (1913-2005). Édition revue et augmentée*. Paris: La Découverte, “Poches”.
- DOSSE, François (2012). *Paul Ricœur. Un philosophe dans son siècle*. Paris: Armand Colin.
- GREISCH, Jean (2003). *Ontologie et temporalité. Esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, 3a ed. Paris: PUF.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977 [ed. cast.: HEIDEGGER, Martin (2003). *Ser y tiempo*, trad. de J.E. Rivera. Madrid: Trotta].
- HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Ed. P. Jaeger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 3a ed. revisado, 1994.
- HEIDEGGER, Martin, GA 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Ed. K. Bröcker-Oltmanns, 1988.
- HEIDEGGER, Martin, GA 64, *Der Begriff der Zeit*. Ed. F.-W. von Herrmann, 2004.
- JANICAUD, Dominique (2001). *Heidegger en France 1. Récit*. Paris: Albin Michel.
- JERVOLINO, Domenico (2007). *Ricoeur. Herméneutique et traduction*. Paris: Ellipses.
- KEARNEY, Richard (2004). “Entre soi-meme et un autre: l’herméneutique diacritique de Ricœur”, en REVAULT D’ALLONNES & AZOUVI (eds.). *Cahiers de l’Herne: Paul Ricœur II*. Paris: l’Herne, pp. 41-71.
- ORDÓÑEZ-GARCÍA, José & RÜDINGER, Kurt (2015). “Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El *extante* de la muerte)”, en *Estudios de Filosofía*, 51, pp. 9-26. doi: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n51a02>

- RICŒUR, Paul (1985). *Temps et récit 3. Le temps raconté*. Paris: Seuil, “L’ordre philosophique”.
- RICŒUR, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, “L’ordre philosophie”.
- RICŒUR, Paul (1995). *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calmann-Lévy.
- RICŒUR, Paul (1998). “Passé, mémoire, oubli”, en VERLHAC (ed.) *Histoire et Mémoire*. Grenoble: CRDP de l’Académie de Grenoble, 1998, pp. 29-45.
- RICŒUR, Paul (2000). *La mémoire, l’histoire, l’oubli*. Paris: Seuil, “L’ordre philosophique”.
- RICŒUR, Paul (2007). *Vivant jusqu’à la mort*. Paris: Seuil, “Points Essais”.
- RICŒUR, Paul (2009a). *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l’involontaire*. Paris: Seuil, “Points Essais”.
- RICŒUR, Paul (2009b). *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*. Paris: Seuil, “Points Essais”.
- RICŒUR, Paul (2013). *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*. Paris: Seuil, “Points Essais”.
- SUGIMURA, Yasuhiko (2021). “Témoigner après la ‘fin de la philosophie’: l’herméneutique radicale dans la philosophie française post-heideggerienne”, en *Studia Phaenomenologica (From witnessing to testimony)* 21, pp. 87-112. doi: <https://doi.org/10.5840/studphaen2021215>
- YAMADA, Tomoaki (2018). “‘Exorciser’ l’imaginaire de la mort: une lecture de *Vivant jusqu’à la mort* de Paul Ricœur”, en RODRÍGUEZ SUÁREZ (ed.). *Patologías de la existencia. Enfoques filosófico-antropológicos*. Zaragoza: PUZ, pp. 371-380.

**“Un-zuhause-sein” y exilio.  
La experiencia de la soledad y singularidad del *Dasein*  
en su relación con el ser-con-otros y el mundo**

**“Un-zuhause-sein” and Exile.  
The Experience of *Dasein*'s Loneliness and Singularity  
in relation to Being with Others and World**

IRENE BREUER  
(Bergische Universität Wuppertal)

**Resumen:** Esta contribución elabora la concepción del “*Un-zuhause-sein*” en Heidegger en su relación con la experiencia del exilio, como es descrita por Mario Benedetti. En la experiencia del exilio, cuando se quiebra la familiaridad tranquilizadora con el mundo, se accede al «*fenómeno más original desde el punto de vista ontológico existencial*» de la absoluta negación del estar en casa. Mientras la angustia despertada por la soledad fáctica conduce a una ruptura con el mundo cotidiano, el extrañamiento nos desnuda y nos revela al mundo en su inhospitalidad originaria. Es la angustia la que tanto abre a este modo de ser originario y propio del “ser ahí”, la que hace patente su ser-en-el-mundo, la que lo singulariza y lo aísla de los demás seres. El exilio, como experiencia paradigmática de la inhospitalidad, demuestra que la experiencia del *Un-zuhause-sein* es un rasgo ontológico-existencial del *Dasein*.

**Palabras clave:** angustia, Benedetti, Heidegger, Mitsein, singularización

**Abstract:** This paper elicits the conception of “*Un-zuhause-sein*” in Heidegger and sets it in relation to the experience of exile, as described by Mario Benedetti. The experience of exile that entails breaking the bonds with the reassuring familiarity of the world, allows the access to the «*the most original phenomenon from the ontological existential point of view*» of the absolute negation of being at home. While the anxiety awakened by the facticity of loneliness leads to a rupture with the familiar world, the estrangement singularizes us and reveals the world in its original inhospitality. It is anxiety that opens this original and proper mode of being of the “being-there”, evidences its being-in-the-world, singularizes and isolates it from other beings. The exile, as the paradigmatic experience of inhospitality, shows that the experience of *Un-zuhause-sein* is an ontological-existential feature of *Dasein*.

**Key-words:** anxiety, Benedetti, exile, Heidegger, Mitsein, singularization

## 1. Introducción

La relación que guardan los seres humanos con el mundo está definida por un sentimiento de pertenencia y dependencia: «El *Dasein*, en tanto y en cuanto es, se ha su-peditado a un mundo que le sale al encuentro, a su ser le pertenece esencialmente esta dependencia» (GA 2, p. 177; trad. mod.). El mundo es un «entramado de relaciones y de remisiones», como señala Peter Trawny (1997, p. 36). «Las determinaciones del ser del *Dasein*» deben comprenderse «*a priori* sobre la base de aquella estructura del ser del *Dasein* que llamamos el “ser en el mundo”» (GA 2, p. 71; ST, p. 65). Cada

afirmación sobre el *Dasein* es asimismo una afirmación del “ser en el mundo”, pues éste es «un fenómeno unitario» que debe verse en su «integridad» (*ibid.*). “Ser en el mundo” significa estar en el mundo en tanto «estar en todas partes en casa: estar en todo momento y en cada caso en la totalidad. A este “en la totalidad [*im Ganzen*]” y su totalidad [*Gänze*] llamamos mundo [*Welt*]» (GA 29/30, p. 8). Como aclara Heidegger, es preciso distinguir entre «el mundo como el “en qué” del “ser en” y el “mundo” como ente intramundano», es decir, el «fenómeno del mundo» del «mundo exterior» (GA 2, p. 202s., ST, p. 223). Sólo sobre la base de un mundo ya abierto «con el ser del “ser ahí”», pueden ser descubiertos «los entes intramundanos en el sentido de lo “real”» (*ibid.*). Por lo tanto, el término “mundo” mienta una duplicidad: Una totalidad en tanto suelo posibilitante de la experiencia del ser humano y un mundo cotidiano.

Es justamente en la experiencia del exilio, cuando se quiebra la familiaridad tranquilizadora con el mundo real, lo que permite acceder al «*fenómeno más original desde el punto de vista ontológico existencial*» de la negación del estar en casa – «*Un-zuhause-sein*» o de la «inhospitalidad – *Unheimlichkeit*» (GA 2, p. 251s.; ST, p. 209s.), que se revela como experiencia fundamental del fenómeno del mundo. El exilio nos revela la diferencia entre ambos mundos, y nos enfrenta a la inhospitalidad esencial del fenómeno del mundo. En la angustia se expresa este modo de ser originario y propio del *Dasein*, la absoluta negación del estar-en-casa, la que hace patente su ser-en-el-mundo, la que lo singulariza y lo aísla de los demás seres: «La pregunta que interroga por el sentido del ser es la más universal y la más vacía; pero en ella hay al par la posibilidad de hacerlo refiriéndola en la forma más rigurosamente singular al “ser ahí” de cada caso» (GA 2, p. 52; ST, p. 49s.).

El aislamiento o soledad es la experiencia donde el hombre se enfrenta al propio «poder superior [*Übermacht*]» (GA 2, p. 508; ST p. 415, trad.mod.), a lo que en él hay de «excesivo [*überschüssig*]» (GA 26, p. 248) y que no es sino su propia muerte. Ella adviene a la «libertad finita» (GA 2, p. 508; ST, p. 415) del *Dasein* y es al mismo tiempo prueba de su «impotencia [*Ohnmacht*]» (*ibid.*) frente a su «destino individual [*Schicksal*]» (GA 2, p. 508; ST p. 414). El *Dasein* está solo en un sentido radical no sólo frente a la muerte, sino, como veremos, en tanto está exiliado en un mundo y rodeado de otros que están más allá de su comprensión y que son mudos testigos de su extrañamiento. Es más, el exilio nos recuerda que vivir es haber nacido en una situación que no elegimos, «en un cantón del universo en el que sentimos que hemos sido arrojados, engañados, y en el cual estamos perdidos», en palabras de Paul Ricœur (1986, p. 297). La concepción de esta singularización o aislamiento radicales – “*Vereinzelung*” o “*Vereinsammlung*” – en su relación con el ser-con-otros – “*Mitsein* o *Mitdasein*” – y el mundo sufre una transformación a lo largo del derrotero heideggeriano, cuyos principales virajes son contrastados en este aporte con la narración de Mario Benedetti de la experiencia del exilio, en tanto paradigma de la experiencia del “*Un-zuhause-sein*”. El exilio, con la consiguiente pérdida de hogar y familiaridad, nos muestra que sólo a partir de la apertura a otros puede recrearse la vida con otros y que no obstante ello, nuestro modo de ser en el mundo está marcado por la inhospitalidad o *Unheimlichkeit*: La pérdida del hogar es irreparable, y la angustia frente a esta nada, a esta indeterminación del mundo, no hace sino evidenciar la soledad y la singularización ontológicas del ser en medio de los otros. La experiencia del exilio nos hace patente nuestro extrañamiento originario: El “*Un-zuhause-sein*” es un modo originario de la existencia, es, por lo tanto, un existencial en el sentido heideggeriano del término. La angustia es paradójicamente tanto causa como consecuencia del extrañamiento: Mientras la angustia despertada por la soledad fáctica conduce a una ruptura con el mundo cotidiano,

el extrañamiento provoca angustia, nos desnuda y nos revela al mundo en su inhospitalidad originaria. Se trata de un proceso de esclarecimiento doble: Por un lado, la perspectiva de Heidegger nos proporciona una descripción fenomenológico-hermenéutica de las vivencias implicadas, lo que nos permite comprender y acceder a la dimensión ontológico-existencial del *Un-zuhause-sein*; por el otro, la experiencia de Benedetti, en tanto poesía, nos permite ampliar y acceder a la dimensión afectiva del mismo: ambas perspectivas se enriquecen mutuamente. El conferir un sentido generalizable a esta experiencia es función de la filosofía, el abrirle nuevos caminos y horizontes, es función del arte, en este caso, de la narración poética.

## 2. El exilio como experiencia límite del *Un-zuhause-sein*

El campo semántico del término exilio abarca no sólo la ruptura forzada de los lazos que unen a un lugar llamado hogar, sino un modo de habitar nómada caracterizado por el descentramiento del ser, el cosmopolitismo, la globalización de las comunicaciones y de las relaciones interpersonales, el desplazamiento continuo (cf. Breuer, 2021a) – en resumen, caracteriza una indiferencia hacia el lugar de origen, hacia las propias raíces (cf. Evelein 2009, p. 13s.). En su origen, en cambio, el término denota destierro, desarraigo, huida o separación forzada del país de origen, expulsión de un lugar llamado hogar, sin el cual la vida carece de sentido. La tradición recurre al caso de Sócrates, para quien el exilio significa una «amputación, una mutilación del ser» (Gass 1977, p. 218) pues la vida en la *polis* pertenece a su propia esencia. Mientras que en su primera acepción puede implicar tanto la posibilidad de una experiencia intercultural enriquecedora como la muerte de la vida comunitaria en tanto proyecto común, en la segunda conlleva la pérdida dolorosa de raíces y el estigma de una persecución, generalmente política. El exilio forzado es la experiencia existencial límite de la inhospitalidad, que conlleva la alienación del ser, no sólo en un mundo extraño, sino en el mundo de origen propio. Como lo describe Edward Said (2001, p. 173),

El exilio [...] es la cesura incurable que ha sido forzada entre un ser humano y su lugar nativo, entre el sí mismo y su hogar verdadero: su tristeza esencial no puede ser jamás superada. Y mientras que es verdad que la literatura y la historia contienen episodios heroicos, románticos, gloriosos y aun triunfantes en la vida del exiliado, éstos no son más que esfuerzos que pretenden dominar la tristeza paralizante de la alienación. Los logros del exilio están permanentemente socavados por la pérdida de algo que ha sido dejado atrás para siempre.

El exilio está no sólo marcado por la ausencia de un hogar, sino por el deseo: Sólo los exiliados sienten que tienen un hogar verdadero, concretizado por la imposibilidad de retorno. Para ellos, el retorno al hogar implica el retorno al *topos idios*, o sea, al lugar propio dentro del mundo, al sentido y a la comprensión. Un sentido que, por el transcurrir del tiempo, ha sido transformado y permanece elusivo. Como lo expresa Benedetti en *Aquí Lejos* (1991, p. 16):

En tantas tierras he sido extranjero / me consta que no debo serlo aquí / alguien podría traducir mis desahucios / mis consternaciones mis destierros en cruz // intuyo que dentro del país que desconozco / está el otro que siempre conocí / más de una vez he creído advertirlo / en ciertos guiños infinitesimales / en la solera de una vanagloria / en el reproche de un cansancio / en el garabato de un niño que no sabe / quién es quién ni qué es qué / pero no importa // hay un país que guardó sus letargos / sus aleluyas y sus medias tintas / lo guardó

todo bajo siete caudelas / y se resiste a revelarlo // hay un país que respira / en silencio o en vano / pero al menos respira / atrincherado en su altivez de ser / o en sus recelos de no ser / replegado en su memoria indefensa / sabiendo que de poco le sirve recordar / y sin embargo recordando / consciente o inconsciente / de que ahí están las claves / cercado por el olvido y los agujeros / al menos tiene un espacio en recompensa / [...] / algún día aquí lejos / se llamara aquí cerca / y entonces el país / este país secreto / será un secreto a voces.

Esto va de la mano con la observación de Andre Aciman (1999, p. 10): «Aquello que hace al exilio algo pernicioso no es realmente el estado de estar lejos – no es un estar simplemente ausente, sino no ser capaz jamás de redimir esta ausencia». Es por ello que la negación del “estar-en-casa” es doble, como lo indica el prefijo alemán “un-”: No sólo el simple “no” que es expresado por el “*nicht*”, sino la negación en sentido fuerte: este “un-” tiene la misma función que la partícula “alpha-privativum – *â*”: se trata aquí de la ausencia, la carencia, la imposibilidad de reversión, en una palabra: la imposibilidad de aquello a lo que califica. Por ende, se trata aquí de la permanencia de la condición de exilio, que no puede sino producir una fisura en el ser, como expresa Benedetti en *Primavera con una esquina rota* (1982, p. 215): «El exilio es una grieta que diariamente se ahonda»; una grieta o fisura cuya profundidad alude a la creciente nostalgia y cuyos bordes prometen la posibilidad de una apertura entre los seres, mitigando así la alienación y fisura del propio ser.

El caso del Cono Sur de América Latina durante la década de los setenta es emblemático para ejemplificar el drama del exilio. Esta experiencia se halla fielmente reflejada en la obra del escritor Mario Benedetti, quien nació en Uruguay en 1920 y falleció allí en 2009. Sus descripciones sutiles y precisas de los conflictos emocionales despertados por el exilio y de los finos matices de sus caracteres provienen de su propia experiencia en el exilio, donde pasó doce años de su vida a raíz del golpe militar en Uruguay en 1973. Benedetti denunció los trágicos eventos que se sucedían en América Latina, luchó por la igualdad y los derechos humanos toda su vida, y aun cuando sus libros fueran en ese entonces prohibidos y aun quemados en su patria, fue finalmente reconocido como una de las figuras literarias más importantes de América Latina. En ellos, la ciudad es un tema privilegiado: Ella aparece en tanto receptora de exiliados provenientes de Europa, en tanto escenario de violencia y represión y en tanto ciudad evocada de la niñez, haciendo alusión a la añoranza de la patria y a su posible recuperación, es decir, al desexilio (cf. Rengifo Correa 2009). Es por ello que los escritos de Benedetti son capaces de reflejar paradigmáticamente la experiencia del “*Un-zuhause-sein*”, que aquí se toma como hilo conductor de la relación entre el aislamiento e individuación del ser ahí, el ser con otros y el mundo en los escritos heideggerianos.

### 3. Vida y mundo, la individuación real del *Dasein* (1919-1926)

En los cursos del primer período de Friburgo (1919-1923), el pensamiento de Heidegger se orienta a una filosofía de la vida, que no es una vida autosuficiente, sino una vida que es «el territorio originario [*das Urgebiet*], la “vida en y por sí misma”» (GA 58, p. 203) que no es sino el mundo: «Y esta vida es solamente *en tanto vida*, en tanto vive en un mundo» (GA 58, p. 34). Esta vida participa simultánea e indistintamente en tres mundos: Mundo circundante, *Umwelt*, mundo del ser-con-otros, *Mitwelt* y mundo del ser-sí mismo – *Selbstwelt*, y el acceso a este territorio original se opera por un «centramiento [*Zugespitztheit*]» en el mundo propio o del sí mismo (cf. Greisch 1996). Subyace a estas reflexiones el convencimiento,

que la vida fáctica y su mundo puede centrarse de alguna manera en la vida del sí mismo, aun cuando esta vida del sí mismo se de cómo una jurisdicción inestable. Se comprueba que la vida fáctica en su particular acentuación en la vida del sí mismo puede ser vivida, experimentada y consecuentemente comprendida en tanto historia (GA 58, p. 59).

Heidegger agrega que sólo a partir de la propia vida se da una *Um-* y una *Mitwelt* (GA 58, p. 60). Este centramiento no es un simple volver sobre sí mismo, sino una cierta manera de vivir el mundo, un «contenido en tanto cómo [*Wiegehalt*]» (GA 58, p. 85). Se trata de un modo del *Dasein*, «una manera fáctica del transcurrir fáctico de la experiencia, una rítmica funcional», según la cual se trata de alcanzar «la más alta vivacidad y centralidad» (*ibid.*). Esto no implica el aislamiento, sino por el contrario, el entrar en la esfera de los *Bezüge* o relaciones que significa simultáneamente un *Vollzug*, un cumplimiento hasta alcanzar la «plena espontaneidad del sí mismo [*vollen Spontaneität des Selbst*]» (GA 58, p. 260), aquella «espontaneidad del sí mismo viviente [*Spontaneität des lebendigen Selbst*]», que es sinónimo de «existencia – [*Existenz*]» y que desemboca en una «formación creativa del mundo de la vida – [*schöpferischen Gestaltung der Lebenswelt*]» (GA 58, p. 261).

Es por ello que, en el curso de 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Heidegger critica la ideación husserliana (cf. Breuer 2020), remarcando que la reducción tanto eidética como trascendental no debe descuidar la *Vereinzelung* o individuación real del *Dasein*, es decir, no debe abstraer de su existencia (GA 20, p. 152). El *Dasein* no tiene otra esencia que la de ser, su individuación es radical, y no es concebible más que en primera persona, él es «el que es siendo, que soy yo mismo en cada caso [*das Seiende, das ich je selbst bin*]». Esta determinación, «el ser sí-mismo [*es selbst zu sein*]» es su «carácter fundamental propio [*eigentümlichen Fundamentalcharakter*]», una manera de ser (GA 20, p. 205): «La manera de ser – ser ella – es esencialmente en cada caso la mía» (GA 20, p. 206). Para Heidegger, lo que radicalmente me individualiza y aísla es la muerte (GA 20, p. 433), ya que es solamente frente a la muerte que el ser “es” en el sentido propio: «sum moribundus» (GA 20, p. 437s.). La experiencia del exilio nos permite reconocer que no es sólo frente a la muerte que el ser es un sí mismo individualizado y único, sino sobre todo en la desesperación y el sufrimiento. Heidegger agrega: «Existe la posibilidad, justamente en el momento del salir-del-mundo, cuando el mundo no tiene nada que decirnos y cuando todo otro no tiene nada más que decir, que se comprueba que se está en el mundo y el mundo por excelencia se muestra a sí mismo» (GA 20, p. 403). En la angustia es donde se experimenta la inhospitalidad del mundo, tanto del propio, como del ajeno:

En medio del mundo circundante más familiar – frecuentemente no es necesario el fenómeno acompañante de la oscuridad o del estar solo – puede uno ser invadido por la angustia. Decimos entonces: todo se torna extraño, inquietante [*es wird einem unheimlich*]. Ya no nos sentimos en-casa en el mundo circundante familiar, no como si a un entorno determinado de nuestro mundo anteriormente conocido y familiar perdiera su orientación, no como si uno no estuviera en casa en el entorno en el cual uno se encuentra en ese momento, sino por el contrario, en otro, sino que, en la angustia, el ser-en-el-mundo se torna en un “no-estar-en-casa” [*Nicht-zu-Hause*] por excelencia (GA 20, p. 400).

Heidegger destaca en *Introducción a la metafísica* que «lo inhospitable [*Unheimliche*]» es aquello que «nos arranca de lo “familiar” [*Heimlichen*], es decir, de lo doméstico, habitual, corriente, inofensivo. Lo inhospitable no nos permite estar en nuestra casa [*einheimisch*]» (Heidegger 1953, p. 115s, 1972, p. 187, trad. mod.). Fabio Ciaramelli (1994, p. 14s.) ha indagado en la relación entre las nociones de “*heimisch*”

o familiar y de “heimlich”. Éste último es un término ambiguo, pues connota tanto aquello que pertenece a un hogar (*Heim*), lo familiar y conocido, como aquello que está escondido, oculto o secreto (proviene de “*Geheimnis*” o secreto). Debido a que lo *Heimische/Heimliche* (lo familiar) tiene un carácter de oculto, es que puede tornarse *unheimlich* o inhospitable. La inhospitalidad (*Unheimlichkeit*) no es un modo derivado de lo familiar, sino todo lo contrario: no sólo se encuentra latente en lo familiar, sino que es el modo originario de ser-en-el-mundo. Esto se debe a que el lugar de origen (*Heimat*) en tanto «cercanía [*Nähe*] al origen [*Ursprung*]» (GA 4, p. 24) no nos es accesible inmediatamente, pues permanece oculto, revelándose solamente en la experiencia del extrañamiento, es decir, a partir del alejamiento o Lejanía: Uno debe ser expulsado de «una estancia despreocupada en la realidad familiar» del mundo real (GA 4, p. 113), para descubrir lo «inhabitual [*Ungewöhnliche*]» (GA 4, p. 102), es decir, la cercanía al origen y, por ende, el mundo fenoménico. En este sentido, Ciaramelli (1994, p. 16) acertadamente señala que «la cercanía originaria implica en sí misma la dimensión ontológica de la *Unheimlichkeit*, aun cuando esta última está a menudo oculta. La *Unheimlichkeit* es originaria».

Pero el extrañamiento del mundo familiar no es sino un primer paso producto de la distancia hacia el lugar de origen: A mi entender, el segundo extrañamiento tiene lugar en el retorno (*Heimkunft*): La cercanía física así obtenida «aproxima aquello que está cerca, pero lo mantiene a distancia» (GA 4, p. 24). Esto implica que sólo en el retorno se nos revela la *Unheimlichkeit* por excelencia del mundo en tanto fenómeno originario, que consiste en un imposible retorno a la familiaridad despreocupada y cotidiana del mundo real. El extrañamiento producto de la distancia ya no es un estado pasajero, sino que, retomando lo expresado más arriba, el no-estar-en-casa (*Nicht-zuhause-sein*) se torna permanente imposibilidad de estar en casa (*Un-zuhause-sein*). Como expresará Heidegger en *La carta sobre el humanismo*, en la *Unheimlichkeit* el ser humano «vaga sin rumbo» (GA 9, p. 339). El exiliado reconoce con desesperación que ya no pertenece a ningún mundo; no sólo sufre por el no-estar-en-casa, sino por la imposibilidad de aún volviendo a ella, dejar de ser un exiliado, aún en el mundo propio: se es exiliado aún en el propio mundo, es decir, el exiliado ha perdido para siempre su hogar. El exilio, el no-estar-en-casa, el extrañamiento, en una palabra, ya no es una experiencia pasajera, sino que forma parte de su ser sí-mismo, como describe Benedetti en *Pero vengo* (1993a, p. 33):

Más de una vez me siento expulsado / y con ganas / de volver al exilio que me expulse / y entonces me parece / que ya no pertenezco a ningún sitio / a nadie / ¿será un indicio de que nunca más / podré no ser un exiliado? /.../ y vengo sin embargo /.../ en verdad / a qué vengo / no lo sé con certeza / pero vengo.

El mundo en tanto fenómeno, es decir, «en su mundaneidad [*in ihrer Weltlichkeit selbst*]» no se da como una cosa del mundo, sino que nos amenaza en tanto «nada en el sentido de “nada mundano determinado” [*nichts bestimmt Weltliches*]»: En la experiencia de extrañamiento, el mundo se nos presenta como falto de determinaciones. En cuanto aquello que nos angustia, es esta nada indeterminada, ella no puede sino aumentar la «cercanía [*Nähe*], es decir la posibilidad del poder ser y del no poder hacer nada en contra de ello. Esta absoluta indefensión/impotencia frente a lo amenazante, que es una nada indeterminada, no ofrece ningún medio para ser superada y la orientación se dirige al vacío» (GA 20, p. 401). Esta indeterminación [*Unbestimmtheit*]—mundana, frente a la cual «la angustia se angustia [*die Angst sich ängstet*]», es este «en dónde [*Worin*] del ser-en-el-mundo mismo», es decir, en su descubrimiento primario

del «des-estar-en-casa [“Un-zuhause”]» (GA 20, p. 402). Como observa Heidegger en *¿Qué es metafísica?* (en GA 9) el «aquello de qué y por qué nos angustiamos, no es una mera indeterminación, sino la imposibilidad esencial de ser determinado» que se evidencia en la expresión «uno está desazonado [*ist einem unheimlich*]» (GA 9, p. 111, 1947, p. 46s.). En la desazón, todo se sumerge en la «indiferenciación», el ente se nos escapa, «no queda asidero alguno» y quedamos «suspensos en angustia» (*ibid.*, p. 47): «Sólo resta el puro existir [*das reine Dasein*] en la conmoción de ese estar suspenso» (*ibid.*). La angustia es reveladora de nuestra «impotencia frente al ente en total» (*ibid.*, p. 48). Ella, como observa Michel Haar (1996, p. 76), «suspende el curso de la temporalidad [...] y produce en el *Dasein* una completa y radical despresentificación con respecto al hoy y más radicalmente aun con respecto a las estructuras de reenvío [...] que constituyen el mundo.»

Esto no quiere decir, como afirma Joseph P. Fell, que la angustia aniquile el mundo en tanto contexto (1992, p. 69). Por el contrario, esta indiferenciación de las cosas y del mundo, no es «un mero desaparecer», sino un «alejarse que es un volverse hacia nosotros» (GA 9, p. 112, 1947, p. 47). La angustia nos desnuda ante el mundo y el mundo se desnuda ante nosotros, no sólo nos revela «el ente en total [...] en su plena, hasta ahora oculta extrañeza», sino «la originaria “patencia” del ente como tal ente: lleva al *Da-sein* por vez primera, ante el ente en cuanto tal» (GA 9, p. 114, 1947, p. 49). La angustia, como acertadamente observa Fell, «es el comienzo y la base de toda experiencia óptica y comprensión ontológica específicamente humanas» (1992, p. 69). Pero esta primera experiencia no nos abre al sentido y a la significación, sino por el contrario, el «ente en total [*Seienden im Ganzen*] se presenta en la *Unheimlichkeit*» (GA 9, p. 113, 1947, p. 48), frente a la cual somos impotentes. En la angustia, se nos hace patente el «ente en su plena, hasta ahora oculta extrañeza [*Befremdlichkeit*]» (GA 9, p. 114, 1947 p. 49); los entes, en su deslizarse “marcha atrás”, se dirigen a nosotros y se nos muestran en tanto tales, desnudos, exentos de su familiaridad cotidiana. Precisamente en este instante de disolución, se revela el mundo en su inhospitalidad originaria. En este instante, arribamos al «último fundamento del ser [*das letzte Fundament des Seins*]» (GA 20, p. 404): En la angustia el *Dasein* está «plenamente retrotraído a su nuda inhospitalidad y traído a ser poseído por ésta. Pero este “estado de poseído” no se limita a desposeer retroactivamente al “ser ahí” de las posibilidades del “mundo”, sino que le da al par la posibilidad de un “poder ser” propio» (GA 2, p. 455, ST, p. 372). La angustia pone al *Dasein* «en el estado de ánimo [*Stimmung*] de una posible resolución», es decir, «le da al par la posibilidad de un “poder ser” propio» (*ibid.*). Sólo gracias a este extrañamiento primario «puede el *Dasein* del ser humano dirigirse [*zugehen*] al ente y atenderlo [*eingehen*]» (GA 9, p. 114, 1947, p. 49, trad. mod.), revelándose así el ente en su facticidad: «La angustia no es otra cosa que el modo de encontrarse [*Befindlichkeit*] en la inhospitalidad» (GA 20, p. 402). Este hecho desnudo es el modo de ser constitutivo del encontrarse, el fundamento del ser es un «fundamento existencial», un «abismo [*Abgrund*]. Esta es la positividad existencial de la nada de la angustia» (*ibid.*): La angustia desnuda al *Dasein* y al mundo, los aísla uno del otro, aniquilando la familiaridad cotidiana, es decir, los lazos existenciales que los unen. La inhospitalidad, la imposibilidad de estar en casa en el mundo, es la experiencia que abre al *Dasein* al origen de la comprensión y del sentido, como se aclara más adelante (cf. GA 2, p. 165; ST., p. 140).

Es más, esta «falta de hogar/patria [*Heimatlosigkeit*]» determina al hombre en su esencia, como observa Trawny (1997, p. 277). «La *Heimatlosigkeit* se torna un destino del mundo [*Weltschicksal*]» (GA 9, p. 339). Ella es el mundo que históricamente se ha transformado en tierra de nadie, y lo distintivo de este evento de la historia del ser es el

extrañamiento en grado supremo (Trawny 1997, p. 277). En este contexto, Haar (1996, p. 79) plantea una pregunta clave. ¿Quién experimenta la angustia “delante del mundo como tal”? La respuesta radica en el reconocimiento de que aquel que ha sido privado de hogar, aquel que experimenta “en carne propia” el exilio puede dar cuenta cabal de ella. En palabras de Benedetti (1987, p. 531) en *No era rocío*, el exilio permite al hombre darse cuenta de que se encuentra «rodeado por barreras de extranjería»:

Sí, por varias y matizadas razones, el exilio había sido un descubrimiento. En primer término, le había servido para detectar en sí mismo zonas hasta entonces inexploradas. Verse y juzgarse aislado, sin su contexto natural, rodeado por barreras de extranjería, borrón sin cuenta nueva, entregado a una suerte, que todavía no era buena ni mala, como a un temporal omitido en el parte meteorológico. Todo le había servido para advertir qué pesado puede ser el azar, qué inclemente.

Benedetti reconoce, sin embargo, que el exilio, el no-estar-en casa, no sólo tenía consecuencias negativas, sino también positivas, pues «había sido un descubrimiento». El estar *heimatlos* y la consiguiente angustia le habían permitido descubrir en su ser características esenciales que en la vida cotidiana permanecen normalmente ocultas. Como bien señala Michel Henry (1963, p. 737), «las diferentes tonalidades afectivas son los modos según los cuales se lleva a cabo [...] la revelación propia de la afectividad misma, a saber: el descubrimiento del mundo como tal». Sin embargo, agrega Henry, «la esencia de la revelación propia de la afectividad está completamente ausente en Heidegger [...] puesto que la afectividad abre a la manera de la trascendencia» (*ibid.*). Para Henry, este planteo conlleva una «ambigüedad “*foncière*”» fundamental de la «“*Erschlossenheit*”»: «la revelación de la existencia a ella misma es ontológicamente homogénea a la revelación del mundo, y el poder de la afectividad, como aquel poder de revelación [...], es el poder de la trascendencia misma» (*ibid.* 743). Si bien esta crítica es acertada en lo que respecta al mundo, no lo es en cuanto al *Dasein* mismo: El *Dasein* se revela a sí mismo gracias a un movimiento introspectivo abierto y posibilitado por la angustia. Se trata de una inmanencia que, a diferencia de la planteada por Henry (cf. *ibid.*, p. 579: «la esencia del sentimiento es la esencia de la afectividad como tal: sentirse a sí mismo»), con lo cual Henry plantea el origen de la afectividad como una auto-afección originaria), es retrospectiva, es decir, parte de un *Dasein* ya situado en el mundo, un *Dasein* en su facticidad. El movimiento retrospectivo requiere de una fuerza impulsora, la angustia, que es despertada por el descubrimiento de la inhospitalidad del mundo cotidiano real. Günter Figal (2013, p. 19) señala en este contexto que, gracias a la separación introducida por Heidegger entre las «Formas del *Dasein*» y la «efectuación del *Dasein* [*Daseinsvollzug*]» determinada por las primeras, el análisis ontológico de las Formas puede determinar estas formas como «existenciales», concibiendo a este tipo de reflexión como «inmanente». Cabe objetar a esta posición que la Forma, como la concibe Aristóteles, no mienta modos de existir de la sustancia, sino tanto la causa como el *telos* de su efectivización. En Heidegger, esta introspección o reflexión retrospectiva no es inmanente al *Dasein*, sino por el contrario, parte de su existencia efectiva trascendente al mundo. Posibilitada por la fuerza de la afectividad, esta introspección o reflexión retrospectiva posibilita a su vez una reconfiguración creativa del mundo de la vida y, sobre todo, del sí mismo, como se verá más adelante.

En la cotidianeidad, el *Dasein* no es sí mismo: Paradójicamente, la autenticidad del ser-sí-mismo sólo es revelada en una experiencia de extrañamiento o alienación del ser-sí-mismo en medio de los otros: En el exilio, el ser no encuentra seguridad en el mundo circundante; muy por el contrario, descubre que lo existente se le escapa,

se torna extraño, la certeza del ego desaparece, «la certeza absoluta de sí mismo [*Selbstsicherung*] se torna en absoluta amenaza por sí mismo [*Selbstbedrohung*]», como destaca Walter Biemel (1968, p. 132). La cercanía, es decir, el fundamento de su relación con el mundo, se retira y deviene inhospitalidad, inquietud, en una experiencia siniestra de falta de sostén, de suelo. La cercanía se niega a sí misma, lo que otorga, es sólo en el modo del retiro, como dolorosa ausencia. Como lo expresa Benedetti en *Aquí Lejos* (1991, p. 18), la cercanía se transforma en lejanía:

pero voy descubriendo / otros destierros de otros / que empiezan o concluyen / destierros que se fueron allá cerca / y vuelven aquí lejos / aquí lejos está / nunca se ha ido el país secreto / [...] /el país secreto y prójimo // algún día aquí lejos / se llamará aquí cerca // entonces el país / este país secreto / será un secreto a voces.

El exiliado está rodeado de lejanías, no sólo cuando está lejos de su tierra, sino cuando vuelve a la propia. La lejanía, el extrañamiento, es, por lo tanto, doble, situación que Benedetti evidencia recurriendo a una inversión: la cercanía del destierro y la lejanía de la propia tierra. En el exilio, por ende, lo existente se transforma en lo absolutamente extraño, de forma tal que ya no somos capaces ni tan siquiera de captar al extrañamiento mismo ni, por ende, de hacerle frente, por lo que huimos.

#### 4. Anonimidad del ser, angustia e individuación auténtica (1926-1927)

La pregunta es, si con la huida en el *Man*, en la anonimidad del ser, logramos escapar al extrañamiento. La respuesta de Heidegger en su curso de verano de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, es claramente negativa: De esta angustia el ser humano no se salva en el *Mitsein*, el ser-con-otros, pues éste no es más que un peligro o una tentación fácil:

El ser-con-otros existente y auténtico [*das eigentliche existierende Miteinandersein*] proviene primariamente de la decisión [*Entschlossenheit*] del individuo. Es recién en base a la individuación [*Vereinzelung*] decidida y en ella que el *Dasein* es auténticamente libre y está abierto para el tu [...], el estar junto y el ser-con-otros existente se funda en el hacer presente en la determinación instantánea de la individuación del individuo. La individuación no implica un atarse a sus deseos privados, sino ser libre para las posibilidades fácticas de la existencia de cada caso (GA 24, p. 408).

Aquí la individuación tiene un sentido positivo, de ella surge el ser-con-otros. El ser-con otros es una caída, una descarga del *Dasein* (GA 20, p. 540s.) que se origina en la angustia frente al sí mismo, frente a su aislamiento absoluto. Por otro lado, aquella alienación es primera y constitutiva del *Dasein* mismo: «Del hallazgo fenomenológico del *Man* debemos retener la orientación en la autenticidad del *Dasein*, en el sí mismo [*Selbst*] que el *Dasein* pueda ser, de manera que no surja de este ser-con-otros [*Miteinandersein*], sino que, como ser-con otros [*Mitsein*] que permanece constitutivo en él, sea empero él mismo [es *selbst*]» (GA 20, p. 342). El *Man* no implica sólo una caída en una vida pública y por ende anónima, no se trata aquí de un centramiento en el ego individual y aislado, sino por el contrario, como expresa Heidegger en *Sein und Zeit* de 1926: «El uno [*Man*] es un existenciarío inherente como fenómeno original a la constitución positiva del ser-ahí» (GA 2, p. 172; ST, p. 146). Aquí en *Sein und Zeit* encontramos una inversión: el *Man* ya no es un modo deficitario del *Dasein*, no surge a partir de la decisión del *Dasein* sino, sino por el contrario, el *Dasein* «es una

*modificación existencial del “uno” en cuanto éste es un esencial existenciario»* (GA 2, p. 173; ST, p. 147), es decir, una manera original de ser en el mundo.

El sí mismo carece de la primacía ontológica de un sujeto o sustancia, pues no es sino un modo de ser en el mundo. El *Dasein* es su sí mismo en cada caso sólo existiendo y, por lo tanto, sólo a través de la existencia se puede dar constancia del mantenimiento de sí mismo [*Selbst-ständigkeit* des *Selbst*]. Heidegger lo formula de la siguiente manera: «desde el punto de vista ontológico es el “ser ahí” fundamentalmente distinto de todo lo “ante los ojos” y “real”. Los “estados de su ser” no se fundan en la sustancialidad de una sustancia, sino en el “estado de ser en sí mismo” del “sí mismo existente [...]» (GA 2, p. 402, ST, p. 330). Es por ello que «la “mismidad” del “sí mismo” existente propiamente está, entonces, separada por un abismo ontológico de la identidad del yo que se mantiene en medio de la multiplicidad de las vivencias» (GA 2, p. 173; ST, p. 147). Como señala Roberto Walton (2001, p. 17s.) tenemos aquí

«una serie de oposiciones. A la perduración y mismidad de un yo-sustancia como continuo estar ahí de algo, se contraponen el mantenimiento de sí de la ipseidad de un sí mismo. En lugar de la mismidad de un *subjectum* que nos sale al encuentro como el mismo [*ein Selbiges*] en medio de la multiplicidad de las vivencias, el *Dasein* se caracteriza por una ipseidad que es determinada por su manera de existir.»

La tesis de Heidegger plantea, por lo tanto, que la ipseidad – el ser sí-mismo – es una «manera de ser del *Dasein*, una manera, para ese ente, de relacionarse consigo mismo y con su ser», como observa Claude Romano (2017, p. 336) y reviste, por ende, el carácter de un existenciario. Debido a que la cuestión del ser-sí mismo no pueda ser abordada sino por el contraste existente con el *Man*, es decir, partiendo del contraste entre ambos modos de existir, Romano (2019, p. 139) señala que cada modo no es sino la modificación del otro: «El ser sí mismo es una modificación existencial del *Man* y el *Man* es una modificación existencial del ser sí-mismo (auténtico).» La ipseidad designa el modo en que el *Dasein* existe en modo propio (*eigentlich*) cuando se hace cargo de su existencia, asumiendo su propio ser (*ibid.*). El poder ser propio permite captar el mantenimiento de sí mismo (*Selbst-ständigkeit*), que se alcanza en la resolución precursora (GA 2, p. 427, ST, p. 350). El *Dasein* «es propiamente sí mismo [*eigentlich selbst*]» en cuanto asume a la propia muerte como la posibilidad más propia (*ibid.*), es decir, cuando asume su finitud. Este poder ser propio que nos singulariza, esta existenciaria, «da la constitución ontológica del “estado de ser en sí mismo [*Selbst-ständigkeit*]” del “Ser-ahí”» (*ibid.*, cf. Breuer 2021c).

Si la esencia del *Dasein* reside en la existencia, la pregunta por el quién ha de responderse con un modo del ser del *Dasein*. Habitualmente, la constancia (*Ständigkeit*) del *Dasein* en la cotidianidad se configura con sus notas de «“Distanciación”, “término medio”, [y] “aplanamiento”» del ser. Estos modos se constituyen en tanto modos del *Man* la dimensión pública, donde cada uno es el otro y nadie es en sí mismo (GA 2, p. 170; ST p. 144). El uno carece de identidad propia, es un nadie, «que se desemboza como el “sujeto más real” de la cotidianidad» (GA 2, p. 171; ST, p. 145). En el uno, el ser-ahí está disperso, dejándose absorber por la anonimidad y la cotidianidad. Es el “uno” el que «articula el plexo de referencias de la significatividad» (GA 2, p. 172; ST, p. 146) del mundo, gracias a lo cual se constituye el mundo familiar. El mundo, en la cotidianidad, nos es (más o menos) familiar y por ende comprensible, pues tiene un sentido, es decir, una «significatividad»: «El “ser-ahí”, en cuanto es, “se ha referido” en cada caso ya “a” un mundo que hace frente; a su ser es esencialmente inherente este “estar referido a” [*Angewiesenheit*]» (GA 2, p. 117, ST, p. 102). El «fenómeno del

mundo» es «aquello “dentro de lo cual”» el *Dasein* comprende y sobre cuyo trasfondo los entes le salen al encuentro (GA 2, p. 115s., ST, p.101). Esta estructura define «la mundanidad [*Weltlichkeit*] del mundo» (*ibid.*). Como bien señala Renaud Barbaras (2016, p. 219), el análisis de la *Befindlichkeit* nos revela la «copertenencia del sentido y de lo sensible»: La afección nos abre al mundo, al cual accedemos en una tonalidad afectiva. La afección como tal siempre tiene un sentido, que dispone y compromete al poder-ser, es decir, a la comprensión. Se trata de una «comunidad primera», gracias a la cual «la afección nombra lo sentido mismo en tanto éste tiene desde siempre un sentido y la comprensión nombra el sentido en tanto éste es siempre sensible» (*ibid.*, p. 219s.). Consecuentemente, el mundo que nos afecta tiene el sentido que le confiere el modo en que nos afecta. La comprensión no implica una objetivación del sentido llevada a cabo por la conciencia intencional como lo plantea Husserl, pues para Heidegger, ésta presupone la dimensión de apertura del mundo (cf. Held 1988), aun cuando la donación de un mundo sea por y para un *Dasein* y por mor de su decisión de asumirse como un sí mismo.

En la cotidianeidad, el uno, sin embargo, impide al *Dasein* ser sí-mismo, por lo que el *Dasein* está por lo general perdido en los otros, “es” los otros. Nuestro *Dasein* está inextricablemente unido al ser-con-otros, el entrecruzamiento del ser-ahí y el ser-con-otro conforma una trama, la trama del mundo, gracias a la cual es posible la comprensión, como lo atestiguan las palabras de Benedetti en *Comarca extraña* (1993, p. 17):

País lejos de mí / que está a mi lado / país no mío que ahora es mi contorno /.../ viejo país en préstamo /insomne / olvidadizo /tu paz no me concierne ni tu guerra / estás en las afueras de mí / en mis arrabales / y cual mis arrabales me rodeas / país que a mi lado / tan distante /como un incomprendido que no entiende / y sin embargo arrimas infancias o vislumbres / que reconozco casi como mías / y mujeres y hombres y muchachas / que me abrazan con todos sus peligros / y me miran mirándose y asumen / sin impaciencia mis andamios nuevos.

Solamente cuando el *Dasein* descubre el mundo, cuando se abre a su propio ser (GA 2, p. 172; ST p. 146) y al sentido, es que el *Dasein* descubre su individualidad y singularidad, como lo demuestra la experiencia del exiliado. Es en la experiencia del no-estar-en-casa, cuando el entorno se torna extraño y ya no es posible perderse en el “uno”, cuando se levanta el velo de los encubrimientos y apariencias, que el fenómeno del mundo se revela: Frente a él, el *Dasein* se retrotrae en sí mismo y se abre a su ipseidad. El exilio conlleva, por ende, la disrupción y la reconfiguración del sí-mismo. Ya no se trata de una identidad en el sentido de una constancia y permanencia de caracteres esenciales, sino de una ipseidad, es decir, una identidad que admite cambios. Esta identidad es fundamentalmente narrativa (cf. Breuer 2021b): nuestro ser se configura gracias a la historia que vamos tejiendo en una narración. Esta «identidad narrativa, constitutiva de la ipseidad, puede incluir el cambio, la mutación, dentro la cohesión de una vida» como expresa Paul Ricœur (1985, p. 443, cf. Tengelyi, 2014a, p. 333-372), haciendo alusión a la «estructura del gestarse histórico» del ser, que da cuenta de la «movilidad de la existencia», opuesta a la mera constancia del ser en la cotidianeidad (Heidegger, GA 2/ST, § 72).

El descubrimiento de su ipseidad, la posibilidad de acceder a su autenticidad, como señala Heidegger en su curso de 1925//26 sobre *Lógica*, sólo es posible a partir de la «decisión» del *Dasein*, ya que es «el modo de ser del *Dasein*, que le concierna en su ser, su propio ser» (GA 21, p. 219), en otras palabras: «El *Dasein* está dirigido en su ser a su ser más propio, como al ser que le concierne» (GA 21, p. 220).

Estas expresiones «ontológico-fundamentales» (*ibid.*) subrayan el carácter individual del *Dasein*. Por esta razón, para Jean-François Marquet (1996, p. 199) el término «*Vereinzelung*» funciona en *Sein und Zeit*, terminado en 1926, como una «*no-tion-carrrefour*» donde convergen las diferentes vías de la analítica del *Dasein*. Aquí, en el § 40, la singularización aparece unida a la temática de la angustia: «Pero [sólo] en la angustia hay la posibilidad de un señalado abrir, porque la angustia singulariza. Esta singularización saca al *Dasein* de su caída y le hace patentes la propiedad y la impropiedad como posibilidades de su ser» (GA 2, p. 253; ST, p. 211). En este proceso de individuación durante el cual el *Dasein* padece angustia (angustia por vivir una vida sin significado, por fracasar en desarrollar sus potencialidades, por refugiarse en del mundo social [*Mitwelt*] o mundo circundante [*Umwelt*] cotidianos) el *Dasein* reconoce que para vivir auténticamente debe asumir la responsabilidad por sus propias decisiones, determinándose a sí mismo en la resolución precursora. Se retira así de la cotidianidad del *Man* y, por ende, de la *Mitwelt* o *Umwelt* en la cual se halla perdido, en un modo de vida inauténtico.

Como bien destaca Douglas Kellner (1992, pp. 202-205), el «dualismo axiológico» que caracteriza el contraste entre un modo de vida auténtico y uno inauténtico «contiene una dimensión tanto evaluativa como descriptiva» que, al acentuar «la autodeterminación, la autonomía, la responsabilidad» del ser, modifica «la noción idealista del ser constituyente del mundo» por medio del análisis del ser auténtico «constituyente de su propia situación» a través de un «proyecto de autotransformación». Es a partir de este proyecto (*Entwurf*) ético que se constituye el sentido: «Sentido es aquello a lo que se dirige el proyecto, que está estructurado por el “tener”, el “ver” y el “concebir” previos [*Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff*], por lo que algo resulta comprensible» (GA 2, p. 201, ST, p. 169s., trad. mod.). Esto implica que ya no se trata del *Dasein* en tanto está arrojado en el mundo, como afirma Otto Pöggeler (1953, p. 57), sino de un *Dasein* que se aísla del mundo cotidiano para poder proyectarse hacia su transformación y, por ende, a la recreación del sentido de sí mismo, de los entes y del mundo, es decir, para proceder a su fenomenización. En realidad, el *Dasein* es coautor del sentido del mundo, de un significado por cierto inestable y contingente, que él sólo puede decodificar, como reconoce Benedetti en su poema *Los espejos y las sombras* (1993a, p. 220s.): «Las imágenes quedan como en un incunable / que sólo yo podría descifrar / puesto que soy el único especialista en mí.» La alienación y el aislamiento posibilitan el descubrimiento del ser-ahí en su ipseidad y éste a su vez, la constitución progresiva de una nueva trama de significatividad y familiaridad en un entorno nuevo, que, como veremos, mantiene un núcleo de permanente inhospitalidad.

Por ello, «aquello por que se angustia la angustia es el “ser en el mundo” mismo» (GA 2, p. 249; ST, p. 207). En la angustia desaparecen el mundo circundante y sus entes: «El “mundo” ya no es capaz de ofrecer nada, ni tampoco el “ser ahí con” de otros» (GA 2, p. 249; ST p. 208); el mundo se retira y con ello se anula la posibilidad de comprensión. «La angustia singulariza y abre así el “ser ahí” como “*solus ipse*”» (*ibid.*). Este «“solipsismo” existenciarío» (*ibid.*) no implica que el *Dasein* caiga en un vacío, en una nada: La «verdad del solipsismo», como observa Lilian Alweiss (2012, p. 147), radica en que «el sentido de mi propio ser no puede derivarse de otros, sino que precede cualquier distinción entre un “yo” y un “tu”». La cuestión que ocupa a Heidegger es «cómo la existencia humana puede mantener su distinción y su singularidad *insustituible* precisamente en el modo de ser-con» (*ibid.*, 148). La respuesta radica en entender la soledad y aislamiento metafísicos del *Dasein* como condición

de la comprensión de nuestro ser-con-otros, como bien destaca la autora (*ibid.*). Sin embargo, cabe objetar a esta interpretación, que esta singularidad es compartida por todo *Dasein*, y no lo distingue de otros. La posibilidad más propia del *Dasein* es la muerte, es el “principio de absolutización y de aislamiento o de individuación [*Vereinzelung*] del *Dasein*, como bien señala Jean-François Courtine (1990, p. 316). La muerte es “mi posibilidad, posibilidad inapropiable de lo propio y de toda propiedad, no se define ella misma sino como volver sobre mí mismo ante la muerte”, como posibilidad abierta ante la muerte “que le pertenece esencialmente” al *Dasein* (*ibid.* p. 311, 309). Podemos concluir que no sólo la muerte, sino la angustia como modo de ser diferencian a los *Dasein* entre sí. No sólo mi muerte me individualiza, sino también la angustia, ya que ellas son en cada caso, las mías. Ambas son para cada *Dasein* en su ipseidad inalienable las posibilidades más extremas, las que deshacen los lazos que lo unen con el *Man* y con el mundo e inducen una retroproyección: Tanto la muerte como la angustia llevan al *Dasein* al encuentro consigo mismo, y le revela su relación con el ser: «Al ser-ahí <propio de la existencia>, le pertenece la comprensión del ser» (Heidegger 1972, p. 67); el *Dasein* es sí-mismo en virtud de su relación con el ser. Es por ello por lo que, para abrir su ser a otros, el exiliado debe primero descubrirse a sí mismo, ya que sólo a partir del sí mismo puede recrearse no sólo a sí mismo, sino la vida con otros. Como señala Benedetti en *Cantera de Prójimos* (1993a, p. 35): «La soledad te ayuda únicamente / si la vas a colmar de ecos necesarios / de nostalgias tangibles / sólo así podrá llegar a ser tu cantera de prójimos.»

El aislamiento, la soledad del *Dasein*, hace evidente que al *Dasein* le va «inhóspitamente [...]». Pero “inhospitalidad” quiere decir al par “no estar en casa”» (GA 2, p. 250; ST, p. 208). Si «el sentido existencial de “ser en» había sido definido por Heidegger como un “habitar en”, un “estar familiarizado con”, el modo existencial abierto por la angustia es la negación de estos términos, es decir, un «no en su casa» o una imposibilidad de habitar (GA 2, p. 251; ST, p. 209), en otras palabras, el exilio. Esta inhospitalidad, este exilio, es una permanente amenaza para el *Dasein*, frente a la cual éste huye a la tranquila familiaridad del mundo cotidiano, huye de la responsabilidad de sí mismo, de la decisión de enfrentarse a sí mismo. Esta experiencia atañe fundamentalmente al exiliado, que huye tanto del mundo, como de sí mismo, sin poder evitar la nostalgia por lo que deja atrás, ni las expectativas por las posibilidades nuevas, que se le abren en tanto horizonte. En palabras de Benedetti en *Mulato* (1993b, p. 29): «Como es obvio estamos presos / de una doble y mulata nostalgia / nos movemos en un pasadizo o túnel o angustura / donde añoramos lo que espera adelante / y luego añoramos lo que quedó atrás...» Es esta apertura de horizontes desconocidos la que provoca la angustia y hace surgir el extrañamiento, la inquietud del *Dasein*.

La huida, escribe Heidegger, se enraíza siempre en un cierto temor: «toda huida se funda en un temor» (GA 20, p. 392) y «todo temor se funda en la angustia» (GA 20, p. 393), y cuando se huye de sí mismo, ese temor se denomina angustia. Pero ¿frente a qué se angustia uno?, ¿cuál es la razón del temor? Lo que nos angustia es la nada misma, el horizonte abierto e indeterminado y, por ende, una “nada”, que hace vacilar la estabilidad del ser-en-el-mundo. La angustia nos revela que «aquello por lo que [*Worum*] teme el temor es el ente mismo que se atemoriza, el “ser ahí”. Sólo un ente al que en su ser le va este mismo puede atemorizarse. El temer “abre” este ente en su “ser en peligro” [*Gefährdung*] en el “estado de abandonado” [*Überlassenheit*] a sí mismo”» (GA 2, p. 188; ST, p. 158s). El temor posee un poder de develamiento propio en tanto nos hace descubrir la precariedad, vulnerabilidad y soledad esenciales de nuestra existencia. Así lo expresa Benedetti en *Aquí Lejos* (1991, p. 17):

con soledad no ofendo ni temo / y no obstante temes y te ofenden / ocurre que la soledad no es un seguro / ni menos un sagrado / soledad no es libertad / (ya es hora de aceptarlo) / sino pálida añoranza del otro / o de la otra / del borde de la infancia / de dos o tres misiones incumplidas.

Falto del tranquilizador anclaje en mi mundo cotidiano y enfrentado a este horizonte, mi ser se haya en suspenso y la angustia consecuente me revela que en el aislamiento soy insustituible, inconfundible y único. Radicalizada, reducida a lo esencial, la angustia no revela más que «el hecho, de que soy [*Das Faktum, daß ich bin*]» (GA 20, p. 402). Ella es la pura «afección del ser en tanto tal [*Affektion von Sein als solchem*]» (GA 20, p. 403) de mi ser existente, es por ello, la disposición afectiva fundamental del *Dasein* (cf. Serban 2013, p. 252).

La huida delante del *Dasein*, no es sino la caída en el refugio tranquilizante del *Man* y la respuesta frente al extrañamiento que se instala en su facticidad. Por ello, el no-estar-en-casa no es una experiencia en el modo de la deficiencia, sino por el contrario, la experiencia más auténtica, frente a la cual el *Dasein* siempre está en falta (*schuldig*), una experiencia que constituye su «verdad más original»: Cuando el «ser ahí se abre para sí mismo en su más peculiar y como su más peculiar “poder ser”», este «estado de abierto» constituye «la verdad de la existencia» (GA 2, p. 293; ST, p. 242). Su aislamiento es radical, es la angustia la que permite la individuación y el hecho que él sea un «ente que en cada caso soy yo mismo» (GA 2, p. 71; ST p. 65), en medio de la permanencia y constancia de los entes intramundanos (GA 2, p. 423; ST, p. 347). Por ello, «el “ser ahí” es propiamente él mismo en la singularización original del “estado de resuelto” silencioso y presto a la angustia» (GA 2, 427; ST, p. 350). En el «claro [*Lichtung*] del ser en cuanto ser» (GA 2, p. 427 n.), el ser «en el modo propio “sí mismo” [...] no dice “yo-yo”, sino que “es”» (GA 2, p. 427; ST, p. 350). La angustia pues, singulariza y revela la facticidad de la existencia. La angustia «penetra el llamado de la conciencia a cuyo favor la existencia singular puede en cada caso asumirse resolutamente en aquello que le es más propio al encuentro de lo que ya no es ella» (Taminiaux 1995, p. 265). Es recién a partir de esta introspección que puede darse una apertura a los otros y al mundo.

Esta experiencia implica, como se desprende de las palabras de Benedetti en *No era rocío*, una consciencia de sí mismo en cuanto ella revela los valores, creencias y demás rasgos esenciales del ser-ahí: «Pudo comprender, relativamente asombrado, que algunos *grandísimos* valores le importaban un como, y en cambio le producían una ansiedad muy sutil la ausencia de un murallón de piedra y muge» (Benedetti 1987, p. 531). Lo que el exiliado descubre es aquello que forma parte inextricable de su ser: No los ideales por los que alguna vez luchó, sino su entorno familiar, el que antaño desapercibido, se torna imprescindible en el no-estar-en-casa del exilio. Lo que el exilio anula es la posibilidad de refugiarse en la hospitalidad del *Man*. El exilio desnuda al *Dasein* y lo expone en su indefensión ante los otros en tanto multitud homogénea del *Man*.

En lugar de la permanencia del yo, es la secreta temporalización el verdadero «principium individuationis. Esta individuación es empero la condición del *commercium* original entre *Dasein* y *Dasein*» (GA 26, p. 270). Como expresa Benedetti en *Comarca extraña* (1993a, p. 17):

acaso el tiempo enseñe / que ni esos muchos ni yo mismo somos / extranjeros recíprocos extraños / y que la grave extranjería es algo /curable o por lo menos llevadero / acaso el tiempo enseñe /que somos habitantes / de una comarca extraña / donde ya nadie quiere / decir / país no mío.

El exiliado descubre que no sólo él, sino los otros también, son habitantes de mundos particulares aislados entre sí y que, en realidad, todos habitamos un mundo de la vida en el que la familiaridad se haya continuamente atravesada por lo extraño e inhospitario. La alienación, el no-estar-en-casa, es, por lo tanto, el fenómeno original, como destaca Heidegger. Y es a partir de este reconocimiento que los seres se descubren en su verdad más original, “siendo”, existiendo, en un mundo común y en comunidad.

## 5. La neutralidad y el aislamiento del ser (1928) – la apertura del ser ahí al ser ahí de otros

En su curso de Marburgo de 1928, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Heidegger acentúa la individuación del ser ahí: Aquí reconoce la «neutralidad metafísica y el aislamiento del *Dasein* [*metaphysischen Neutralität und Isolierung des Daseins*]» que constituyen la «egoicidad [*Egoität*]» y por ende la «mismidad [*Selbstheit*]» del *Dasein*. No se trata, recalca Heidegger, de un/a «ascenso/accentuación egoista-solipsista [*egoistisch-solipsistischen Aufsteigerung*] de la propia individualidad» (GA 26, p. 243, cf. p. 172), pues esta neutralidad sólo es posible sobre la base de la disposición existencial extrema del proyectarse a sí mismo, y no es, por ende, algo dado (GA 26, p. 176). No se trata tampoco del aislamiento «en sentido fáctico-existencial [*in faktisch existenziellem Sinne*]» del *Dasein*, ya que el *Dasein* sólo existe en su concreción fáctica junto a otros. «Pero el ser ahí neutral es la fuente originaria de la posibilidad interna», que mana en cada existencia y que la hace internamente posible (GA 26, p. 172). El *Dasein* neutral no es indiferentemente un «nadie o un cada uno [*Niemand und Jeder*]», sino «la positividad original y el poder de la esencia [*ursprüngliche Positivität und Mächtigkeit des Wesens*]» (*ibid.*). Lejos de ser la nada de una abstracción, la neutralidad es el poder ser, en el sentido de poder y posibilidad, de la esencia del *Dasein* – es la potencialidad del ser, en el sentido aristotélico del término, «el poder del origen [*die Mächtigkeit des Ursprunges*]» que cada ser porta en su existencia fáctica (*ibid.*). Sobre la base de esta neutralidad se constituye el *Mitsein* con otros: «la dispersión arrojada esencial del *Dasein* entendido en tanto neutral se revela entre otras formas en el hecho de que el ser ahí es ser ahí con otros» (GA 26, p. 173). La dispersión no es absoluta, ya que, «en la medida que el ser con otros es una determinación básica esencial de la dispersión», esta dispersión se funda en la libertad del *Dasein*: «La esencia metafísica fundamental del *Dasein* metafísico aislado se centra en la libertad» (GA 26, p. 175), es decir, en su libertad de proyectarse a sí mismo en un mundo y hacia los otros (GA 26, p. 176).

El *Mitsein* ya no implica una caída o una huida en un “uno” cotidiano y anónimamente plural, sino por el contrario, dirá Heidegger más adelante en el curso de 1929/30 de Friburgo, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, pertenece esencialmente a la existencia del ser humano:

En tanto el hombre existe, está en tanto existente remitido a otros [...]. El poder colocarse en el lugar de otros seres humanos como el ir-con ellos, con el ser ahí en ellos, ocurre desde siempre en razón del ser ahí del ser humano – como ser-ahí. Ya que ser-ahí quiere decir: ser ahí con otros, es decir, en el modo del ser-ahí, del existir-con [...]. El ser-con con [...] pertenece a la esencia de la existencia del ser humano, es decir, de cada uno en cada caso individual (GA 29/30, p. 301).

El poder colocarse en el lugar del otro es la base de la comprensión: «Las hablarías [*das Gerede*] abren al “ser ahí” al comprensor “ser relativamente a su mundo, a

otros y a sí mismo» (GA 2, p. 234s.; ST, p. 196). En *Ser y Tiempo* esta apertura mienta una caída y extrañamiento en el uno, en el «desarraigado “en todas partes y ninguna”» (GA 2, p. 235; ST p. 196). Cabe preguntarse como el ser con otros pueda tanto mentar una caída o «derrumbamiento [*Absturz*]» (GA 2, p. 237; ST, p. 198) en el uno, como indicar que el «“ser ahí” es esencialmente “ser con”» y tener así «un sentido ontológico existencial» (GA 2, 161; ST, p. 136). El *Dasein* requiere, como reconoce Heidegger, una «exégesis del “ahí”» (GA 2, p. 236; ST, p.197) o sea, una «verdadera “hermenéutica de sí mismo”» como señala Jean Greisch (1994, p. 159) en alusión a Ricœur. Con este objetivo, Heidegger recurre a una distinción entre el “ser con” [*Mitsein*] y el “ser ahí con” [*Mitdasein*]: El «ser con” [*Mitsein*]» es

una determinación del peculiar “ser ahí” [*Dasein*] del caso; el «“ser ahí con” [*Mitdasein*] caracteriza al “ser ahí” [*Dasein*] de otros en tanto que éste es puesto en libertad para un “ser con” [*Mitsein*] por obra del mundo de éste. El peculiar “ser ahí” [*Dasein*] sólo es en tanto tiene la esencial estructural del “ser con” [*Mitsein*], como “ser ahí con” [*Mitdasein*] que hace frente para otros (GA 2, p. 161; ST, p. 137).

Esto significa, en pocas palabras, que el “ser con” (*Mitsein*) es una determinación *ontológico-existencial* o esencial del “ser ahí” (*Dasein*) en cada caso propio, mientras que el “ser ahí con” (*Mitdasein*) es una determinación *ontológica fundamental de la existencia de otros*. Sin embargo, la mismidad no está separada de la alteridad: Aún cuando el *Dasein* esté fácticamente solo, esta soledad fáctica no implica que mi *Dasein* no esté atravesado desde siempre por los otros: «En cuanto “ser con”, [...] el “ser ahí [es] esencialmente “por mor de” otros. [...] En el “ser con” en cuanto existencial “por mor de” otros es ya abierto el “ser ahí” de otros» (GA 2, p. 164; ST, p. 140). Este “por mor de” otros abre a la comprensión de otros y funda la significatividad del mundo (GA 2, p. 165; ST, p. 140). Robert Brandon (1992, p. 53) propone entender el *Mitdasein* según el modelo hegeliano de síntesis social por reconocimiento mutuo, basado en una lectura conductivista en términos de disposiciones responsivas comunales. No cualquiera es un «Otro comunal», sino sólo aquellos a quienes reconocemos y respondemos (*ibid.*). Sin embargo, Heidegger subraya que «incluso cuando el fáctico “ser ahí” del caso *no* se vuelve hacia otros, pensando no haber menester de ellos o careciendo de ellos, es en el modo del “ser con” [*Mitsein*]» (GA 2, p. 165; ST, p. 140). Al «ser ahí con [*Mitsein*]» le pertenece un «“estado de abierto” del “ser ahí con” de otros [*Mitdaseins Anderer*]», que implica una «comprensión de otros». Ella no surge de un conocimiento del otro proveniente de un reconocimiento (*Erkennen*) sino que es «una forma de ser originalmente existencial» que posibilita todo conocimiento (*ibid.*). Por ende, el *Mitdasein* forma parte de la esencia del *Dasein* como apertura hacia los otros que se manifiesta en una comprensión del otro anterior a todo reconocimiento activo y explícito.

Una apertura que no mienta la absorción de uno en el otro, sino que respeta la individualidad de cada ser, como expresa Benedetti en *Otherness* (1991, 20):

siempre me instaron a que fuera otro / pero mi terquedad es infinita // creo además que si algún día / me propusiera ser asiduamente otro / se notaría tanto la impostura / que podría morir de falso crup / o falsa alarma u otras falsías // es posible asimismo que esos buenos propósitos / sean sólo larvadas formas del desamor / ya que exigir a otro que sea otro / en verdad es negarle su otredad más genuina / como es la ilusión de sentirse uno mismo.

Como acertadamente agrega Marquet (1994, p. 164), no estamos frente a un «mito de la interioridad»: Es solamente en la coexistencia con otros que aprendo a conocerme

y que aprendo a conocer al otro; se trata de «dos comprensiones que se engendran recíprocamente», como concluye Marquet (*ibid.*) y lo demuestran las palabras de Benedetti en *No era rocío* (1987, p. 532):

Y en tercer término había descubierto también que el nuevo alrededor, con sus rostros tajantes como ancantilados y sus tradiciones frondosas e insobornables, le reservaba sin embargo, detrás de su tupido orgullo, una vulnerable zona de ternuras pueriles, de ayudas a buscar, de obstinaciones generosas.

En este umbral, donde el *Dasein* se abre al otro y viceversa, en esta apertura del *Dasein* hacia el otro que forma parte esencial de cada uno, se descubren regiones inexploradas no sólo del propio ser, sino del ser de los otros. El *Mitsein* ya no es un modo deficiente del ser: «El “ser relativamente a otros” no es sólo una peculiar e irreducible “relación de ser”; en cuanto “ser con”, es ya con el ser del “ser ahí”» (GA 2, p. 166; ST, p. 141). El *Mitsein* es, en conclusión, el fenómeno originario o protofenómeno del ser en tanto existente. Sólo en la medida que “el ser ahí con” (*Mitdasein*) se convierte en “ser uno con otro” (*Miteinandersein*) en el mundo cotidiano público, nuestro ser deja de ser él mismo para encontrarse bajo el dominio de los otros en el modo de la «distanciación [*Abständigkeit*], manteniéndose en el nivel de «término medio [*Durchschnittlichkeit*]» de los valores, y viendo sus posibilidades de ser sucumbir a un «aplanamiento [*Einebnung*]» al mencionado nivel medio, de manera tal que en esta caída pierde su individualidad en aras del “uno” o *Man* (GA 2, 168s.; ST, p. 143s.).

Mientras en *Ser y Tiempo* la individuación (*Vereinzelung*) implica una caracterización particular del ser en tanto único y singular, en el curso de 1929/30 Heidegger aclara que «la individuación es más bien aquella soledad o aislamiento [*Vereinsammung*], al que cada ser humano arriba recién en la cercanía a lo esencial de todas las cosas, al mundo» (GA 29/30, p. 8). El aislamiento es radical y adquiere aquí otro sentido: provoca la decisión gracias a la cual yo me descubro en tanto incondicionalmente yo mismo. En la soledad, cuando aquello que porta las posibilidades de ser del *Dasein* se encuentra en falta, conduciendo al empobrecimiento y aburrimiento del ser, se produce paralelamente a este fracaso, a esta falta, un «llamado [*Anrufen*]» de las posibilidades, que obliga al *Dasein* a «elevarse a la cumbre de aquello que originariamente lo posibilita [*ursprünglichen Ermöglichenden*]». Este aburrimiento, este temple de ánimo, lo lleva al *Dasein* a descubrirse a sí mismo: «Lo lleva al *sí mismo* [*Selbst*] primeramente en su total desnudez *a sí mismo* en tanto *sí mismo* que está ahí y que ha tomado a cargo su *Dasein*. ¿Para qué? Para serlo» (GA 29/30, p. 215) – expresiones que retoman las reflexiones de Heidegger en el curso de 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Pero no sólo el temple de ánimo del aburrimiento lleva al *Dasein* a la decisión de revelarse a sí mismo y a asumirse en su ser: Frente a la falta de posibilidades, es el temple de ánimo de la desesperación el que lo lleva a oír el llamado del mundo.

El comportamiento humano en todas sus dimensiones – con las cosas, con otros y consigo mismo – presupone un vínculo con lo existente en su totalidad, que no es otro que el mundo. La comprensión del mundo requiere, pues, de un vínculo con el mundo en tanto totalidad de lo existente. De acuerdo con este vínculo, el *Dasein* se une a su poder ser (*Seinkönnen*) en tanto poder ser con otros (*Mitseinkönnen*) al poder ser en lo existente (*ibid.*), es decir, a sus posibilidades de ser en un mundo que se define en tanto lo existente que es accesible y con lo que se tiene trato (GA 29/30, p. 290). El mundo no es sino «la totalidad original de lo que el *Dasein* en tanto libre se da a comprender», dice Heidegger en *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* de 1926 (GA 26, p. 247). La comprensión del ser implica un volver a vincularse con lo existente, «con el protofenómeno [*Urphänomen*]

de la existencia humana: el “ser humano” existente comprende al ser [...]; sólo hay ser, cuando el *Dasein* comprende al ser» (GA 26, p. 199). Heidegger agrega que la posibilidad de que el ser humano comprenda al ser presupone la existencia fáctica del *Dasein* y ésta a su vez, la existencia de la naturaleza (*ibid.*). Esto implica que la comprensión del ser presupone una «totalidad de seres existentes» [*Totalität vom Seiendem*]]» (*ibid.*), es decir, un mundo. Esta problemática, «lo existente en su totalidad» es objeto de la «*Metontologie*», término con el cual Heidegger designa a la disciplina que se ocupa de las «cuestiones metontológico-existenciales [*metontologisch-existenziellen Fragen*]]» y que surge de la transformación y «radicalización de la ontología fundamental [*Radikalisierung der Fundamentalontologie*]]» (GA 26, p. 199s., cf. Tengelyi 2014b, pp. 228-263).

Esta comprensión, a diferencia de lo expresado por Heidegger en *Ser y Tiempo* y en *Die Grundprobleme der Metaphysik*, no es ya concebida como irrestricta: En su *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Heidegger aclara que estas posibilidades no son sino una «limitación [*Enschränkung*]]», en tanto *dynamis*, es decir, en tanto «posible realización de aquello posible [*mögliche Verwirklichung des Möglichen*]]», ya que el mundo como totalidad de las posibilidades esenciales del *Dasein* «supera [*übertrifft*]]» lo real existente. El *Dasein* está caracterizado por una «excedencia [*Überschuss*]]», que no es sino el reverso de la «insuficiencia [*Ungenügsamkeit*]]» primaria de lo existente, «tanto metafísicamente como existencialmente en la singularización fáctica [*sowohl metaphysisch [...] als auch existencial in der faktischen Vereinzelung*]]» (GA 26, p. 248s). El «carácter excesivo [*übertrifftiger Charakter*]]» de la libertad se muestra justamente en la «desesperación [*Verzweiflung*]]», en la que el *Dasein* descubre su propia falta de libertad. Aún esta falta de libertad fáctica es un testimonio de la trascendencia, «ya que la desesperación justamente consiste en que el que desespera ve la imposibilidad de lo posible. El *Dasein* da testimonio de lo posible, en cuanto desespera de él» (*ibid.*). Solamente en la «resistencia [*Widerstand*]]» que oponen el mundo y los seres descubre el *Dasein* aquello frente a lo cual es impotente: «la impotencia es metafísica [*Die Ohnmacht ist metaphysisch*]]» (GA 26, p. 279) ya que el *Dasein* se ve privado de posibilidades y, por ende, su libertad se encuentra limitada. En conclusión, no sólo la posibilidad de la propia muerte y la angustia, sino la desesperación, son los modos de existir del *Dasein* que componen su individualidad inalienable.

## 6. Reflexiones finales

Estas reflexiones en torno al exilio nos hacen vislumbrar una consecuencia fundamental del exilio: Cuando falla la comprensión, se rompe el lazo con el mundo cotidiano. En el exilio, no sólo no-estamos-en-casa, sino que, al no tener acceso al mundo, nos encontramos privados de mundo: somos *atopos* y *acosmos*, estamos desvinculados del *topos koinos*, del lugar común a todos, y por ende, privados de orden y regularidad; en una palabra, el exiliado está a la deriva, entre un mundo al que abandonó y un mundo al que no puede acceder, habiendo perdido no sólo el vínculo con las cosas y con los otros, sino, fundamentalmente, consigo mismo. El nuevo mundo y los otros se resisten o escapan a su comprensión, lo exceden en posibilidades, brindando de esta manera mudo testimonio de su propia insuficiencia. En su desesperación, tampoco es capaz de ver las posibilidades abiertas en tanto horizonte. El no-estar-en-casa del exiliado implica, por ende, mucho más que la pérdida de la posibilidad de habitar – conlleva fundamentalmente la *pérdida del propio ser* y la *permanencia de la alienación*. Benedetti (1993a, p. 11) brinda testimonio de esta experiencia límite en *Eso Dicen*:

Eso dicen / que al cabo de diez años / todo ha cambiado /allá / dicen / que la avenida está sin árboles / y no voy quién para ponerlo en duda / ¿acaso yo no estoy sin árboles / y sin memoria de esos árboles / que según dicen / ya no están?

Sólo la angustia frente a esta nada, a este aislamiento existencial, y la fuerza del deseo por aquello que falta, le permiten al ser humano proyectarse hacia un mundo que, quebrada su cotidianeidad, habrá que reinventar, y hacia otros, a los que habrá de abrirse, para reconocer, como expresa Benedetti en *Mulato* (1993b, p. 18), que nuestro propio ser está cruzado por otros: «mulatos / somos cruza de estocolmo y buenos aires.» Esta “reinención” implica un doble movimiento: Un movimiento de fenomenización o dación de sentido (*Sinngebung*), y un movimiento de apertura hacia un mundo cotidiano, implicando ambos una apertura del ser hacia otros.

Este cruzamiento no implica solamente una posibilidad de ser con otros, de los cuales estamos sin embargo, separados por una distancia insalvable, sino, en la existencia fáctica entre otros, un «sí mismo fisurado [*gespaltenes Selbst*]», como observa László Tengelyi (1998, p. 36). Esto se debe a que inmersos en un contexto extraño, el sentido que asignamos a nuestra vida se ve invadido por otros ajenos, que nos sobrevienen y que inicialmente resisten la elucidación. Al forzar su entrada en nuestro ser, en su historia pre-existente, estos sentidos en puja por el dominio no pueden sino provocar una inicial resistencia de nuestro ser, haciéndole evidente su propia indefensión, frente a la cual es invadido por la desesperación. El llamado de los otros y de los horizontes lleva a nuestro ser a tomar una decisión: Ser incondicionalmente nosotros mismos no en tanto igualdad, sino en tanto ipseidad, es decir, como aquellos que estamos abiertos a modificaciones cualitativas de nuestro ser. Esta *alioiosis* implica un proceso signado por tensiones: La apertura a otros y a otros sentidos – la formación de sentido como *Sinnbildung* – está signada por una lucha permanente entre los sentidos sedimentados pertenecientes a la historicidad del propio ser y aquellos sentidos nuevos, aún oscuros, ajenos. De su entramado surge una nueva base para la comprensión; en una palabra, un nuevo mundo compartido, que, sin embargo, siempre permanecerá esencialmente extraño.

Este extrañamiento evidencia la singularización y el aislamiento originarios de nuestro ser en el mundo, un mundo que se ha revelado en su inhospitalidad: El exilio es, por lo tanto, la experiencia original de la relación del ser humano con el mundo en tanto fenómeno. El ser humano está exiliado del mundo fenoménico aun cuando lo habita cotidianamente. El exiliado está definitivamente separado de su lugar en el mundo, está no sólo fuera de lugar y fuera del tiempo – *atopos* y *achronos* –, sino ontológicamente: la experiencia de la *Unheimlichkeit* así lo demuestra. Por ello, el *Un-zuhause-sein* no es ni una condición pasajera, ni está circunscripta a la experiencia particular del ser humano desterrado: es un modo de existir, un existenciario en el sentido heideggeriano del término. De esta condición ontológica del *Un-zuhause-sein* parte el movimiento hacia el mundo y los otros que nace de la angustia y del deseo de aquello que falta. El exilio, como experiencia paradigmática del *Un-zuhause-sein*, evidencia la soledad y singularidad ontológicas del *Dasein*.

## Referencias

- ACIMAN, Andre (ed.) (1990). *Letters of Transit. Reflections on Exile, Identity, Language and Loss*. New York: The New York Press.
- ALWEISS, Lilian (2012). «The ‘Truth’ of Solipsism». En: R. BERNET, A. DENKER, H. YABOROWSKI (eds.). *Heidegger und Husserl, Heidegger-Jahrbuch 6*, Freiburg: Alber, pp. 131-154.
- BARBARAS, Renaud (2016). *Metaphysique du sentiment*. Paris: Cerf.
- BENEDETTI, Mario (1982). *Primavera con una esquina rota*. Mexico: Nueva Imagen.
- BENEDETTI, Mario (1987). *Cuentos Completos*. Madrid-Buenos Aires: Alianza
- BENEDETTI, Mario (1991). *Las soledades de Babel*. Buenos Aires: ed. La Cueva.
- BENEDETTI, Mario (1993a). *Inventario*. Buenos Aires: Seix Barral.
- BENEDETTI, Mario (1993b). *Inventario Dos*. Buenos Aires: ed. La Cueva.
- BIEMEL, Walter (1968). *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart*. Den Haag: Nijhoff.
- BRANDOM, Robert (1996). «Heidegger’s Categories in Being and Time». En: H. DREYFUS, H. HALL (eds.), *Heidegger: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, pp. 45-64.
- BREUER, Irene (2020). «Revisión de la confrontación Heidegger-Husserl. La protocontingencia del mundo de la vida y sus estructuras esenciales». *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 17, pp. 61-96. [https://www2.uned.es/dpto\\_fim/InvFen/InvFen17/pdf/03\\_Breuer\\_Irene.pdf](https://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen17/pdf/03_Breuer_Irene.pdf).
- BREUER, Irene (2021a). «Weltbürgerlichkeit und Kosmopolitismus aus phänomenologischer Sicht». En: Chr. ASMUTH, Q. LANDENNE, S.G. NEUFFER (eds), *Kosmopolitisch Denken*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 233-248.
- BREUER, Irene (2021b). «How the Limit-Experience of Exile disrupts and reconfigures Narrative Identity». En: J. MICHEL, C. CANULLO (eds.). *Renewing Hermeneutics. Thinking with Paul Ricœur*. Roma: Schibboleth, pp. 179-208.
- BREUER, Irene (2021c). «Heidegger/Nietzsche. La concepción del ser como mismidad e ipseidad». En: *Studia Heideggeriana*, Vol. X, pp.110-137. <https://doi.org/10.46605/sh.vol10.2021.132>
- CIAMARELLI, Fabio (1994). «The Loss of Origin and Heidegger’s Question of ‘Unheimlichkeit’». En: *Epoche*, Band 2, 1, pp. 13-33.
- COURTINE, Jean-François (1990). *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- EVELEIN, Johannes F. (ed.) (2009). «Traveling Exile, Exilic Travel, Conceptual Encounters». En: *Exiles Traveling: Exploring Displacement, Crossing Boundaries in German Exile Ars and Writings 1933-1945*, (Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik, Band 68). Amsterdam: Rodopi, pp. 11-32.
- FELL, Joseph P. (1992). «The Familiar and the Strange: On the Limits of Praxis in the Early Heidegger». En: H. DREYFUS, H. HALL (eds.), *Heidegger: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, pp. 65-80.
- FIGAL, Günter (2013). «Phänomenologie und Ontologie». En: G. FIGAL, H-H. GANDER (eds.), *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, 2a. ed., pp. 9-24.
- GASS, William H. (1996). «On Exile». En: W. GASS, *Finding a Form*. New York: Knopf, pp. 213-236.
- GREISCH, Jean (1994). *Ontologie et Temporalité. Esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris : P.U.F.
- GREISCH, Jean (1996). «La ‘tapisserie de la vie’, le phénomène de la vie et ses interprétations dans les Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920) de Martin Heidegger». En: J-F. COURTINE (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l’Herméneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein*. Paris: Vrin, pp. 131-152.

- HAAR, Michel (1996). «Le moment (καίρός), l’instant (Augenblick) et le temps-du-monde (Weltzeit) [1920-1927]». En: J-F. COURTINE (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l’Herméneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein*. Paris: Vrin, pp.67-112.
- HEIDEGGER, Martin (1947). *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*. Trad. X. Zubiri. Buenos Aires: Siglo XX, 1947.
- HEIDEGGER, Martin (1953). *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer.
- HEIDEGGER, Martin (1972). *Introducción a la metafísica*. Trad. E. Estiu. Buenos Aires: Nova.
- HEIDEGGER, Martin (1999). *Ser y Tiempo*. Trad. J. Gaos. México: FCE, 8a. Reimp. de la 2a. ed. rev.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*. Ed. F.-W. von Hermann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 4, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936–1968)*. Ed. F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1981.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*. Ed. F.-W. von Hermann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 3a. ed. 2004.
- HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Ed. P. Jaeger, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2a. ed. rev., 1988.
- HEIDEGGER, Martin, GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Ed. W. Biemel. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Ed. F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2a. ed., 1989.
- HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Ed. F.-W. von Hermann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin, GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Ed. K. Held. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2a ed. rev., 1978.
- HEIDEGGER, Martin, GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Ed. H.-H. Gander. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.
- HELD, Klaus (1988). «Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie». En: A. GETHMANN-SIEFERT, O. PÖGGELER (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 111-139.
- HENRY, Michel (1963). *L’essence de la manifestation*. Paris: Presses Univ. de France.
- KELLNER, Douglas (1992). «Authenticity and Heidegger’s challenge to ethical theory». En: Chr. MACANN (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments. Vol. IV: Reverberations*. London: Routledge, pp. 198-213.
- MARQUET, Jean-François (1996). «Genèse et développement d’un thème : L’isolement». En J-F. COURTINE (ed.). *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: Vrin, pp. 193-204.
- PÖGGELER, Otto (1963). *Der Denkweg Martin Heideggers*. Stuttgart: Neske.
- RENGIFO CORREA, Ángela A. (2009). «La ciudad del exilio en la cuentística uruguaya: Mario Benedetti y Cristina Peri Rossi». En: *Cuadernos de Postgrado, Escuela de Estudios Literarios*, No. 3. Cali-Colombia: Universidad del Valle, pp. 169-198.
- RICŒUR, Paul (1985). *Temps et récit. 3. Le temps raconté*. Paris: Seuil.
- RICŒUR, Paul (1986). *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*. Paris: Seuil.
- ROMANO, Claude (2017). «L’énigme du ‚Selbst‘ dans l’ontologie fondamentale heideggérienne». *Studia Phänomenologica XVII*, pp. 329-354.
- ROMANO, Claude (2019). «L’ipséité et non le moi». En: *Phänomenologische Forschungen 2019/1*, pp. 135-156.
- SAID, Edward W. (2001). *Reflections on Exile and other Essays*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

- SERBAN, Claudia (2013). «La phénoménologie de la conscience comme fuite devant le Dasein: l'interprétation heideggerienne de Husserl á Marbourg en 1923-1924», en T. KEILING (ed.). *Heideggers Marburger Zeit*, Frankfurt a.M.: Klostermann, pp. 237-253.
- TAMINIAUX, Jacques (1995). *Lectures de l'ontologie fondamentale*. Essais sur Heidegger. Grenoble: Million.
- TENGELYI, László (1998). *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. München: Fink.
- TENGELYI, László (2014a). *L'Expérience de la singularité*. Paris: Hermann.
- TENGELYI, László (2014b). *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg: Alber.
- TRAWNY, Peter (1997). *Heideggers Phänomenologie der Welt*. Freiburg: Alber.
- WALTON, Roberto J. (2001). «La subjetividad como respuesta y centramiento. Multiplicidad y unidad en las figuras del yo». En: *Naturaleza Humana* 2(1), pp. 9-49.

# **SECCIÓN LIBRE**



## Hacia otra comprensión de la sexualidad humana. En torno al enfoque y las interpretaciones de Derrida de las elaboraciones de Heidegger en 1928-1929

Towards Another Understanding of Human Sexuality.  
Around Derrida's Approach and Interpretations of  
Heidegger's Elaborations in 1928-1929

LUIS FERNANDO BUTIERREZ  
(Universidad Nacional de La Plata)

**Resumen:** En el siguiente trabajo analizaremos un conjunto de elaboraciones en torno a la sexualidad del Dasein en trabajos fundamentales de Heidegger del período 1928-1929, para reconstruir luego las interpretaciones desde las cuales Derrida articula su comprensión de las diferencias sexuales. En este marco nos proponemos poner en evidencia que el enfoque y horizonte fundamental en el que se inscriben tales tratamientos e interpretaciones se despliegan sobre la base del carácter primario de la alteridad radical, y apunta a clarificarlo. En este sentido, la comprensión de la sexualidad humana en estas elaboraciones se circunscribe en un conjunto de delimitaciones preliminares que buscan reorientar el pensar y su articulación discursiva, constituyéndose como antecedente ineludible para nuestros respectivos debates contemporáneos.

**Palabras clave:** neutralidad, Geschlecht, Dasein, diferencia sexual, sexualidad originaria

**Abstract:** In the following work we will analyze a set of elaborations around the sexuality of Dasein in Heidegger's fundamental works of the period 1928-1929, to later reconstruct the interpretations from which Derrida articulates his understanding of sexual differences. In this framework we propose to show that the fundamental approach and horizon in which such treatments and interpretations are inscribed unfold on the basis of the primary character of the ontological structure of Being-with or radical otherness and aim to clarify it. In this sense, the understanding of human sexuality in these elaborations is circumscribed in a set of preliminary delimitations that seek to reorient thinking and its discursive articulation, constituting an unavoidable antecedent for our respective contemporary debates.

**Key-words:** neutrality, Geschlecht, Dasein, sexual difference, original sexuality

*La femme n'existe pas*  
(Lacan, *Seminario 20*)

La reciente publicación de *Geschlecht III* (2018) de Jacques Derrida ha permitido continuar con el desarrollo no solo de la comprensión derrideana sobre la diferencia sexual, sino también de las lecturas e interpretaciones de las cuestiones relativas a la corporalidad y la sexualidad en la obra de Heidegger.

Por un lado, tales estudios en torno a la corporalidad tradicionalmente se dividen entre la cuestión del tratamiento del cuerpo en *Sein und Zeit* (*SuZ*) y las dilucidaciones respectivas en los *Zollikoner Seminare* de la década de 1960. En el caso de la obra de 1927, unas breves distinciones han permitido colegir una comprensión de la experiencia irreductiblemente encarnada, al menos tal como ha sido articulado por la recepción crítica francesa desde mitad del siglo pasado. Desde allí podemos distinguir dos grandes vías específicas en el estudio de sus consideraciones sobre la corporalidad: las relativas a los fenómenos hápticos<sup>1</sup> y aquellas concernientes al tratamiento de la neutralidad y sexualidad del Dasein. En esta línea podemos encontrar estudios e interpretaciones recientes en el marco de la clarificación del programa ontológico de Heidegger que orienta sus especificaciones metódicas respecto de las concreciones fácticas del Dasein<sup>2</sup>.

Por otro lado, la cuestión de la sexualidad del Dasein recibe un tratamiento lateral por parte de Heidegger a partir de la consideración de la neutralidad, especialmente en sus elaboraciones entre 1927 y 1929. Tales distinciones han sido incluidas en el marco del debate en torno a la corporeidad en su obra y leídas en clave crítica, en especial, a partir de los análisis y lecturas en la serie de textos *Geschlecht* de Derrida. En este marco de recepción, la cuestión de las diferencias sexuales se articula desde las dinámicas propias de la dimensión óptica o fáctica del Dasein. Precisamente por esta vía se desarrollan los estudios recientes que analizan la neutralidad y la dispersión del Dasein, con el objeto de precisar y articular la perspectiva heideggeriana de la corporalidad<sup>3</sup>.

No obstante, en tales elaboraciones Heidegger insiste en delimitar primero las condiciones de posibilidad para una adecuada tematización del cuerpo físico, a partir de la dilucidación de las estructuras ontológicas que hacen posible cualquier experiencia significativa del cuerpo en virtud de su ser-en-el-mundo. En la misma línea, las interpretaciones de Derrida de la analítica de finales de 1920 subrayan la importancia de no descuidar este enfoque, especialmente en vistas de la dilucidación del ámbito de una sexualidad originaria, tal y como también ha desarrollado en sus cursos de 1964-1965 en La Sorbonne, en torno a la obra de Heidegger<sup>4</sup>. Aun así, estas elaboraciones han abierto diversidad de discusiones posteriores con un énfasis diferencial en el conjunto de sus elaboraciones y lecturas respectivas<sup>5</sup>.

En el siguiente trabajo nos proponemos analizar las lecturas e interpretaciones desde las cuales Derrida articula su comprensión de las diferencias sexuales, a partir de sus interpretaciones de las elaboraciones en torno a la neutralidad y la sexualidad del Dasein en trabajos fundamentales de Heidegger del período 1928-1929. Por esta vía buscamos precisar el enfoque y horizonte ontológico fundamental en el que se inscriben tales tratamientos e interpretaciones para dar cuenta de las condiciones de posibilidad de un abordaje problematizador de los mismos. En este sentido, sostenemos que tanto las consideraciones de Heidegger sobre la neutralidad y los géneros sexuales, como las interpretaciones derrideanas de la diferencia sexual, se mantienen sobre la misma base comprensiva: un enfoque que apunta a clarificar el carácter primario y múltiple de la

<sup>1</sup> Cfr. Derrida, 2011, pp. 199-264; Nancy, 2010.

<sup>2</sup> Al respecto, cfr. Llorente, 2016; Rodríguez Suarez, 2019 y Johnson, 2020, entre otros. Cfr. Binswanger, 1993, pp. 297ss.

<sup>3</sup> En este trabajo discutiremos especialmente con las interpretaciones respectivas de Berciano, 1992; Escudero, 2011; Gómez Pedrido, 2013 y Lagos-Berrios, 2020.

<sup>4</sup> Cfr. Derrida, 2013.

<sup>5</sup> Aquí dialogaremos con los análisis de estas lecturas derrideanas de Grosz, 1997; Collin, 2000; Campillo, 2003; Spivak, 2005; Berger, 2015; Therezo, 2019, entre otros.

estructura ontológica del Dasein en relación al horizonte originario de la temporeidad. Ello implica no solo un desplazamiento significativo de las herencias de la metafísica de la subjetividad, sino también respecto de las problematizaciones e indagaciones tradicionales relativas al cuerpo, la sexualidad, etc.

Para dar cuenta de ello, en primer lugar abordaremos las distinciones de Heidegger respecto de la neutralidad, la sexualidad y la dispersión en su curso de 1928, para poner en evidencia el estatuto ontológico y originario que les confiere, atendiendo ciertas continuidades y diferencias en sus elaboraciones en el curso de Freiburg inmediatamente posterior (1928-1929). En segundo lugar, reconstruiremos las interpretaciones y lecturas de estos cursos que realiza Derrida en *Geschlecht I* (1983), poniendo especial atención a sus tratamientos de los silencios y omisiones de Heidegger, junto a sus distinciones lexicales, terminológicas y concernientes a la traducción, para poder revisar el procedimiento deconstructivo respecto de la lógica binaria de la sexualidad en el pensamiento occidental.

A partir de estos análisis cotejaremos en qué medida es posible articular la pregunta por la sexualidad del Dasein desde estos análisis de Heidegger, de tal modo que nos permita revisar la pertinencia y alcance de la tarea deconstructiva de la comprensión binaria de la sexualidad en las lecturas de Derrida y dar cuenta de un horizonte apropiado para los respectivos debates contemporáneos.

## 1. Heidegger y los géneros sexuales

La analítica de Heidegger desarrolla distinciones concernientes a los ámbitos originarios y anteriores a toda concreción o determinación fáctica del Dasein. Podemos circunscribir un tratamiento específico de estas cuestiones en sus elaboraciones entre 1928-1929, en especial, a partir del concepto de neutralidad del Dasein y de ciertas puntualizaciones en torno a la sexualidad<sup>6</sup>. En este contexto, Heidegger especifica una dinámica que imbrica el ámbito ontológico con la concreción fáctica, en una tentativa por apartarse de lecturas dualistas o de aquellos análisis que los consideran de modo independiente. En tal sentido vemos necesario distinguir el ámbito analítico específico en el que inscribe tales especificaciones: las elaboraciones concernientes a la estructura del Ser-con [*Mitsein*], aquellas articuladas en el horizonte de su programa de una ontología fundamental que busca caracterizar de modo específico las condiciones de posibilidad para la concreción y determinación del Dasein.

En el siguiente apartado analizaremos tales consideraciones para circunscribir tanto el enfoque de Heidegger, como ciertas tensiones en sus breves puntualizaciones. En este marco sostenemos que las especificaciones de Heidegger en torno a la sexualidad se proponen dar cuenta de la mismidad e ipseidad en el marco del estatuto ontológico propio del Dasein, razón por la cual evita toda especificación concreta u óptica respectiva, para el desarrollo de una comprensión más allá de las limitaciones de las perspectivas subjetivistas tradicionales.

En vistas de ello, primero analizaremos sus consideraciones de la neutralidad metafísica del Dasein, mediante un análisis de sus especificaciones sobre el carácter

<sup>6</sup> En el siguiente trabajo nos detendremos en dos cursos de finales de la década de 1920, pues son aquellos que problematiza e interpreta Derrida en sus lecturas respectivas. No obstante, las referencias a la neutralidad ya se hallan articuladas con anterioridad en su obra, por ejemplo, desde el párrafo 27 de *Sein und Zeit*, en el marco de sus análisis del sí mismo y la cotidianidad del Uno [*das Man*]. Cfr. Heidegger, *SuZ*, pp. 113ss. (pp. 150ss.).

posibilitador de la neutralidad, en relación a la determinación de los géneros sexuales. En segundo lugar distinguiremos la modalidad en que desarrolla la primacía del Ser-con en relación a las diferencias sexuales, en el marco de sus especificaciones en torno al rompimiento de la neutralidad. Desde allí articularemos la pregunta por el carácter pertinente de problematizar la cuestión de la binariedad sexual o la corporalidad desde este enfoque.

## 1.1 Relaciones entre neutralidad y sexualidad

En los párrafos 10-13 del curso del semestre de verano en Marburg, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (MAL) (1928) encontramos una consideración del término Neutralidad [*Neutralität*] vinculada a su comprensión relativa a la corporeidad, con puntuales referencias a los géneros sexuales<sup>7</sup>.

En efecto, Heidegger destaca su elección del término neutral *Dasein*, en lugar de hombre o sujeto, a partir de un conjunto de especificaciones. En primer lugar, el término le permite marcar el carácter anterior de la interpretación respecto a su concreción fáctica. En esta línea, nuestro autor especifica que el *Dasein* no es ninguno de ambos sexos, sin remitir con ello a una negatividad o indiferencia, sino a una «originaria positividad y carácter poderoso [*Mächtigkeit*] de su esencia» (Heidegger, MAL, p. 172 [p. 161]). En segundo lugar, destaca que tal carácter no remite a un vacío sino que, como fuente originaria, esta neutralidad es condición de toda posibilidad concreta. Al dar cuenta del carácter potencial y abierto del *Dasein* desarrolla una clarificación ontológica contrapuesta a todo análisis filosófico de lo concreto y fáctico.

Sin embargo, podemos encontrar interpretaciones sobre el sentido de la neutralidad en este curso con divergencias respecto a su función e implicancias. Por un lado, distinguimos lecturas que reconocen aquí un modo particular de señalar la anterioridad del ámbito ontológico, no como un *a priori*, sino como referencia al *Dasein* específico de los existentes<sup>8</sup>. En línea con ello, ciertos análisis debaten sobre el ámbito específico para la diferencia de los sexos en estas elaboraciones. También encontramos interpretaciones que inscriben tales menciones de los géneros sexuales como un momento de sus posibilidades fácticas ante el estado de indeterminación originario<sup>9</sup>. Por otro lado, destacamos las interpretaciones que identifican aquí un conjunto de supuestos concernientes a la corporalidad en la perspectiva de Heidegger<sup>10</sup>.

A nuestro entender, el sentido de estas relaciones entre neutralidad y sexualidad representa una especificación ontológica que permite dar cuenta del marco inter-relacional irreductible con el que nuestro autor da cuenta de la ipseidad y mismidad del *Dasein*, con el objeto de lograr un desplazamiento de la perspectiva tradicional<sup>11</sup>. Como insiste en numerosos trabajos, dicha clarificación se revela necesaria para establecer condiciones apropiadas para un análisis concreto del existente humano: la corporalidad, las diferencias socio-culturales de la sexualidad, etc.

<sup>7</sup> El término en referencia a lo sexual esta articulado como *Geschlecht/Geschlechtlichkeit*. En este trabajo traduciremos el término en el marco de la expresión “géneros sexuales”, teniendo en cuenta las referencias y distinciones de un ámbito anterior a la concreción física-biológica del *Dasein*. Al respecto, cfr. Escudero, 2011, p. 191.

<sup>8</sup> Cfr. Berciano, 1992, pp. 442ss.

<sup>9</sup> Cfr. Campillo, 2003, pp. 95ss. y Lagos Berríos, 2020, p. 3.

<sup>10</sup> Cfr. Gómez Pedrido, 2013, pp. 222ss.

<sup>11</sup> Cfr. Butierrez, 2021a, pp. 32ss.

Aun así, estas consideraciones incluyen breves menciones sobre la posibilidad de determinación fáctica del Dasein, en especial, en sus desarrollos en torno al aislamiento metafísico del hombre [*metaphysisch Isolierung des Menschen*].

Específicamente, Heidegger distingue la dispersión [*Zerstreuung*]<sup>12</sup> originaria relacionada a la corporalidad [*Leiblichkeit*] y a los géneros sexuales que aún no se diseminan en su concreción fáctica. Con ello señala el carácter de multiplicidad que ya se halla en la dimensión primaria del Dasein. Aquí nuestro autor puede ligar la corporeidad [*Körperlichkeit*] a la facticidad y al Ser-con otros en el mundo, tal como detalla: «El Dasein como fáctico, cada uno entre los otros, está disperso en un cuerpo y, a una con ello, entre los otros, cada uno dividido en un determinado género sexual» (Heidegger, *MAL*, p. 175 [p. 161]). Como vemos, el sentido de la dispersión se vincula con la escisión implicada en la concreción del ser-múltiple inherente a la neutralidad, en su remisión a una apertura y diseminación en el Dasein fáctico, que debe entenderse «no como en la representación de una gran causa original que fuera dividida en su unidad óptica en muchos individuos, sino en la iluminación de la interna posibilidad del ser múltiple que, como veremos exactamente, yace en cada Dasein, y para la que la corporeidad constituye un factor de organización» (Heidegger, *MAL*, p. 173 [p. 162]). Tenemos aquí la referencia a una determinación necesaria de lo múltiple de la neutralidad a través de la dispersión, que aquí Heidegger distingue como dinámica esencial del Dasein.

No obstante, el pasaje a la concreción, entendida como una dinámica contenciosa entre la dimensión ontológica y óptica del Dasein, carece aquí de una clarificación suficiente, lo cual ha suscitado diversas interpretaciones<sup>13</sup> y discusiones acerca del carácter problemático de la diferenciación entre propiedad y originariedad en las elaboraciones de la época de *SuZ*.

En línea con nuestros análisis en anteriores trabajos<sup>14</sup>, en estas especificaciones de Heidegger pueden identificarse referencias a pliegues o desdoblamientos para dar cuenta de los pasajes y dinámicas entre el ámbito ontológico y óptico del Dasein<sup>15</sup>. Ello se basa en lo que algunos autores articulan como el carácter no suficiente del Dasein, esto es, una falta de fundamento y multiplicidad que le son ontológicamente constitutivas, tal y como se halla articulada en estas consideraciones de la neutralidad. A nuestro entender un abordaje que descuide este enfoque y el carácter estructural múltiple del Dasein corre el riesgo de deslizarse hacia una interpretación subjetivista<sup>16</sup>.

En suma, la consideración de la neutralidad ontológica no es una nulidad, sino que remite a una plena positividad de lo originario de la contratendencia de los dos sexos implícita en la facticidad humana, que hace referencia al carácter múltiple del ser del Dasein, al cual también le co-pertenece las dinámicas de dispersión de lo múltiple, aquí fundadas en el carácter originario del arrojamiento [*Geworfenheit*]<sup>17</sup>. A

<sup>12</sup> Junto a este término encontramos una serie de expresiones afines, tales como *Zer-streutheit*; *Zerstörung*; *Zerspaltung* y *Zersplitterung*, entre otras. Considerando que *Zerstreuung* refiere a la condición de posibilidad originaria del desplegarse del Dasein en la facticidad del mundo, aquí seguimos las traducciones respectivas por dispersión, distracción, diseminación, división, desagregación o desasociación.

<sup>13</sup> Un intérprete entiende el pasaje entre dispersión ontológica y fáctica como un proceso de multiplicidades y des-enlaces que afectan al Dasein con la diferencia sexual marcada en el cuerpo y que permiten distinguir su aspecto dividido, desunido y escindido por la sexualidad hacia un sexo determinado. Cfr. Gómez-Arzapalo, 2009, p. 92.

<sup>14</sup> Cfr. Butierrez, 2021b, pp. 247-252.

<sup>15</sup> Cfr. con las interpretaciones clásicas de Haar, 1990, pp. 45ss. y Fleischer, 1991, pp. 24ss.

<sup>16</sup> Por ejemplo, aquí nos diferenciamos de las interpretaciones de Vélez López, 2014, pp. 127-136.

<sup>17</sup> Cfr. Heidegger, *MAL*, pp. 171-177 (pp. 160-165).

continuación analizaremos brevemente esta especificación para distinguir el modo en que Heidegger subraya el carácter irreductible del Ser-con otros, en la configuración del sí mismo.

## 1.2 La dispersión y su empuje temporal

La dispersión arrojada y neutral del Dasein se articula aquí desde el Ser-con originario, dimensión previa al ser con otros en la facticidad, cuya tendencia vincular se explica desde tal carácter de dispersión<sup>18</sup>. Asimismo, ésta se funda en la libertad metafísica del Dasein, una dimensión ontológica que permite determinar el proyecto en la existencia a partir de sus relaciones originarias con la temporeidad, lo que permite tomar distancia del enfoque subjetivista tradicional.

En efecto, la libertad metafísica no puede entenderse relativa a una voluntad racional o un yo primario, sino a partir de aquel ensamblaje [*Gefüge*] co-originario caracterizado por la multiplicidad y la plena positividad. Nuestro autor parte de la consideración que una dirección fáctica concreta co-implica la clausura de otra que se hallaba como posible en la neutralidad originaria: el Dasein puede perderse o recuperarse propiamente a sí mismo solo gracias al empleo de la fuerza o empeño [*Einsatzes*] de lo proyectado en su arrojamiento. Ahora bien ¿cómo es posible situar esta fuerza o empeño que articula su libertad metafísica?

Es necesario insistir aquí en el pasaje por desdoblamiento entre las dos dimensiones de la analítica del Dasein: la neutralidad y el aislamiento metafísico no excluyen la concreción y su análisis respectivo, más bien permiten entender el proyecto metafísico del Dasein en el marco de una interpretación adecuada y ontológicamente originaria. Desde este enfoque, las variaciones y dinámicas concretas se explican por el carácter inesencial de la mismidad del Dasein y el ser-múltiple de su neutralidad ontológica. En este contexto, el sentido de la relación neutralidad-libertad no remite a individuo alguno, ni esencia que se diversifique en los individuos, sino a la positividad del origen y el poder de lo originario en el Dasein mismo. La neutralidad expresa así la libertad metafísica: abre al Dasein a su concreción por medio de un arrojamiento que lo dispersa en el mundo y lo diversifica en/desde el Ser-con. Ello co-implica que la libertad se torna concreta solo a partir del propio poder-ser con otros y del estar en medio de los entes<sup>19</sup>.

Para subrayar este enfoque, en los párrafos 12-13 de su Curso de 1928 nuestro autor circunscribe el empuje en estas dinámicas en el marco de las relaciones entre libertad y temporeidad. En especial, distingue el carácter de horizonte unitario de los éxtasis temporales como condición temporal de la trascendencia del Dasein. Más aún, puntualiza que la temporalización (o impulso de la temporeidad) permite la apertura de las relaciones respectivas del Dasein<sup>20</sup>. Con ello, la dimensión de la temporalidad se revela como como ámbito primario desde donde reciben su empuje aquellas dinámicas de la libertad metafísica y la dispersión, desde una dimensión más originaria que toda intencionalidad de la conciencia<sup>21</sup>. Estas relaciones son ampliadas en su curso de 1928-1929, a partir de un cambio de acento en sus consideraciones sobre la neutralidad.

<sup>18</sup> Cfr. Heidegger, MAL, p. 175 (p. 163).

<sup>19</sup> Cfr. Heidegger, MAL, p. 279 (p. 250).

<sup>20</sup> Cfr. Heidegger, MAL, pp. 269ss. (pp. 242ss.).

<sup>21</sup> Para un análisis de las consideraciones del horizonte temporal cfr. Butierrez, 2021a.

### 1.3 Hacia los géneros sexuales fácticos

En el curso posterior *Einleitung in die Philosophie* (EP) (1928-1929), Heidegger amplía diversos aspectos de este enfoque mediante la inclusión de reformulaciones y variaciones en la interpretación de las relaciones con otros en la tradición metafísica. Allí encontramos un énfasis diferente de la neutralidad ligada a la idea de rompimiento, como pasaje efectivo a la concreción fáctica, para clarificar su tentativa de circunscribir una dinámica pre-individual que no descuide el enfoque interrelacionado y ontológico del Dasein.

En este marco retoma su diferenciación respecto del concepto moderno de sujeto cuya comprensión prescindió de estructuras cooriginarias como el ser-unos-con-otros [*Miteinandersein*] y el ser cabe lo que está-ahí-delante [*Sein bei Vorhandenem*]<sup>22</sup> para desarrollar especificaciones del pasaje entre el rompimiento de la neutralidad y los géneros sexuales.

En detalle: en el párrafo 20 de su curso, nuestro autor retoma la primacía de la estructura que denomina con-ser-con [*Mit-sein-mit*] para su enfoque dinámico y constelado del análisis del Dasein. Adentrándose en el carácter constitutivo de este unos-con-otros [*Miteinander*], Heidegger especifica sus estructuras o elementos co-origenarios, destacando que el ego ya «se encuentra con el otro en la calle» (Heidegger, EP, p. 145 [p. 157]) y desde allí debe mostrarse, esto es, en relación y en situación de un modo irreductible.

Precisamente en este marco Heidegger distingue al hombre como *Neutrum* y subraya que el existir fáctico del Dasein implica una ruptura de la neutralidad, puntualizando que: «en tanto que Dasein es fácticamente o bien masculino [*männlich*] o bien femenino [*weiblich*], es decir, es un ser sexuado [*Geschlechtswesen*]; y esto incluye un muy determinado uno-con-otro y uno-a-otro [*Mit und Zueinander*]» (Heidegger, EP, p. 146 [p. 158]). Encontramos aquí, por un lado, la singular mención de un rompimiento que insiste en señalar la dimensión originaria de la neutralidad, junto a la sugerencia específica de que aquel ámbito de lo posible-neutro no se haya determinado por el género sexual dual. Por otro lado, presenta esta breve caracterización de la sexualidad concreta, inescindible de las relaciones con otros, aunque sin dar mayores precisiones. En este marco es posible interpretar que del carácter originario del ser-unos-con-otros deriva (y es condición de) la posibilidad fáctica de concretarse como masculino o femenino.

Esta consideración de la neutralidad remite a lo que un intérprete distingue como un segundo sentido: neutro es aquí el modo como la existencia se arroja al mundo, es decir, señala una condición de posibilidad no necesariamente vinculada al carácter originario de la ontología del Dasein<sup>23</sup>. Dentro de este sentido es legítimo preguntar por las articulaciones entre la existencia neutra y la corporalidad: el arrojamiento ya no se halla implicado en la dispersión originaria de la neutralidad, sino que es articulado de un modo neutro como el efecto de su rompimiento.

Ello permite indagar en la articulación entre neutralidad y ser-en-el-mundo, así como también respecto del ámbito de rompimiento como tal: en su carácter esencial, Heidegger menciona la rota neutralidad [*gebrochene Neutralität*] del Dasein desde la cual puede problematizarse o pensarse la ruptura de la misma. En este marco precisa que la ruptura de la neutralidad solo puede pensarse por referencia a ella misma<sup>24</sup>. ¿Cómo es factible interpretar esta auto-referencia?

<sup>22</sup> Cfr. Heidegger, EP, p. 118 (p. 127).

<sup>23</sup> Cfr. Gómez Pedrido, 2013, p. 221.

<sup>24</sup> Cfr. Heidegger, EP, p. 147 (p. 159).

Nuestro autor distingue que el Dasein es siempre ya co-originariamente ser-cabe [*Sein-bei*], Ser-con y ser-sí-mismo [*Selbst-sein*] y solo desde esa base deben analizarse las relaciones intersubjetivas, la corporalidad, los géneros sexuales determinados y las dinámicas de mismidad. Con ello podemos interpretar aquella referencia al rompimiento en línea que sus especificaciones de la relación entre libertad y temporeidad: se trata aquí de dinámicas originarias anteriores a toda dimensión individual concreta.

Del mismo modo, en el párrafo 37 encontramos un conjunto de consideraciones en torno a la dispersión en el marco de sus tematizaciones de la facticidad y arrojamiento. Allí especifica que el Dasein se dispersa en aquellos tres momentos relativos a la facticidad, sin implicar una separación en fragmentos, sino que: «es en esta dispersión como el Dasein tiene y cobra la unidad entera y original que le es propia» (Heidegger, EP, p. 333 [p. 349]). De esta manera, la dispersión refiere a una diseminación [*Streuung*] originaria del Dasein en aquellas tres estructuras esenciales, como condición de que pueda demorarse en el ser-unos-con-otros, o agotarse en el ocuparse [*Beschäftigung*] de las cosas o perderse/asumirse en la auto-reflexión, es decir, solo porque se mantiene unitariamente en el todo de la dispersión.

Finalmente, Heidegger retoma el vínculo entre neutralidad y temporeidad, a partir de la consideración del nihil originario<sup>25</sup>: el Dasein es trascendente en el mundo pues su neutralidad le permite constituirse como un nihil originario cuando se temporaliza en dicha neutralidad. Con ello refiere a una negatividad constitutiva que hace posible el arrojamiento fáctico al mundo, destacando que la negatividad originaria se relaciona con el rompimiento de la neutralidad, pues ambas son constitutivas de la esencia del Dasein. En tal sentido, si se parte exclusivamente desde la idea de la temporalidad del Dasein, nuestro autor especifica una nihilidad positiva que pertenece a la trascendencia del Dasein y su arrojamiento<sup>26</sup>.

En suma, con estas especificaciones y desarrollos en torno a la neutralidad, lo neutro, la libertad metafísica, el rompimiento, la dispersión, la negatividad originaria y la temporeidad, podemos circunscribir las breves puntualizaciones en torno a la sexualidad del Dasein en la analítica de 1920. Por un lado, las referencias a la dimensión originaria del Dasein dan cuenta de la tarea de explicitación de su estatuto ontológico específico. Ello implica que toda pregunta concerniente a las concreciones sexuales o relacionales se ven desplazadas a una instancia posterior de análisis. Por otro lado, estas diversas especificaciones se articulan en una comprensión que parte del carácter irreductible del entramado múltiple e interrelacional que constituye al existente humano, tomando así distancia de la comprensión tradicional de la metafísica de la subjetividad<sup>27</sup>.

Desde el enfoque de Heidegger, la pregunta concreta por la sexualidad del Dasein y sus vinculaciones con la corporalidad pueden desarrollarse solo en vistas de una clarificación y desarrollo de estas especificaciones ontológicas, tal y como puede reconocerse en las respectivas lecturas deconstructivas de Derrida.

## 2. Derrida y la diferencia sexual

En la década de 1980, Derrida desarrolla un conjunto de investigaciones en torno al uso del término *Geschlecht* en el marco de la obra de Heidegger, tanto del período de

<sup>25</sup> Cfr. Heidegger, EP, p. 334 (p. 350).

<sup>26</sup> En este sentido, subraya: «Solo respecto a la nihilidad original de la existencia cobra todo lo que llamamos positivo su fuerza y su singularidad» (Heidegger, EP, p. 336 [p. 352]).

<sup>27</sup> Cfr. Butierrez, 2021c, pp. 301ss.

la analítica como en elaboraciones de los textos de la *Kehre*. Tales estudios se enmarcan en las denominadas *políticas de la sexualidad* del pensamiento de Derrida<sup>28</sup>. En el primero de ellos analiza especialmente las modalidades sutiles con las que dicho término se articula en referencia a la sexualidad tipificada por lo dual. En esta línea, tales cuestiones ocupan el centro de interés, en el horizonte de su tentativa deconstructiva de ciertas herencias comprensivas en la analítica heideggeriana y en el marco de lo que Krell ha denominado *la esperanza de Derrida*<sup>29</sup>.

Las especificaciones desarrolladas por Heidegger en relación con el término alemán *Geschlecht*<sup>30</sup>, cuyo campo semántico amplio incluye el significado de sexo, raza, familia, generación, linaje, especie y género, le permiten a Derrida plantear hipótesis en torno a omisiones, énfasis y sentidos que articula el pensador alemán en sus trabajos fundamentales. Su primer ensayo respectivo aborda la cuestión de la diferencia sexual en aquellas elaboraciones entre 1927-1929; por su parte, en *Geschlecht II* (1985), no solo analiza la consideración de la corporeidad articulada en las dilucidaciones en torno a la mano y los gestos, sino también en la interpretación del modo en que Heidegger lo manifiesta en sus fotos e imágenes personales<sup>31</sup>. En la reciente publicación de *Geschlecht III* (2018)<sup>32</sup> podemos encontrar un análisis más amplio que extiende el campo de su interpretación precedente: en elaboraciones de la década de 1960, dicho término irradia hacia el sentido del golpeo [*Schlag*], la impronta del golpe o la inscripción (que al mismo tiempo une y separa), en el contexto de sus lecturas de poemas de Georg Trakl<sup>33</sup>. Finalmente, en *Geschlecht IV: L'oreille de Heidegger* (1989a), nuestro autor analiza e interpreta diversas figuras del discurso heideggeriano relativas a la voz del amigo que porta el Dasein, lo cual abre el análisis a la posibilidad del otro como amigo, sin características de identificación relativas al rostro, sexo o nombre<sup>34</sup>. Con estas consideraciones de la voz, que no es del Dasein ni pertenece a un otro definible, se articula una escucha que pone de manifiesto el mundo significativo compartido y revela la alteridad del otro<sup>35</sup>. Con ello, Derrida pone en el centro de sus lecturas de la analítica la estructura del Ser-con otros en su dimensión originaria. El enfoque desde tal estructura originaria se articula en toda aquella serie de ensayos, en continuidad con la relevancia que Heidegger le atribuye en sus propias consideraciones.

En el siguiente apartado nos proponemos demostrar en qué sentido ello se haya articulado en su trabajo *Geschlecht I. Différence sexuelle, différence ontologique* (1983), allí donde Derrida comienza esta serie con el acento puesto en la cuestión de la (polémica) expresión “diferencia sexual”<sup>36</sup> y el supuesto metafísico binario que le subyace, en un intento de articular esta diferencia en un orden interpretativo que

<sup>28</sup> Cfr. Fernández Agis, 2014, p. 253.

<sup>29</sup> Cfr. Krell, 2015, pp. 5ss.

<sup>30</sup> Como señala una intérprete, esta noción alemana torna indistinguibles al sexo y al género, sin remisión etimológica a un origen natural de las categorías sociales que expresa. Cfr. Berger, 2015, p. 14.

<sup>31</sup> Para un análisis respectivo, véase Butierrez, 2021d, pp. 342-349.

<sup>32</sup> En principio, este ensayo se articuló en tan solo 33 páginas mecanografiadas que Derrida distribuyó en la conferencia de *Geschlecht II*. Al respecto, cfr. Krell, 2007, pp. 180ss.

<sup>33</sup> Para un análisis comparativo de esta publicación en la serie *Geschlecht*, cfr. Therezo, 2019; Therezo, 2020, pp. VII-XXX; Raffoul, 2020; Sommer, 2020, entre otros.

<sup>34</sup> Una indiferenciación que puede localizarse ya desde los primeros escritos de Heidegger.

<sup>35</sup> Aquí la referencia es al clamor o llamado [*Zuruf*] vigente en la sigética de la verdad del Seyn.

<sup>36</sup> En referencia a los usos idiomáticos de esta expresión, en el marco de un problema terminológico y semántico que remite a prácticas, a géneros o a una condición de posibilidad de toda experiencia sexual, cfr. Berger, 2015, pp. 8ss. Cfr. Haraway, 1991, p. 218.

permita deconstruir esta lógica dual<sup>37</sup>. Para ello analizaremos su trabajo deconstructivo de las especificaciones en torno a la neutralidad, la dispersión y la sexualidad en los textos considerados de Heidegger. Desde allí buscaremos dar cuenta de la comprensión pre-dual de la diferencia sexual resultante, para cotejar en qué medida se halla allí implícita una interpretación de la estructura co-originaria del Ser-con y cuál es el lugar que este pensador le confiere a las consideraciones fácticas y concretas de la sexualidad.

## 2.1 En torno a la neutralidad ontológica

Específicamente, Derrida cuestiona la no tematización suficiente del sexo y la diferencia sexual en la analítica del Dasein de la década de 1920, al tiempo que indaga en torno al carácter binario que el pensador alemán distingue para los géneros sexuales. En esta línea, sostiene que al no utilizar el término sexual (*sexual, sexuell, geschlechtlich*) sino *Geschlecht o Geschlechtlichkeit* para tales referencias, Heidegger se propone irradiar hacia otras zonas semánticas. En el marco de estas omisiones y supuestos, nuestro autor distingue el lugar atribuido a la diferencia sexual, en una omisión deliberada que parece indicar que fuese algo secundario respecto de la diferencia ontológica<sup>38</sup>. En tal sentido sostiene que el Dasein no sería sexífero en la relación con el ser, pues en caso contrario sus análisis remitirían a la antropología, las ciencias de la vida o la ética, pero en ningún caso a una meditación sobre las condiciones de posibilidad del ser del Dasein<sup>39</sup>. No obstante, Derrida aquí también se pregunta por el aparente silencio de Heidegger respecto a la tematización específica de lo sexual, donde interpreta y lee los contornos de lo no dicho: un silencio que puede ser entendido tanto como un cuidado de no mezclar la analítica del Dasein con reflexiones de orden óntico, como también el solapamiento de un conjunto de supuestos. Con todo, en el horizonte de estas lecturas podemos distinguir una crítica a la ausencia de una ontología de la vida adecuadamente articulada con la analítica del Dasein.

En efecto, Derrida despliega estas lecturas desde *Sein und Zeit* hasta sus especificaciones en cursos del período 1928-1929. En el primer caso, las estructuras generales del Dasein parecen dejar fuera las consideraciones sobre la sexualidad (Ontología regional). La neutralización que detalla en esta época implica la reducción de la determinación antropológica o ética: aquí la analítica se manifiesta orientada a una neutralización de la sexualidad en vistas de la pregunta por el sentido del ser y la clarificación de un enfoque respectivo. En el caso del curso posterior, nuestro autor distingue que el primer ejemplo de la concreción fáctica articulado remite a la pertenencia a uno de los sexos, que Heidegger especifica de modo dual. En este contexto precisa una serie de interpretaciones en torno a la dimensión originaria de la neutralidad.

En primer lugar, se pregunta por la asexualidad [*Geschlechtslosigkeit*] que Heidegger atribuye cuando destaca el carácter neutro del título Dasein, que inscribe en el marco de una interpretación lexical inicial: «la palabra de Neutralität [*ne-uter*] induce la referencia a una binariedad» (Derrida, 1983, p. 479). En esta misma línea lee la frase «y también en cuanto a la diferencia sexual» en dicha caracterización, que entiende como una decisión de no comenzar por la neutralidad (a)sexual ni descuidar el carácter humano

<sup>37</sup> Cfr. Campillo, 2003, pp. 94ss.

<sup>38</sup> Cfr. Derrida, 1983, p. 474.

<sup>39</sup> Cfr. Krell, 2015, pp. 27ss.

en la remisión de la analítica. Aún más, la binariedad de la *Neutralität* no implica la diferenciación a partir de las gónadas, sino que cita el espectro simbólico-imaginario del ser hombre o mujer. En este contexto, infiere que el uso de *Geschlecht* le permite a Heidegger ocultar los aspectos negativos asociados a la neutralidad, así como también ligar dicha negatividad a la potencia originaria de la neutralidad. Por esta vía subraya la distinción entre Dasein y existente.

En detalle: con la diferencia entre el Dasein y el hombre [*Mensch*] en el curso de 1928, los rasgos humanos del hombre son neutralizados y, con ello, toda dilucidación de cuestiones concretas relativas a disciplinas específicas, las cuales piensan la binariedad sexual como la oposición entre dos polos posibles, cuando en verdad es reciprocidad contenciosa (y no la oposición) aquello que inaugura el litigio de los contrarios. Así entendido, el ser humano, en su carácter universal, oculta la consideración del sexo, mientras que el Dasein, por contraste, parece suponer una sexuación originaria. Tal como sostiene un intérprete, esta lectura articula aquella diferencia para resaltar que el existente tiene su fuente originaria [*Urquell*] en el Dasein neutro, una neutralidad que Derrida usa como *hilo deconstructor* para abordar estos textos de Heidegger<sup>40</sup>.

No obstante, el conjunto de afirmaciones, adjetivos y el valor positivo que Heidegger asigna a esa neutralidad sugieren algo más: si bien la relación que establece en el curso entre la neutralidad y la diferencia sexual, Derrida la entiende como producto de las preguntas o intervenciones de alumnas/os de su curso (inevitablemente atrapados en el espacio antropológico) interpreta que tales distinciones inmediatas sugieren una diferencia sexual no reductible a dominios de saber óptico. En esta línea subraya que los predicados negativos resaltan la positividad originaria del Dasein neutro, lo cual no permite suponer que originariamente el Dasein este privado de sexo, sino más bien remitir a una sexualidad pre-diferencial, que no es unitaria, ni homogénea ni indiferenciada<sup>41</sup>.

Desde esta interpretación, la referencia originaria a la neutralidad designa un ámbito desde el cual se determina toda sexualidad concreta, de modo tal que la binariedad sexual estaría ligada a la negativización<sup>42</sup>. Así, en una primera lectura, la negatividad parecía derivada de la diferencia sexual dual, pero Derrida la interpreta por fuera de esta determinación: la negatividad también puede entenderse como fuente positiva originaria. Ello implica reconocer algo más que la mera diferencia binaria determinada en la concreción, esto es, una diferencia que multiplique y disemine las categorías duales de la sexualidad.

Con esta lectura, nuestro autor pone en duda el modo en que Heidegger distingue inicialmente la relación entre el par asexualidad-neutralidad y la diferencia sexual dual. En las puntualizaciones de la analítica, dicho par debería pensarse con independencia o contrapuesto respecto de la impronta sexual binaria. Pero Derrida reconoce una tensión en la argumentación y expresiones de Heidegger, quien parece incluirlo en el dominio de esa diferencia sexual binaria. Esto le permite inferir que la neutralidad asexual no implica necesariamente una desexualización. En otras palabras, Derrida interpreta la neutralización como efecto de esa negatividad-fuente, al tiempo que reconoce en el texto que la pertenencia a uno de los sexos *determina* dicha negatividad: la negatividad ontológica no se despliega respecto de la sexualidad en sí misma, sino tan solo en rasgos de la diferencia en tanto dual. Con ello, es posible desligar al Dasein de esta

<sup>40</sup> Cfr. Quesada, 2014, p. 30.

<sup>41</sup> Cfr. Derrida, 1983, p. 480.

<sup>42</sup> Y aclara: «[...] una “positividad” y una “potencia” que Heidegger tiene cuidado, ciertamente, de no llamar “sexuales”, sin duda por temor a reintroducir la lógica binaria que la antropología y la metafísica asignan siempre al concepto de sexualidad» (Derrida, 1983, p. 481).

neutralidad y entender la tensión argumental como una tentativa de ocultarla para poner en primer plano una positividad originaria: al Dasein le es inherente una positividad opacada por la neutralidad sexual. Así entendida, la consideración de la asexualidad hace referencia a la dualidad, lo cual permite suponer una sexualidad originaria<sup>43</sup>.

En suma, podemos distinguir aquí dos aspectos que derivan de esta tematización y de la tensión que nuestro autor distingue entre las expresiones ambiguas y lo no dicho en el discurso de Heidegger: por un lado, el Dasein es neutral en tanto anterior a toda determinación concreta y categorización, de tal manera que la diferencia sexual no lo marca, pues en esta dimensión no puede articularse ningún predicado biológico, cultural o histórico determinado. Por otro lado, si el Dasein neutro es la fuente y potencia de toda concreción, este no remite a una abstracción, sino que indica su posibilidad de hacerse categorialmente existente y efectivo. Por ello es posible entender que lleva en dicha potencia originaria la dispersión en la multiplicidad y, por supuesto, la determinación o especificación sexual, en especial, si seguimos su interpretación de la relación entre neutralidad, negatividad y binariedad sexual. En esta ambigüedad, nuestro autor reconoce un sentido positivo de la neutralidad que incluye toda determinación sexual posible: una sexualidad primordial al modo de una *materia prima* en cuya dispersión se concretiza en diferencias sexuales determinadas<sup>44</sup>.

## 2.2 De neutralidad a concreción fáctica

Para clarificar estas interpretaciones, Derrida destaca la mención de la *Geschlechtlichkeit* en el contexto de su consideración de la ipseidad neutra en *Von Wesen des Grundes* (1928). Esta relación con la mismidad le permite subrayar la relación de la sexualidad con las cuestiones ontológicas relativas al Dasein. En dicho trabajo de Heidegger, la ipseidad [*Selbsheit*] es distinguida como neutral respecto al ser-yo, al ser-tú y puntúa: «con mayor razón respecto a la sexualidad» (Heidegger, WM, pp. 157-158 [p. 135]).

Nuestro autor lee este énfasis como un indicio de que, tal como la neutralidad, la ipseidad se haya marcada por la sexualidad. Aquí nuevamente circunscribe una tensión en el discurso de Heidegger: por un lado, esa distinción permite entender la ipseidad neutra como un ámbito aún no concretizado como ser humano, conciencia, hombre o mujer; por otro lado, aquél subrayado permite reconocer la exteriorización de cierta “violencia de la neutralización” que se imprime en el propio texto heideggeriano. Con ello, Derrida sugiere que la sexualidad parece supuesta como una estructura ontológica de la ipseidad, como si ya estuviese en el *Da*, esto es, en la apertura previa a la diferencia ontológica y a la cuestión del sentido del ser<sup>45</sup>. Esta lectura es mayormente desarrollada en su interpretación del pasaje a la concreción, a partir de un conjunto de distinciones terminológicas.

En efecto, nuestro autor subraya que las especificaciones de léxico en torno a la neutralidad y dispersión tropiezan con ciertas limitaciones de traducción al francés. Por ejemplo, respecto del campo lexical que acompaña estas dilucidaciones (dispersión, diseminación, etc.) Derrida distingue que el prefijo *dis* greco-latino, como traducción del *zer* germano, debe dejar en claro que Heidegger no remite a un sentido negativo,

<sup>43</sup> Cfr. Hernandez, 2014, pp. 103ss.

<sup>44</sup> Cfr. Grosz, 1997, pp. 89ss.

<sup>45</sup> Cfr. Derrida, 1983, p. 484.

sino neutro. Esta transferencia y traducción incluye desplazamientos sin descuidar que ambos prefijos incluyen sentidos negativos, neutros y positivos. Desde esta distinción, en la que se apoya la propia interpretación de Derrida, aborda las especificaciones de la estructura diseminada y el arrojamiento del Dasein.

La dispersión, la diseminación, la disociación, no son características contingentes del Dasein que puedan ser explicadas en términos de un accidente, sino que son constitutivas de su estructura originaria y marcan tanto su corporalidad como la sexualidad determinada fácticamente. ¿De qué modo entiende que las marca? Al modo de una disociación, una escisión que disemina hacia la multiplicidad. Ello supone que el Dasein se encuentra siempre desunido, dividido por la sexualidad hacia un sexo determinado. Si en un sentido óntico, ello da cuenta de una significación negativa, esta dimensión originaria remite más bien a una multiplicación, tal y como se puede rastrear en la singularidad fáctica del Dasein.

Ahora bien, Derrida diferencia dicha multiplicación [*Mannigfaltigung*] de una simple multiplicidad [*Mannigfaltigkeit*] o diversidad. Aquella pertenece al ser mismo del Dasein como diseminación originaria [*ursprüngliche Streuung*] o bien, al modo de una pluralidad formal de determinaciones que deviene dispersión. Por ello nuestro autor subraya que la estructura del Dasein es originariamente diseminal: la dispersión trascendental pertenece al Dasein neutro y es posibilidad de toda disociación [*Zersplitterung*] y toda partición [*Zerspaltung*]. Aun con estas especificaciones, destaca que la tensión entre las significaciones negativas o las asociaciones ético-religiosas de estos términos no son superadas por completo por las sutilezas lexicales de Heidegger.

En este marco, subraya el marco tensivo o intervalado del “entre” [*Zwischen*] en el que se despliega la multiplicidad del Dasein: una dispersión originaria que no es otra cosa que sus dependencias estructurales de la temporeidad y la historicidad<sup>46</sup>. Ello permite subrayar no solo el carácter no voluntario ni subjetivado del arrojamiento, sino también su imbricación en la dimensión originaria del Ser-con<sup>47</sup>, allí donde también deben ser dilucidadas las diferencias de género.

En suma, estas especificaciones y distinciones lexicales que Derrida analiza, le permiten enfatizar la dimensión originaria en que se halla inscrita la ipseidad y el Dasein fáctico, sin remitir o connotar una dimensión semántica negativa. Como vemos, la consideración del discurso, la categorización y la traducción se tornan la base desde la cual nuestro autor desarrolla sus interpretaciones respectivas.

### 2.3 Hacia la diseminación de la diferencia sexual

Hacia el final de su ensayo, Derrida subraya que la falta de un predicado propiamente sexual para el Dasein neutro también permite poner de manifiesto la sexuación general del discurso: en la analítica no hay predicado sexual que no reenvíe a las estructuras del Dasein. En esta línea, se pregunta por las condiciones para un discurso sobre la sexualidad fuera del ámbito de las disciplinas o ciencias ónticas: si la neutralidad es una distinción respecto al carácter binario, entonces se vuelve necesario precisar el sentido de la diferencia sexual a la que se hace referencia, esto es, si se trata de un sentido óntico u ontológico.

<sup>46</sup> En elaboraciones posteriores de Heidegger estas se modificarán respecto al *Ereignis* de la verdad del Seyn, donde la esencia de la verdad del Seyn se articula en el “espacio-de-juego-del-tiempo” [*Raum-Spiel-Zeit*] de la contienda entre el Seyn y no-Seyn.

<sup>47</sup> Cfr. Derrida, 1983, p. 489.

En el caso del sentido originario ve necesaria una articulación en el lenguaje pues, tal como lo revelan sus lecturas, la cuestión de la sexualidad se dirime en el orden de la interpretación. Es por ello que nuestro autor se empeña en caracterizar estas narrativas de la sexualidad y su expresión simbólica en el pensamiento occidental. En línea con estas *lecturas de la diferencia sexual*<sup>48</sup>, destaca que las connotaciones sexuales son homogéneas a lo que implica todo discurso y por ello lo marcan: el discurso de la sexualidad y su categorización apelan siempre al alejamiento, al adentro y afuera, a la dispersión y la proximidad, al aquí y allá, nacimiento y muerte, el ser con otros, etc., tal como sucede en estas elaboraciones de Heidegger<sup>49</sup>. Desde esta base es posible preguntar por otra diferencia sexual más allá del dualismo de género y concluye:

Lo que el Curso neutralizaba no era tanto la sexualidad misma como la marca “genérica” de la diferencia sexual, la pertenencia a uno de los dos sexos. De ahí, reconduciendo a la dispersión y a la multiplicación ¿no podría quizás pensarse una diferencia sexual (sin negatividad, precisémoslo) que no estuviese marcada por el dos? ¿Que no lo estuviera aun o que no lo estuviese más? Pero el “no aun” o “no más” significarán aun, desde ya, cierto reconocimiento [...]. El retiro de la diada encamina hacia la otra diferencia sexual (Derrida, 1983, p. 494).

De esta manera, la interpretación, lectura y traducción derrideana se articula en un proceder deconstructivo respecto de la distinción binaria de la diferencia sexual en estos textos. Mediante giros lexicales y de la propia argumentación de Heidegger, distingue una diferencia sexual en el mismo ámbito ontológico que la neutralidad del Dasein y desde allí interpreta el pasaje a las determinaciones fácticas. En tal sentido, la *otra diferencia sexual* se caracteriza como un ámbito pre-dual que permite dar cuenta de la diseminación, la alteridad y la contingencia en la determinación de género, esto es, de las diferencias reconocidas y articuladas históricamente, al modo de una diferencia originaria que ofrece resistencia al modelo binario logocéntrico y metafísico<sup>50</sup>.

Así, Derrida especifica con más detalle el ámbito de potencia del Dasein cuyo carácter donante permite el juego y las dinámicas significantes, al tiempo que desanuda la relación significativa dual. Frente a ciertas lecturas y análisis que vinculan estas distinciones derrideanas con el ámbito originario del poder-ser<sup>51</sup>, aquí insistimos que estas son analizadas manteniéndose en el marco originario y múltiple del Dasein.

Este enfoque también es articulado en su ensayo *Coreografías* (1982), el cual condensa un intercambio epistolar con C. McDonald y un diálogo con su texto sobre Nietzsche de 1981. Allí Derrida desarrolla sus especificaciones de las diferencias sexuales en el marco de su posición respecto de los feminismos, en una tentativa por reescribirlas como diferencias sexuales, aquellas que se resisten a las determinaciones acabadas y estables<sup>52</sup>. En este marco, desarrolla sus lecturas de la *Geschlecht* en textos de Heidegger junto a consideraciones del lugar que ocupa de la diferencia sexual en textos de Levinas, en especial, a partir de su obra *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité* de 1961.

<sup>48</sup> Cfr. Derrida, 1994, pp. 86ss.

<sup>49</sup> En este sentido, Derrida distingue entre las categorías relativas a la sexualidad y la posibilidad de una deconstrucción de la relación entre ellas por medio de una lógica discursiva de la *différance*, más originaria y de mayor alcance que todo análisis categorial. En el caso de las consideraciones del *Mit-sein*, por ejemplo, ello se articula al distinguir que el *Mit* refiere a un existencial y no a un categorial, esto es, a la dimensión ontológica fundamental del Dasein.

<sup>50</sup> Cfr. Madrid Ramírez, 2001, p. 417.

<sup>51</sup> Cfr. Campillo, 2003, p. 99.

<sup>52</sup> Cfr. Derrida, 1994.

Allí, nuestro autor subraya que la neutralidad del Dasein supone una anulación de la diferencia sexual y de toda consideración relativa a la concreción como ser-en-el-mundo, pues supone cierta anterioridad del Dasein respecto de toda determinación<sup>53</sup>. En esta línea inscribe las consideraciones derivadas o secundarias de tales diferencias en el pensamiento de Levinas<sup>54</sup>. En sintonía con sus lecturas de Heidegger, se pregunta si el Otro es situable en una dimensión más originaria que la diferencia sexual (esto es, del otro sexuado de otro modo), al tiempo que cuestiona la primacía de la marca de lo masculino para la neutralidad con la que aquél pensador caracteriza la alteridad radical del Otro. Como corolario, subraya el carácter necesario y anterior de la relación con el Otro para toda diferencia sexual determinada.

Así, con su abordaje deconstructivo de la denominada *sexdualidad* [*sexuality*]<sup>55</sup>, Derrida se encamina a una liberación de la multiplicidad de diferencias que subyace detenida en aquellas lógicas tradicionales<sup>56</sup>, entendidas como determinaciones por oposición que borran las diferencias y revelar así su división proliferante, esto es, una sexualidad innumerable que multiplica sus determinaciones formales<sup>57</sup>.

No obstante, nuestro autor deja fuera de tratamiento la pregunta por la génesis de esta binariedad de la diferencia y de la dominación histórica de una sobre otra, una omisión que ha suscitado un conjunto de estudios críticos y debates posteriores<sup>58</sup>. En este contexto, ciertos intérpretes reconocen la necesidad de deshacerse de la fidelidad a expresión misma de “diferencia sexual”, dada su herencia semántica tradicional, de la que tampoco escapa esta articulación derrideana<sup>59</sup>. Sin embargo, esta fidelidad con el idioma de la diferencia sexual le permite desarrollar asociaciones con la cuestión del corte, la división, la herida, la interrupción de sí mismo, en el horizonte de un pensamiento diseminal de las diferencias<sup>60</sup>. En este sentido, una intérprete destaca que dicho horizonte puede articularse:

[...] en los parajes de un pensamiento del corte y de la divisibilidad infinita, pero también en el corazón de una experiencia indisociablemente física y cultural del corte como herida, de la división como resistencia a la totalización, de la “no toda” y del “no todo”, “no todos poderosos” que somos todos en tanto que seres sexuados, destinados a la sección y por lo tanto también a la intersección (Berger, 2015, p. 18).

## A modo de conclusión

*Mientras todas hacían fuerza por el nacimiento, yo pedía por dentro que el tiempo se detuviera. Pero los niños ya venían deslizándose por el pasillo de la vida y la apropiación de la cultura sobre ellos era inevitable. Deseara yo lo que deseara, la cultura lo podía todo.*  
(Camila Sosa Villada, *Las malas*)

<sup>53</sup> Cfr. Derrida, 1982, pp. 168-169.

<sup>54</sup> Cfr. Derrida, 1982, pp.162-163 y Derrida, 1989b.

<sup>55</sup> Cfr. Berger, 2008, p. 177.

<sup>56</sup> Cfr. Butierrez, 2021e, pp. 147-158.

<sup>57</sup> Cfr. Derrida, 1982, p. 171.

<sup>58</sup> Cfr. Collin, 2000, p. 308.

<sup>59</sup> Cfr. Berger, 2008, pp. 178ss.

<sup>60</sup> Podemos encontrar una amplia bibliografía que debate e interpreta ciertas relaciones entre estas consideraciones de la diferencia sexual y la comprensión de las mujeres y lo femenino en trabajos de Derrida. Entre otros, destacamos los trabajos de Kamuf, 2001; Spivak, 2005 y Michaud, 2018.

Para terminar realizaremos un conjunto de puntualizaciones de nuestro recorrido con el objeto de situar un abordaje apropiado para la lectura, interpretación y problematización de las especificaciones relativas a la corporeidad y la diferencia sexual, no solo en el contexto del proyecto ontológico de Heidegger, sino también en el programa derrideano de una deconstrucción de la diferencia sexual dual, entendida como una herencia en el pensamiento occidental.

En primer lugar abordamos las consideraciones del Dasein neutro en los cursos de Heidegger entre 1928-1929. En estas puntualizaciones nuestro autor subraya los aspectos co-origenarios y la consideración del Ser-con, desde lo cual es posible plantear una fuente y positividad anterior a toda concreción en géneros sexuales determinados. Con este enfoque, la neutralidad supone la distinción de condiciones para tematizar las cuestiones concretas de la existencia, más allá de los esquemas u orientaciones de las perspectivas subjetivistas tradicionales.

Junto a ello, en un conjunto de elaboraciones de su curso de Freiburg de 1928-1929 analizamos sus desarrollos en torno al pasaje del rompimiento de la neutralidad a la determinación en géneros sexuales. Allí Heidegger subraya el carácter primario del ser-unos-con-otros para pensar las relaciones con el cuerpo propio y del otro, la proyección del Dasein y su libertad metafísica. En este marco, el rompimiento de la neutralidad determinada por el uno-con-otro posibilita la concreción de género sexual como masculino o femenino, en un sentido de neutralidad que se manifiesta aquí como condición de un arrojamiento de la facticidad. El empuje de esta ruptura proviene de una neutralidad que se constituye inter-relacionalmente y con su fuente primaria en la temporización de la temporeidad desde su horizonte extático.

Desde este enfoque, la problematización y análisis en torno a la corporalidad y los géneros sexuales parten del estatuto ontológico del Dasein comprendido como entramado relacional/remisional múltiple, positivo y abierto, anterior a toda característica biológica, de género, cultural determinada.

En segundo lugar, analizamos las lecturas e interpretaciones que Derrida despliega en el primero de los estudios de la obra de Heidegger articulados en la serie *Geschlecht*. Allí, el pensador francés se propone deconstruir la lógica dual con la que Heidegger presenta aquellas puntualizaciones de los géneros sexuales. Con el subrayado de la tentativa heideggeriana de fundamentar la negatividad y la dispersión como múltiple, frente a la tradición metafísica que lo ha distinguido como puramente positivo y unificado, Derrida identifica el supuesto de una sexualidad originaria pre-dual y pre-diferencial que puede seguirse de un conjunto de omisiones y giros lexicales en el texto del curso. Desde allí distingue dos sentidos de la neutralidad del Dasein en correspondencia con dos sentidos de la diferencia sexual: uno negativo, en referencia a la dimensión óptica, y otro positivo, relativo a la dimensión ontológica como fuente y potencia originaria. En este plano, Derrida interpreta que la dispersión originaria escinde al Dasein hacia una sexualidad determinada y comprendida de modo binario. Así con la distinción de otra diferencia sexual en el mismo plano que la neutralidad del Dasein, Derrida reconoce una dimensión no reductible al modelo dual metafísico de la sexualidad.

A nuestro entender tales interpretaciones se mantienen en continuidad con la tentativa de clarificación de Heidegger, en el marco de un desarrollo estratégico de su programa ontológico. En trabajos posteriores Derrida vincula la diferencia sexual con la alteridad originaria del Otro y con debates en torno a la comprensión histórica de lo femenino y las mujeres en el marco jerárquico que se halla inscripto en la lógica binaria, sin descuidar la imbricación irreductible entre las dimensiones ontológicas y concretas

del existente humano. Con ello se abre y desarrolla un pensamiento no totalizante, que parte de la diferencia y la multiplicidad originarias, en vistas de una diseminación que libera las determinaciones formales e históricas: la diseminación de un pensamiento de la diversidad sexual.

En estas lecturas e interpretaciones fenomenológicas podemos colegir un conjunto de consecuencias para el pensamiento de la diferencia sexual. Por un lado, aquellas especificaciones de Heidegger ponen de manifiesto que el Dasein se determina en un género y se inscribe en un campo simbólico que lo antecede. Tal y como subraya Derrida, las variaciones de significados para determinar la sexualidad del Dasein pueden ir más allá del marco binario, debido a la potencialidad originaria para trascender toda determinación óptica significada, esto es, a una fuerza positiva de origen donante que permite pensar la contingencia en la determinación y los significados en el mundo. Por otro lado, esta contingencia y las cuestiones concernientes a la corporalidad no pueden ser analizadas desde un lenguaje y una perspectiva tradicional, ni por fuera de los modos de convivencia con otros.

Desde esta base comprensiva puede distinguirse una tentativa común por lograr un desplazamiento de la perspectiva y comprensión tradicional de la metafísica de la subjetividad, a partir de la circunscripción de un ámbito apropiado para el pensar y el discurso respectivo. Por la vía de estos caminos del pensar podemos encontrar diversos desplazamientos de las comprensiones tradicionales relativas a las teorías de la transformación histórica, las relaciones con el cuerpo propio y la sexualidad, que no pierden de vista las herencias ineludibles del lenguaje y la comprensión subjetivista orientada a la clausura de aquellas dinámicas de multiplicidad, diseminación y apertura. Tales dinámicas se revelan no solo como caracteres ontológicos propios del Dasein, sino también como figuras de la vida.

## Referencias

- BERCIANO, Modesto (1992). “¿Qué es realmente el ‘Dasein’ en la filosofía de Heidegger?”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, n.º. 10, pp. 435-450.
- BERGER, Anne (2008). “Sexual las diferencias”, en *Lectora*, n.º. 14, pp. 173-187.
- BERGER, Anne (2015). “Los fines de un idioma o la ‘diferencia sexual’”, en *Revista interdisciplinaria de estudios de género*, Vol. I, n.º. 1, pp. 6-31.
- BINSWANGER, Ludwig (1993). *Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins*. Heidelberg: Asanger.
- BUTIERREZ, Luis (2021a). “Tiempo y singularización. Enfoques de las dinámicas relacionales del Dasein en elaboraciones de Heidegger entre 1927-1930”, en *Areté*, Vol. 33, n.º. 1, pp. 22-47.
- BUTIERREZ, Luis (2021b). “Relaciones entre la singularización del Dasein y el discurso de Heidegger en la época de Sein und Zeit”, en *Eidos. Revista de filosofía*, n.º. 35, pp. 236-269.
- BUTIERREZ, Luis (2021c). “En torno a los gestos corporales y la mano en dos elaboraciones de Heidegger (1927-1959)”, en *Revista latinoamericana de filosofía*, n.º. 47(2), pp. 284-306.
- BUTIERREZ, Luis (2021d). “Fronteras táctiles. Perspectivas en torno a la mano y el tacto en elaboraciones de Husserl, Heidegger y Derrida”, en *Revista de Filosofía*, n.º. 46(2), pp. 333-353.

- BUTIERREZ, Luis (2021e). “Herederos del porvenir. Aproximaciones a la tradición en textos de Heidegger y Derrida”, en *Open Insight*, n.º. 12(25), pp. 137-164.
- CAMPILLO, Neus (2003). “Ontología y diferencia de lo sexos”, en TUBERT (ed.). *Del sexo al género: los equívocos de un concepto*. Madrid: Cátedra, pp. 83-122.
- COLLIN, Françoise (2000). “Diferencia y Diferencio: la cuestión de las mujeres en la filosofía”, en DUBY y PERROT (eds.). *Historia de las mujeres*, tomo V. Madrid: Taurus, pp. 291-321.
- DERRIDA, Jacques (1981). *Espolones. Los estilos de Nietzsche* (Trad. M. Arraz Lázaro). Valencia: Pre-Textos.
- DERRIDA, Jacques (1983[2017]). “Geschlecht I. Diferencia sexual, diferencia ontológica”, en DERRIDA. *Psyché. Invenciones del otro*. Buenos Aires: La Cebra, pp. 473-494.
- DERRIDA, Jacques (1985[2017]). “Geschlecht II. La mano de Heidegger”, en DERRIDA. *Psyché. Invenciones del otro*. Buenos Aires: La Cebra, pp. 495-534.
- DERRIDA, Jacques (1989a). “Geschlecht IV: El oído de Heidegger”, en DERRIDA. *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta, pp. 341-413.
- DERRIDA, Jacques (1989b). “En este momento mismo en este trabajo heme aquí”, en DERRIDA. *Como no hablar y otros textos*. Barcelona: Ediciones Proyecto A, pp. 81-116.
- DERRIDA, Jacques (1994). “Fourmis”, en BERGER y NEGRÓN (eds.). *Lectures de la différence sexuelle*. Paris: Des femmes, pp. 69-102.
- DERRIDA, Jacques y McDONALD, Christie V. (1982 [2008]). “Coreografías”, en *Lectora*, n.º. 14, pp. 157-172.
- DERRIDA, Jacques (2013). *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*. Paris: Galilée.
- DERRIDA, Jacques (2018). *Geschlecht III: Sexe, race, nation, humanité*. Paris: Éditions du Seuil.
- ESCUADERO, Jesús Ángel (2011). “Heidegger y el olvido del cuerpo”, en *Lectora*, n.º 17, pp. 181-198.
- KRELL, David Farrell (2007). “Marginalia to Geschlecht III. Derrida on Heidegger on Trakl”, en *The New Centennial Review*, Vol. VII, n.º 2, pp. 175-199.
- KRELL, David Farrell (2015). *Phantoms of the Other: Four Generations of Derrida's Geschlecht*. Albany: State University of New York.
- FERNÁNDEZ AGIS, Domingo (2014). “Derrida, políticas de la sexualidad”, en *Problemata: Revista Internacional de Filosofía*, Vol. V, n.º 2, pp. 252-273.
- FLEISCHER, Margot (1991). *Die Zeitanalysen in Heideggers 'Sein und Zeit'. Aporien, Probleme und ein Ausblick*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- GÓMEZ-ARZAPALO Y VILLAFANA, Francisco (2009). “Heidegger y la falsa paradoja del amor”, en ROCHA DE LA TORRE (ed.). *Martin Heidegger: la experiencia del camino*. Barranquilla: Ediciones Uninorte, pp.79-94.
- GÓMEZ PEDRIDO, Mario M. (2013). “La neutralidad (Neutralität) del Dasein como condición ontológica de su corporalidad viviente (LeibKörper) en el Heidegger posterior a Ser y tiempo”, en GARCÍA y FORTUNATO, *Actas de las “I Jornadas Internacionales Filosofías del Cuerpo/ Cuerpos de la Filosofía”*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, pp. 215-223.
- GROSZ, Elizabeth (1997). “Ontology and Equivocation: Derrida's Politics of Sexual Difference”, en HOLLAND (ed.). *Feminist Interpretation of Jacques Derrida*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, pp. 73-101.
- HAAR, Michel (1990). *Heidegger et l'essence de l'homme*. Grenoble: Jérôme Millon.
- HARAWAY, Donna (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvencción de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

- HEIDEGGER, Martin [SuZ]. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 18ª ed., 2018; tr. esp. J. Rivera. *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- HEIDEGGER, Martin [MAL]. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (SS 1928)*. Ed. K. Held. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1978; tr. esp. J. J. García Norro. *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid: Síntesis, 2009.
- HEIDEGGER, Martin [EP]. *Einleitung in die Philosophie (WS 1928/29)*. Ed. O. Saame e I. Saame-Speidel. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2001; tr. esp. M. Jiménez Redondo. *Introducción a la filosofía*. Madrid: Cátedra, 2001.
- HEIDEGGER, Martin [WM]. “Vom Wesen des Grundes”, en *Wegmarken (1919–1961)*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2004; tr. esp. H. Cortés y A. Leyte. “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*. Madrid: Alianza, 2007.
- HERNANDEZ, Michael Roland (2014). “The Silence of the Sexless Dasein: Jacques Derrida and the Sex ‘To Come’”, en *Filocracia*, n.º. 1, pp. 98-114.
- KAMUF, Peggy (2001). “Derrida and Gender: The Other Sexual Difference”, en COHEN (ed.). *Jacques Derrida and the Humanities*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 83-105.
- LAGOS-BERRÍOS, Rodrigo (2020). “Heidegger y la cuestión del cuerpo en Ser y tiempo: buscando el lugar del cuerpo en la analítica existencial del Dasein”, en *Límite. Revista interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, Vol. XV, n.º. 3, pp. 1-16.
- MADRID RAMÍREZ, Raúl (2001). “Derrida y el nombre de la mujer. Raíces deconstructivas del feminismo, los estudios de género y el feminist law”, en *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, n.º. 5, pp. 403-429.
- MICHAUD, Ginette (2018). “Derrida and Sexual Difference”, en RABATÉ (ed.). *After Derrida: Literature, Theory and Criticism in the 21st Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- QUESADA, Raúl (2014). “Sexualidad, diseminación y lectura”, en *Theoría. Revista del colegio de filosofía*, n.º. 27, pp. 29-41.
- RAFFOUL, François (2020). “Sexual Difference and Gathering in Geschlecht III”, en *Philosophy Today*, Vol. LXIV, n.º. 2, pp. 325-341.
- SOMMER, Christian (2020). “Das harte Geschlecht: Derrida Reading Heidegger in Geschlecht III”, en *Philosophy Today*, Vol. LXIV, n.º. 2, pp. 441-449.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2005). “Notes Towards a Tribute to Jacques Derrida”, en *Differences*, Vol. XVI, n.º. 3, pp. 102–113.
- THEREZO, Rodrigo (2019). “Sexual Difference in Heidegger and Derrida”, en *Philosophy Today*, Vol. LXIII, n.º. 2, pp. 491-511.
- THEREZO, Rodrigo (2020). “Preface”, en DERRIDA. *Geschlecht III: Sexe, race, nation, humanité*. Paris: Éditions du Seuil, pp. VII-XXX.



# The Oblivion of Beings. The Process of Immunization in Martin Heidegger's Philosophy

El olvido del ente.  
El proceso de inmunización en la filosofía de Martin Heidegger

MATEO BELGRANO  
(Pontificia Universidad Católica Argentina)

**Abstract:** What I intend to demonstrate in this paper is that Heidegger pretends to immunize his philosophy from any possibility of refutation. The thesis that I argue is that precisely because the ontological cannot be corroborated by the empirical realm and, on the other hand, does not provide a foundation for what he considers the *a priori*, the German thinker shields his philosophy from any kind of reply: the ontological cannot be corroborated by beings and, at the same time, it can only be reached by a “leap” (*Sprung*). The question is: on what is the *a priori* founded? how to establish the validity or legitimacy of a horizon? There seems to be no answer.

**Key-words:** Being, beings, immunization, Heidegger

**Resumen:** Lo que intento demostrar en este artículo es que Heidegger pretende inmunizar su filosofía de toda posibilidad de refutación. La tesis que sostengo es que precisamente porque lo ontológico no puede ser corroborado por lo empírico y, por otro lado, no provee una fundación para lo que considera lo *a priori*, el pensador alemán blinda su filosofía de cualquier tipo de réplica: lo ontológico no puede ser corroborado por el ente y, al mismo tiempo, este solamente puede alcanzarse por un “salto” (*Sprung*). La pregunta es: ¿sobre qué se fundamenta el *a priori*? ¿cómo determinar la validez o legitimidad de un horizonte? No parece haber respuesta.

**Palabras clave:** entes, ser, Heidegger, inmunización

## 1. Introduction

The transitional thinkers must ultimately know what all insistence upon understandability especially fails to realize, that no thinking of being, no philosophy, could ever be verified by “facts,” i.e., by beings. To make itself understandable is suicide for philosophy. The idolizers of “facts” never realize that their idols shine only in a borrowed light. They are indeed not supposed to realize that for it would immediately make them perplexed and, accordingly, useless. But idolizers and idols are used only when the gods are absconding and so are announcing *their* nearness. (GA 65, p. 435 / 344)

What does Heidegger mean here? Is it that philosophy has nothing to do with facts? By what are the statements of philosophy legitimized? Philosophy for Heidegger deals with being, which is that which makes possible the experience of entities. *Sein* is

meaning (*Sinn*)<sup>1</sup>. The ontological, the relative to being, is never corroborated by facts since the former is the condition of possibility of the latter. The facts, the empirical level, have no relevance in philosophical argumentation. «If, scorning empiricism, you opt out of the exact sciences, then the human sciences, then traditional philosophy, then the sciences of language, and you hunker down in your forest then you will indeed feel a tragic loss» (Latour, 1993, p. 66), the loss of rational grounding. Heidegger takes refuge in the impenetrable forest of being, immunizing his thought from any possibility of reply. In his argumentation something analogous happens to the problematic justification of the *a priori* in Immanuel Kant, as Georg Wilhelm Friedrich Hegel points out<sup>2</sup>. Kant postulates certain categories that function as pure concepts of objects. These categories cannot have an empirical origin because they would not be pure concepts, nor were they taken randomly, like Aristotle. The categories are determined «by means of a few principles of the understanding» (Kant, 1970, p. 132) to ensure that those chosen are the correct ones and that none are missing. The categories are derived from the logical form of the judgments. For example, from the hypothetical judgments (if p then q) the category of the cause relation and the effect are derived. The categories are founded on the logical judgments, but what is the origin of the judgments? As Hegel points out, here lies a major problem in Kantian argumentation. The Königsberg philosopher does not provide any *a priori* foundation that legitimizes the table of judgments. He simply points out that the categories could be easily reached thanks to the «work of the logicians» (Kant, 2004, p. 75). Thus, Hegel concludes that if «thinking is to be capable of proving anything, if logic must demand that *proofs* be given, and if it wants to teach how to give proofs, then it should be capable above all of proving the content most proper to it and seeing its necessity» (Hegel, 2015, p. 86)<sup>3</sup>. In the same way there seems to be no clear justification when Heidegger speaks of technology, art or language as those instances that open up a world or a horizon of meaning. Heidegger, on the other hand, considered that the idealists, who were united by the rejection of Kant, never got beyond him because the position of the Königsberg philosopher was never really disputed, rather abandoned. «Kant's work remained like an unconquered fortress [*eine uneroberte Festung*]» (GA 41, p. 58 / 59)<sup>4</sup>.

What I intend to demonstrate in this paper is that Heidegger also pretends to build an unbeatable fortress. The thesis that I argue is that precisely because, like pure concepts, the ontological cannot be corroborated by the empirical realm but, on the other hand, there is no possibility of proving the *a priori* by other means, the German philosopher shields his philosophy from any kind of reply: the ontological cannot be corroborated by beings and, at the same time, it can only be reached by a “leap” (*Sprung*). The question is: on what is the *a priori* founded<sup>5</sup>? how to establish the validity or legitimacy of

<sup>1</sup> I have worked on this in Belgrano (2020a). See also Sheehan (2015) and Bertorello (2008).

<sup>2</sup> I am grateful to Dr. Fernando Moledo for bringing this comparison to my attention.

<sup>3</sup> On the limits of the Kantian critique and Hegel's questioning see Moledo (2018) and Longuenesse (2006).

<sup>4</sup> However, Heidegger, similarly to Hegel, claims that «as a result of unveiling the subjectivity of the subject, Kant falls back from the ground which he himself had laid» (GA 3, p. 214 / 150). This is none other than the transcendental imagination, which Kant acknowledges to be an obscure domain of human nature and which we are unlikely ever to uncover. Now, Heidegger understands this obscurity, this retreat, not as something negative or reprehensible, but as the possibility for philosophy to glimpse «the breaking-open of the foundation and thus makes manifest the abyss of metaphysics» (GA 3, p. 215 / 151).

<sup>5</sup> Here *a priori* is not to be understood as a transcendental horizon in the Kantian way, but as a space of meaning that is always historical and finite. *A priori* as that which precedes the experience of entities.

a horizon? There seems to be no answer. Heidegger thus immunizes his entire philosophy from any kind of objection<sup>6</sup>. In order to achieve what I propose, I will first introduce a fundamental distinction: the ontic dimension and the ontological dimension. Then, in a second moment, I will go into this “oblivion of beings”, concentrating on a specific issue: the work of art. Thirdly, I will show in what sense the ontological lacks foundation and its consequences.

Behind this discussion is the question of the task of philosophy. If we consider that philosophy has only a performative value, insofar as it seeks to make its interlocutors think and generate questions, then discussing the demonstrative character or methodological procedure of such a philosophy seems irrelevant. Nothing is to be proved here. Heidegger often seems to have this conception of philosophy<sup>7</sup>. As the German thinker said, his writings are “paths and not works”, forest paths (*Holzwege*), which go deep into the vegetation and get lost among the trees, some lead to large clearings, others end suddenly in the darkness of the bush. Rather than closed, finished theoretical systems, they are invitations to reflect on the paths of thought. But, at the same time, his philosophy seems to have a cognitive function, seems to be able to “return to things themselves” (*Rückgang zu den Sachen selbst*). Despite Heidegger’s relativistic airs, insofar as our access to being is always situated, the philosopher does not claim that phenomena remain inaccessible.<sup>8</sup>

It was an error of phenomenology to believe that phenomena could be correctly seen merely through unprejudiced looking. But it is just as great an error to believe that, since perspectives are always necessary, the phenomena themselves can *never* be seen, and that everything amounts to contingent, subjective, anthropological standpoints. From these two impossibilities we obtain the necessary insight that our central task and methodological problem is to arrive at the *right* perspective. We need to take a precursory view of the phenomenon, but precisely for this reason it is of decisive importance whether the guiding perspective is adequate to the phenomenon, i.e. whether it is derived from its substantial content or not (or only construed). It is not because we must view it from some perspective or other that the phenomenon gets blocked off from us, but because the perspective adopted most often does not have a genuine origin in the phenomenon itself. (GA 34, p. 286 / 203-204)

The central methodological task of phenomenology is to adjust the perspective in order to reach the “right” approach to the phenomenon. Something similar is stated in *Being and Time*: «What is decisive is not to get out of the circle but to come into it in the right way» (GA 2, p. 202 / 194-195). A first step is to identify the interpretative frameworks that hide this access to the phenomenon from us (*das Man* or technology, for example). But how do we ensure that we reach before the thing itself? How we determine how “close” we are? Although, as we shall see, Heidegger in various contexts maintains that the search for a criterion is misguided, insofar as each criterion presupposes a way of interpreting being, in the fragments quoted we see that there are certain perspectives that are more correct than others –and therefore a certain criterion of

<sup>6</sup> One of the first to identify this way of proceeding was Karl Löwith (1953), particularly in *Being and Time*. According to him, anyone who questions what is said in the analytic of *Dasein* and interprets it as an arbitrary projection by the author will be told that she thinks this way because she proceeds from the inauthentic state of the “They”. “The existential-ontological interpretation is always right, for the opposition to it only shows that it arises from a ‘deficient mode’ of what is to be proved” (p. 92). In the same line of reasoning see Hartmann (1974).

<sup>7</sup> I have tried to show how Heidegger intends to do this in his conferences in Belgrano (2021a).

<sup>8</sup> For a discussion of Heidegger’s relativistic interpretations see Golob (2019).

truth is presupposed—, insofar as they come closer or not to the phenomenon itself. But what is the appropriate method for determining which perspective is right and which is wrong? It is not clear how we determine this. We will see that neither empirical knowledge of entities can help us, nor rational argumentation. One of the main thesis of this paper is that this criterion is not explicit and, therefore, the statements of his philosophy seem to be immune to any criticism.

## 2. The Ontic and the Ontological Dimension

In the history of philosophy the statement has traditionally been understood as the place where truth is given. The essence of truth consists in the adequacy of the intellect with the object, which is expressed in the proposition. In other words, something is true when what I say or think agrees with reality. But how is this concordance justified? For Heidegger the place of truth can never be originally the concordance between subject and object, because for the statement of something to be possible, the entity must first be discovered. And for something to be discovered it must manifest itself in a space of meaning. To take an example from Heidegger: when I say “chalk”, an eraser, a classroom and a blackboard are implied. It assumes, in turn, a classroom that is in the building of the University and this in the city of Freiburg. In other words, the chalk is shown to me as such in a certain meaningful context. «This whole context, this complete context, is immediately present to us in its un-hidden state when we say that this chalk is here on the lectern» (GA 27, pp. 81-82). If I write on a piece of paper “here is the chalk” and put it next to the object in question, the statement is true. But if by a draft the paper flies into the hallway and a passing student picks it up and reads it, the statement is no longer true. «Through the draft the truth has become an untruth. Strange that a truth should depend on a gust of wind» (GA 41, p. 28 / 29). In fact, what Heidegger wants to show here is that adequacy or conformity is always contextual, always presupposes a realm of disclosure. In the lessons of the winter semester 1925-1926 Heidegger proposes another example: a person walks through the forest and on the horizon, among the trees, she perceives a movement. At first, she thinks it is a deer. But as she gets closer, she realizes that it was actually a branch moved by the wind. Here we see that this false statement, “this is a deer”, depends on a previous space of meaning, a previous opening. That is to say, the person finds herself in a certain meaningful context, a German forest, in which it is plausible to interpret what she sees as a deer. She would never have presupposed that the one who moves is the shah of Persia, although that is possible, nor would she assume that it is the cube root of 69, which would be impossible (GA 21, pp. 187-188 / 158-159)

In short, to understand truth as concordance or adequacy is to understand it from a derivative form. It is not that this conception is false, but that it is not sufficiently original. That is why for Heidegger the notion of *adequatio* is the starting point to reach the ontological dimension of truth. The entity, when it reveals itself to us, is already situated in an interpretative or meaningful context. The proposition, then, does not have an original relation with the entity, it must first have been discovered. The statement is not only not the place of truth, but it is founded on the prior uncovering of the entity. The original truth is the condition of possibility that the statements can be true or false. And the proposition is derived insofar as it is only possible if a sphere is already open within which the entity can be shown before *Dasein*, in the same way that I can only see something if there is light. The Greeks used the word *ἀλήθεια* to speak of truth, a

term that Heidegger takes up and associates with the idea of being uncovered from the entity or its unconcealment (*Unverborgenheit*). This way of understanding truth does not intend to set aside or eliminate what tradition teaches, truth as concordance, but to show that the sense that the history of philosophy has attributed to this concept is not original but derived.

In *Introduction to Philosophy* and in the conference “On the Essence of Ground” Heidegger distinguishes between an ontic truth or truth of beings and an ontological truth or truth of being. The ontic truth (*ontische Wahrheit*) refers to the uncovering of the being that he had already characterized in *Being and Time*: within it we can find truth in the primary sense, the opening of *Dasein* (*Erschlossenheit*), and truth in the secondary sense, the discovery of the being (*Entdecktheit*). Ontological truth (*ontologische Wahrheit*) is the antecedent understanding of being and the condition of possibility of the uncovering beings, the background from which true and false statements are possible. What is ontologically true is what makes intelligibility or meaning (*Sinn*) of an entity possible. Therefore, if the uncovering of the entity is only possible by a form of understanding of being, then ontic truth is founded on ontological truth. Ontological truth refers to the unveiling of being, to the horizon of meaning (GA 45, p. 137 / 119). Heidegger recognizes, then, three levels of truth<sup>9</sup>. I summarize it schematically:

1. In the first place, truth is given in the adequacy between the subject and the reality expressed in a statement.
2. The second level would be ontic truth. This alludes both to the discovery of the being (*Entdecktheit*) and to the open character of existence (*Erschlossenheit*). That is to say, an entity is true when it manifests itself and appears before a *Dasein*.
3. The third moment would be ontological truth or, as it begins to be characterized since *Contributions to Philosophy*, “the truth of being”. The entity can only be uncovered thanks to a prior understanding of being that shapes the possibilities of manifestation.

Each level functions as the foundation of the other, that is to say, truth as adequacy (level 1) is only possible if an entity manifests itself (level 2), which only happens thanks to a previous sphere of intelligibility (level 3). This structure is maintained throughout Martin Heidegger’s intellectual itinerary. What is here called level 3 is founded, at distinct moments, by different instances. I will concentrate particularly on what is called the second Heidegger, where this role is carried out, at certain points, by the work of art, language, technology and *Ereignis*. This means that art, technology and language configure a space or horizon of meaning that allows entities to manifest themselves. The space of meaning that inaugurates the *Ereignis*, the work of art, technology or language is the historical *a priori* that makes it possible for things to acquire meaning. The question is, on what is this *a priori* founded?

### 3. The Oblivion of Beings

Let us take for example the case of the work of art. One could start from technology or language, but in order not to extend too much, I will concentrate on one case.

<sup>9</sup> See Sheehan (2015, p. 75)

In “The Origin of the Work of Art” Heidegger understands that the work of art is the “setting-itself-to-work of the truth” (*das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit*), that is to say, the work inaugurates a field of manifestation, a space of meaning, which functions as a condition of possibility for the appearance of entities. The work opens a horizon that functions as an *a priori* of understanding. The German philosopher gives different examples: the temple of Paestum, van Gogh’s boots, Meyer’s poem about the Roman fountain. Now, concretely, which world does van Gogh’s painting or Meyer’s fountain open up? the world of the peasant woman or the Roman world? the world of each artist? The same we can ask of the temple of Paestum, what space of meaning does it specifically inaugurate? the world of the Greek mythological gods or does it articulate a horizon of meaning today? how precisely does the appearance of the surrounding nature change in this case? «Truth happens in van Gogh’s painting. That does not mean that something present is correctly portrayed; it means, rather, that in the manifestation of the equipmental being of the shoe-equipment, that which is as a whole [...] achieves unconcealment» (GA 5, p. 43 / 32). How is the whole entity unhidden in van Gogh’s painting? How does truth work concretely in the examples provided by Heidegger? There does not seem to be a clear explanation<sup>10</sup>.

These questions can hardly be answered from what is said in “The Origin of the Work of Art”. Nikola Mirković (2020) argues that Heideggerian philosophy of art is a works-oriented theory, firstly, because what is specific to art is its character as a work, which is evident in the writing, secondly, because in “The Origin of the Work of Art” many allusions are made to individual works at key argumentative moments. Mirković concludes that «the orientation towards individual works testifies to the importance of experience for philosophical conceptualization» (p. 9. My translation). Not only do I totally disagree, but I would rather assert the opposite. It is true that the German philosopher mentions some works, although not so many (the temple, van Gogh’s painting, Meyer’s poetry), but at no point does he specify how the world that the work opens up is concretely given, what the new horizon that the mentioned artistic pieces open up consists of. There is no explicit explanation of how this experience with art takes place, nor is there a detailed and rigorous historical-critical analysis of the works he uses. As Dolf Sternberger (1987) states in his chronicle of the conferences, «nothing is avoided so much as a tangible result [*handfeste Resultat*]» (p. 189. My translation). There is an oblivion of beings. Heidegger denounced throughout his intellectual career the “oblivion of being,” that is, the identification of being and entity, understanding being as mere presence and “forgetting” that the former is the condition of possibility of the latter. But Heidegger, on the other hand, accentuating the difference between being and entity, concentrates only on the first and forgets the second. But this oblivion is not an accident or an argumentative flaw but is deliberate. Heidegger considers that his philosophy in general, and this reflection on art, are an ontological-transcendental meditation and, therefore, he is not interested in the ontic-empirical aspects of the phenomena, in this case, of the work of art. His philosophy does not deal with facts, but with their conditions of possibility. As we saw in the fragment quoted in the introduction, «that no thinking of being, no philosophy, could ever be verified by “facts,” » (GA 65, p. 435 / 344)<sup>11</sup>. The clearing (*Lichtung*) can never be refuted by facts since it is the clear itself

<sup>10</sup> I have worked on the ontological dimension of the work of art in Heidegger in Belgrano (2015) and Belgrano (2020b).

<sup>11</sup> In the same line of reasoning: “Hence it follows that an essential determination cannot be proved by facts (in our case by factually performed correct assertions)-in the first place because these facts cannot at all be surveyed and exhibited. And even if this futility were successful, the essential determination

that dictates the conditions of their manifestation. In this sense, «philosophical statements cannot be proved» (GA 36-37, p. 178 / 138). But then, how can we determine if Heidegger's proposal is adequate to approach the phenomenon of the work of art? on what is all his reflection legitimized? how can we be sure if the proposed framework for interpreting the work is correct, functional or valid?

The methodological solution proposed by Heidegger, which he exposes at the beginning of "The Origin of the Work of Art", is the hermeneutic circle. The thesis is the following: any understanding of any phenomenon presupposes a previous understanding of it. A work of art, for example, manifests itself as such thanks to a prior conception of what art is, which is constituted from the contemplations of other works in the past. Let us think, for example, of Marcel Duchamp's fountain. Only based on a certain pre-understanding of what we should understand by art, can we interpret the work as a piece of contemporary art. Without this pre-understanding, I would not be able to see the urinal as a piece of art. There is no aesthetic experience, like any experience in general, that is not mediated by certain preconceptions. There is a circle: my interpretation and contact with the work is mediated by my previous experience with other works, but at the same time the encounter with the new work feeds back into my preconception of what art is. How then do we determine what art is? Not from an arbitrarily determined concept of what art is, nor from what the artist says art is, but from the experience we have of the work. In this experience the circle is assumed, the contact with works always assumes a prior understanding of art. In other words, the *a priori* and the *a posteriori* feedback on each other. It is a matter of going around the circle. «But if we see this circle as a vicious one and look out for ways of avoiding it, even if we just 'sense' it as an inevitable imperfection, then the act of understanding has been misunderstood from the ground up. [...] What is decisive is not to get out of the circle but to come into it in the right way» (GA 2, p. 202 / 194-195). It is a matter of entering the circle to show the assumed preunderstanding behind our experience with the phenomenon, to highlight the meaning behind our experience with them. This is «the feast of thought» (GA 5, p. 3 / 2). Heidegger does not propose to describe the abstract and ideal essence of art, as if it were something ahistorical to discover, «is not intent on an eternally valid determination of the essence of the work of art» (GA 65, p. 503 / 396), but to make explicit the presupposed meaning in our dealings with works of art<sup>12</sup>.

But how do we know that we are getting into it in "the right way"? On what is Heidegger based to maintain that his pre-understanding of art is shared by all? And furthermore, does Heidegger go through the whole circle that he proposes? In his essay there is no historical-empirical analysis of the examples provided, nor are there any references to studies by art historians<sup>13</sup>, hence his controversy with Meyer Schapiro<sup>14</sup>. Not only is

---

would still not be grounded. For the essence applies not only to all actual assertions, but likewise and a fortiori to all possible assertions, ones which might never be performed. But how could anyone demonstrate the appropriateness [*Angemessenheit*] of the definition of the essence of truth to possible cases of correct assertions?" (GA 45, p. 78 / 70).

<sup>12</sup> Jeff Malpas discusses the methodological solution of circularity in *Being and Time*. See Malpas (1997).

<sup>13</sup> However, we know that he had very close ties with art historians such as Werner Körte, Theodor Hetzer, Hans Jantzen and Kurt Bauch. Moreover, Heidegger dedicates volume 9 of the Gesamtausgabe to the latter: "Our fruitful friendship, based in our mutual participation in lectures and seminars on art history and philosophy, stood the test of time. The encouragement received from our close companionship of thoughtful inquiry moves me to dedicate this collection of texts - a series of stops under way in the single question of being - to my deceased friend" (GA 9, V). On Heidegger's relationship with art historians see Gethmann-Siefert (1988) and Gnehm (2017).

<sup>14</sup> In 1968, the American art historian published "The Still Life as a Personal Object – A Note on

there no study of the chosen examples, but there is also no detailed development of how the works of art open or opened a world, how they found or founded an era<sup>15</sup>. Heidegger does not seem to pay much attention to the empirical effects that the works he chooses as examples may or may not provoke within a sociocultural environment and jumps directly and quickly to the ontological question. Mirjam Schaub gives a detailed analysis of the use of examples in “The Origin of the Work of Art” and describes the Heideggerian *modus operandi* as a twofold movement: a control of the presentation of the example (*Vorstellungskontrolle*) and a “letting the example do” (*laissez-faire*). The idea is the following: Heidegger only presents a concrete case under absolutely controlled conditions, when possible refutations have been ruled out as absurd or innocent, and introduces his example in the context of the position he intends to defend. *Laissez-faire* consists in transforming a controllable, comprehensible, and therefore criticizable example into an uncontrollable paradigm, and therefore immune to any criticism (Schaub, 2010, p. 277). Schaub calls this process “essentialization”: the work, for example, van Gogh’s boots, loses all its empirical, contrastable, singular characters to become a universal essence, the “setting-itself-to-work of the truth”, incontrovertible. For these same reasons Michael Kelly (2003) accuses Heidegger of being an iconoclast, in the sense that the German philosopher is not interested in works of art *per se*, but in the problem of truth. He sees this disinterest clearly in the controversy with Schapiro over van Gogh’s painting: that the question about the owner of the boots is irrelevant speaks of Heidegger’s disinterest in the work (Kelly, 2003, p. 21). The philosopher is not interested in an empirical study of the work, but what is revealed in the painting, in this case, the essence of the equipment. The problem is: how does the van Gogh painting “speak” and reveal the essence of the

---

Heidegger and van Gogh”, a paper that was one of the first to question the German philosopher’s interpretation of the famous artist’s painting and attempted to demonstrate that the boots did not belong to a peasant woman, as Heidegger claims, but rather to the Dutch painter himself. For Schapiro (1994) in no way can it be claimed that the painting “expresses the being or essence of the peasant woman’s shoes and her relation to nature and work” (p. 137). Heidegger misses the essential, ignores the personal value of the shoes for the artist, ignores the presence of the van Gogh in his work. Schapiro understands the boots as an allusion to a personal object of the artist that had a deep meaning for him. This interpretation is supported by a passage from Paul Gauguin’s memoirs: “In the studio was a pair of big hob-nailed shoes, all worn and spotted with mud; he made of it a remarkable still life painting. I do not know why I sensed that there was a story behind this old relic” (quoted in Schapiro, 1994, p. 140). For Schapiro they are definitely the artist’s shoes. The boots are a self-portrait of van Gogh himself, they are a symbol of himself. Hence the title of his essay, “still life as a personal object”. “For an artist to isolate his worn shoes as the subject of a picture is for him to convey a concern with the fatalities of his social being. Not only the shoes as an instrument of use, [...] but the shoes as ‘a portion of the self’ (Schapiro, 1994, p. 140). There is nothing in the painting that points to or refers to a peasant woman. I have worked on this discussion in Belgrano (2017).

<sup>15</sup> Something similar seems to occur in “The Question Concerning Technology” (1953), as Don Ihde (2010) rightly points out. The American philosopher finds in the Heideggerian philosophy of technology certain romantic biases that make him differentiate between “good technologies”, such as art, and “bad technologies”, such as modern technology. But these characterizations do not always coincide with reality. For example, for Heidegger, the hydroelectric dam represents a way of understanding the entity proper to modernity; it interprets things as an ever-available resource and object of exploitation. The dam intervenes in the course of the river to put its power at the service of human beings. The old wooden bridge, on the other hand, respects the course of the river. Ihde, from different historical research, shows that the way of understanding nature as a source of resources and that available for exploitation is not an exclusive perspective of modernity, but is present in a large part of the civilizations of Antiquity. The same is true of the temple of Paestum. According to Heidegger the temple lets the nature be around it, but, as Donald Hughes shows, the construction of temples in the Greek world meant the desolation of the environment in which they are located, the destruction of the natural habitat in which they were erected (Ihde, 2010, pp. 74-85). See also Mascaro (2020).

equipment if the interpretation of it appears to be totally arbitrary? Is Heidegger's whole analysis based on his own projection onto the work?

In my opinion, in "The Origin of the Work of Art" occurs something analogous to what Paul Ricoeur sees in *Being and Time*. In "Existence and Hermeneutics," a text published in 1969 in *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, the French philosopher distinguishes two ways of doing hermeneutic phenomenology: what he calls a short route and what he calls a long route. The example of the short route is the analytic of *Dasein* in *Being and Time*. There Heidegger briefly develops the methodological question and already from the beginning approaches his ontology of existence without any dialogue with the human sciences. «One does not enter this ontology of understanding little by little; one does not reach it by degrees, deepening the methodological requirements of exegesis, history, or psychoanalysis: one is transported there by a sudden reversal of the question» (Ricoeur, 1974, p. 6). Here Ricoeur refers to the inversion that Heidegger produces within hermeneutics: it is no longer a question of how we interpret a text, but of the very structure of understanding. *Dasein* is thrown into a meaningful context from which it becomes comprehensible itself and what surrounds it. But Heidegger does not stop to analyze in what the different significant contexts in which existence is found consist, which would be an ontic analysis, but concentrates on the ontological investigation. The short route consists of jumping directly to the ontological question, without mediating with the contributions of the ontic sciences and extracting the object of investigation from the context in which it appears. Does not something analogous happen in "The Origin of the Work of Art"? Does not Heidegger quickly enter the ontological question without mediating with the artistic disciplines and without making a minimum historical investigation of the works? In the essay on art, in my opinion, we find a clear example of what Ricoeur calls a "short route". Heidegger proposes to go through the whole circle that makes up the aesthetic experience, but he is not «in contact with methodologies as they are actually practiced» (Ricoeur 1974, 15) and «sets up directly by a sudden reversal» the ontology of the work of art (Ricoeur 1974, 19). Ricoeur, in contrast, will propose "the long route", an indirect path, but with the same goal, an ontological inquiry of the entity capable of comprehension in dialogue with the human sciences<sup>16</sup>.

Only in *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* does Heidegger provide a more detailed example of how the work of art founds an epoch, the case of Albrecht Dürer's hare. The analysis of Heidegger's example is preceded by a presentation by the art historian Werner Körte (1905-1945), who was already familiar with the German philosopher's interpretation of Dürer's work from his seminar on the *Critique of Judgment* (Heidegger, 2005, p. 174). The latter points out, after describing how the work arose historically, that Dürer's watercolor presents a great novelty for the time. It was not until the 15th century that the animal began to be considered as an object worthy of representation. Since the 12th century the animal appeared exclusively as a reproduction in the "bestiaries" that sought to interpret them allegorically according to ancient fables and according to the Christian doctrine of salvation. There the animal appeared as an abstract sketch that served to identify the species. In Villard de Honnecourt's sampler, for example, an attempt is made to emphasize the characteristic features of each animal, leaving aside the specific details of an individual animal figure. Dürer, on the other hand, does not represent an abstract hare, it is not a representation that denotes certain general qualities of a species, as in the bestiaries, but draws the hare

<sup>16</sup> I have developed a more detailed analysis on the "long way" in Belgrano (2022).

in its singularity. The master seeks to understand the sensible–material in the manifestation of this animal with a loving passion for observation in the singular» (Heidegger 2005, 158. My translation). Thanks to the drawing of every detail, to the careful depiction of the fur, of every hair, to the subtle tracing of the animal’s muscles, Dürer, without having to open its body, like the anatomists and physiologists of his time, captures, says Körte, «the truth of the hare» (p. 162). But Dürer’s watercolor does not capture the truth of the hare because of the precision of the portrait, because of the brilliantly achieved naturalism. After the exposition of Körte Heidegger makes a detailed analysis of how Dürer’s drawing “sets the truth to work”. The German philosopher takes up the problem of bestiaries: in the Middle Ages, the hare could never have been portrayed in this way, in its singularity and uniqueness, but rather the universal, the *genus*, the general of the animal was sought to be represented. The figure of the bestiary tries to give a general, indeterminate outline that allows us to recognize the animal. In this epoch the real was considered as the universal, the sensible form of the singular supposes a «fall of the real» (Heidegger, 2005, p. 95). In contrast, Dürer’s hare presents the singular. Nominalism will be the one to question the medieval paradigm: the universal is no longer the real, but the entity is properly the individual, the singular is the only reality. This change is clearly seen in the passage from the bestiaries to Dürer’s hare. The hare ceases to be a mere instance of a *genus*, as a medievalist would interpret it, but rather the real is this singular and unique hare. Here there is a transformation of the understanding of being according to which the entity is not the universal but the singular. In Dürer’s work, a new understanding of being is set to work, he brings «the *being* of things, the *being* of beings» (p. 113) to light, but «*being* does not really allow itself to be painted, it is not (reproduced) but produced [*erstellt*] (not represented [*dargestellt*]). Production [*Erstellung*] of being» (p. 115. My translation)<sup>17</sup>. Dürer does not copy or reproduce an understanding of being prior to the work, but rather the work produces, sets in motion, a new field of manifestation: the singularity of the real.

Dürer’s hare initiates modernity: the turn of nominalism founds history, inaugurates an epoch, the era of modern times. Thanks to this transformation of the understanding of being can appear, according to Heidegger, the figure of Descartes, according to whom the singular self is the true entity, the philosophy of Leibniz, who maintains that the *singularitas* is the true *forma substantialis*, and even the Reformation, according to whom faith no longer consists in believing in universal truths, but is the confidence of the individual in the experience of grace. What Heidegger does not make very clear is how Dürer’s work, which sets this new nominalist understanding of being to work, is linked to the antecedents of nominalism

<sup>17</sup> That Dürer sets in motion a new transformation of being is later confirmed in *Nietzsche I: The Will to Power as Art*: «A statement by Erasmus which has been handed down to us is supposed to characterize the art of the painter Albrecht Dürer. The statement expresses a thought that obviously grew out of a personal conversation which that learned man had with the artist. The statement runs: *ex situ rei unius, non unam speciem sese oculis offerentem exprimit*: by showing a particular thing from any given angle, he, Dürer the painter, brings to the fore not only one single isolated view which offers itself to the eye. Rather –we may complete the thought in the following way– by showing any given individual thing as this particular thing, in its singularity, he makes Being itself visible: in a particular hare, the Being of the hare; in a particular animal, the animality. It is clear that Erasmus here is speaking against Plato. We may presume that the humanist Erasmus knew the dialogue we have been discussing and its passages on art. That Erasmus and Dürer could speak in such a fashion presupposes that a transformation of the understanding of Being was taking place» (GA 6.1, pp. 189-190 / 186-187). And in *Zu eigenen Veröffentlichungen*: «Abrupt transformation [*Umschlag*] - Art as conquest [*Eroberung*] and discovery [*Entdeckung*] of being itself - Dürer and modernity» (GA 82, p. 499).

(Duns Scotus and William of Ockham, for example). He only states: «the change from the universal to the singular is clarified in the presentation [*Darstellung*] of art» (Heidegger, 2005, p. 99. My translation).

#### 4. A Matter of Faith

Regardless of this last example, Heidegger does not consider it necessary for “facts” to corroborate the *a priori*<sup>18</sup>. But then, on what is the *a priori*, truth as unconcealment, founded? What is Heidegger based on to argue that some works of art can set the truth to work or that technology or language are instances that unconceal being? If truth in the original sense is identified with a realm of intelligibility or space of meaning, which makes truth possible in its first sense (as adequacy), then the space of meaning is always constitutive and it cannot be judged in terms of true or false, that is, in the first sense of truth. Something analogous happens here to the thesis of the incommensurability of paradigms in Thomas Kuhn. For the American philosopher and physicist, the truth or falsity of a statement depends on the paradigm within which a given scientific community moves. A paradigm is the set of fundamental theoretical assumptions, shared beliefs and values accepted by all members of a scientific community. Facts are not neutral but are interpreted on the basis of the paradigm. For example, in 1572 a new star appeared which meant, for the Copernicans, the refutation of the immutability of the stars supported by the Ptolemaic paradigm. The followers of the ancient astronomer, however, argued that because the moon was closer to the earth, this effect occurred. The same phenomenon, two different interpretations: on the one hand, as a new celestial object, on the other, as an atmospheric effect<sup>19</sup>. Our perceptions of phenomena are always determined by the paradigm and are therefore never neutral. Truth is always relative to the paradigm, since the facts with which science works are based on the paradigm and, if the paradigm changes, the facts will also change. There are no paradigms that are truer than others, because that would suppose that there is a criterion of truth that encompasses both and would function as a metaparadigm. The same happens in Heidegger, there is no horizon of meaning truer than another, because that would be to continue thinking the truth from correction<sup>20</sup>. Let's see what Heidegger points out in *Contributions*:

<sup>18</sup> On the Nietzschean doctrine of eternal return he states: «The evidentiary procedure for the doctrine of return is therefore in no case subject to the jurisdiction of natural science, even if the “facts” of natural science should run counter to the outcome of that procedure. What are the “facts” of natural science and of all science, if not particular appearances interpreted according to explicit, tacit, or utterly unknown metaphysical principles, principles that reflect a doctrine concerning beings as a whole?» (GA 6.1, 335 / 114).

<sup>19</sup> On this historical discussion see Lattis (1994, 145-60).

<sup>20</sup> See the following passage, with clear Kuhnian resonances: «For the early Greeks the Sun was Helios, the god who in his chariot of fire travels through the sky and plunges into the ocean. Later this interpretation loses its force, and the Sun becomes a disk that travels along its trajectory. Then this disk becomes a sphere of fire, a kind of ball of fire, which moves around the Sun, which now becomes the center. And, finally, this solar system becomes one system among many others. And our sun becomes an object of investigation through the solar spectrum. Where is the truth then? Can physics and astronomy today claim to have discovered the cosmos as the cosmos is? Where lies the criterion that the present conception of solar systems is the only true one and that, therefore, it is truer than the previous one and, of course, far superior to the mythical one?» (GA 27, p. 165). I have further discussed the similarities and differences between Heidegger's philosophy and Kuhn's in Belgrano (2021b).

If truth here means the *clearing* [*Lichtung*] of being [*Sein*] as openness of the “amidst” of beings, then it is not at all possible to ask about the truth of this truth unless truth is taken in the sense of the *correctness* of the projection [*Richtigkeit des Entwurfs*] –but that would in many respects miss what is essential. For, on the one hand, it is altogether impossible to ask about the “correctness” of a projection, and that applies afortiori to the correctness of that projection whereby the clearing as such is grounded in general. On the other hand, “correctness” is a “species” of truth which *falls short* of the originary essence, since it is a consequence of that essence and therefore already is not enough for grasping the original truth. (GA 65, p. 327 / 259)

If truth is identified with the space of meaning or, following the analogy, with a paradigm (which I obviously understand here in a broader way than an exclusively scientific paradigm), then it is not possible to ask about “the truth of this truth”, that is, it is not possible to ask about the validity or legitimacy of the clearing, since that would presuppose a previous criterion of truth that would be functioning as a clearing or paradigm<sup>21</sup>. This is what Oliver Marchart (2008) understands as post-foundationalism: there is no ultimate, immutable and immovable foundation and therefore multiple contingent and possible foundations coexist. «The impossibility of such a ground is the necessary condition of possibility for grounds in the plural» (Marchart, 2008, p. 44). This is what reappears in “On the Essence of Ground” as the abysmal character (of abyss, in German *Ab-grund*) of the ground (*Grund*). Therefore, whether the work of art is that which inaugurates the *a priori* of our understanding or whether it is the horizon of technology, is undemonstrable. On the one hand, the empirical cannot refute this ontological dimension. On the other hand, there is no method or procedure that would allow us to corroborate the assertions of the Freiburg professor. Heidegger’s philosophy seems impenetrable, an unconquerable fortress, precisely because, if we follow the German philosopher, there is no possibility of refutation. «It is because a philosophy can never be refuted! Why not? Because it contains nothing refutable; for, what in it is actually philosophy is the opening up of being—world-projection; such can never be

<sup>21</sup> In Tugendhat’s words: «If every true statement about intramundane entities is relative to the historical horizon of our understanding, then the whole problem of truth is concentrated on these horizons, and the decisive question should now be: in what way can one ask about the truth of these horizons or can such a question about truth no longer be applied to the horizons themselves? For Heidegger this question is superfluous insofar as he calls the corresponding understanding as opening a truth in itself and for itself. In this way it is achieved that on the one hand we can still speak of truth with respect to the understanding and its horizons, and, on the other hand, that it is not necessary for us to ask about the truth of this horizon, since that would mean asking about the truth of a truth» (Tugendhat, 1969, p. 295). Tugendhat’s (2011) thesis is that «Heidegger’s equalization of “truth” and “openness” (unconcealment) is not sustainable and even leads to the concealment of the problem of truth» (p. 260). The central point is that Heidegger misses the distinction between being given in general and the self-giving of the thing (self-giving in person). If unconcealment has the sense only of letting the being manifest itself, be it in an apparent way, be it a “true showing itself”, then there is no criterion for determining the truth or non-truth of that manifestation. That is, it is not possible to identify whether the thing is actually giving itself. In other words, truth in Heidegger, in its original sense, loses all normative character and refers to the realm of intelligibility that makes possible all manifestation in general, that allows the entity to acquire meaning (and in turn makes possible both true and false statements, as seen in the example of the forest in which it is stated “that is a deer”). Thus, it is not that Tugendhat rejects or criticizes the phenomenon of unconcealment as such, but rather that he argues that it is incompatible with the concept of truth. In 1964, already towards the end of his philosophical production, Heidegger seems to agree with Tugendhat’s diagnosis and no longer identifies the ἀλήθεια in the original sense with the term truth (*Wahrheit*) since it «was inadequate and misleading» (GA 14, p. 86 / 70). On Tugendhat’s critique see Dahlstrom (2009, pp. 394-414), Lafont (1997, pp. 146-56) and Wrathall (2011, pp. 34-39). Many interpreters were highly critical of Tugendhat’s analysis, on which I cannot elaborate here: Gethmann (1989), Pöggeler (1989), Richter (1989).

refuted» (GA 94, pp. 238-239 / 175)<sup>22</sup>. Therefore, true philosophy seems to be, then, immune to any attack. In *Being and Truth* (WS 1933/34) he states:

The issue is whether the understanding of *Being* is transforming itself from the ground up. It will be a transformation that will first of all provide the *framework* for the spiritual history of our people. This cannot be proved, but it is a *faith* [*Glaube*] that must be borne out by history. (GA 36-37, p. 255 / 195)

But then, is it a question of faith? on what is all his reflection legitimized? Heidegger does not make explicit what he understands here by faith. In the 1936/37 seminar he states: «In both regards, philosophical statements cannot be proved. But this is *no flaw*, for what is *essential* in all things in general is *unprovable*, and the advantage is precisely that every access to philosophy entails a fundamental disposition and a fundamental decision [*Grundhaltung und Grundentscheidung*] on the part of human beings» (GA 36-37, pp. 178-179 / 138).<sup>23</sup> Philosophy, for Heidegger, does not suppose, then, a rational discussion (and therefore becomes, as undemonstrable, indisputable), but of disposing oneself and deciding to listen to the call of being. Those privileged ones, the thinkers and poets, capable of listening to the call, will have to point out to the rest, to the people, the way of being. Or in other words, being, as the condition of possibility of being, is given. The entity can only “be” thanks to this donation of meaning, what Heidegger calls a “gift” (*Gabe*) (GA 4, p. 10 / 6). But this gift is an impersonal instance of the production of meaning that does not depend on *Dasein*, that is, it does not depend on its arbitrariness, we do not know its logic or its reasons and, therefore, it is impossible to predict its arrival. Heidegger says: «Nor is there, as Hegel thought, only a systematics that can fashion the law of its thinking into the law of history and simultaneously subsume history into the system» (GA 9, p. 335 / 255). There is no rational law immanent to history that man can discover. Being sends its gift without a why. The revelation of being is not given on *Dasein's* own initiative, although existence must be prepared for its arrival. In *Contributions to Philosophy* he argues that, faced with this situation, it is necessary a leap that «jettisons and leaves behind everything conventional. The leap expects nothing immediate from beings» (GA 65, p. 227 / 179). A leap from the rational, from propositional logic and metaphysical thought, to being<sup>24</sup>. True thinking is not expressed in statements,

<sup>22</sup> In the same line of reasoning: «to what extent refutation impossible in genuine philosophy; impossible, because not attaining the realm of truth belonging to philosophy at all, which always decides the *truth of being*» (GA 69, p. 13 / 13).

<sup>23</sup> Heidegger sees this also, for example, in the Nietzschean doctrine of the eternal return. «Is the principle of eternal return disclosed by way of a deduction from prior propositions asserted of the nature of the world? Or does not the very essence of the world first become palpable *as* an eternal chaos of necessity by means of the determination of the world totality as one that recurs in the same? If that is how matters stand, then the ostensible proof is not at all a proof that could have its force in the cogency and conclusiveness of its deductive steps. What proffered itself as a proof in our own presentation is nothing more than the revelation of positings that are co-posit-ed –indeed necessarily co-posit-ed– in the projection of being as a whole onto Being as eternally recurrent in the same. But then this proof is simply an articulation of the cohesion of the projection itself and what it immediately co-posit-s. In short, what we have here is the unfolding of a projection, by no means its computation and its grounding» (GA 6.1, p. 337 / 116)

<sup>24</sup> Even an abandonment of philosophy, as he went so far as to say in “Overcoming Metaphysics”: «But with the end of philosophy, thinking is not also at its end, but in transition to another beginning» (GA 7, p. 81 / 96). Or in “A Letter on Humanism”: «The thinking that is to come is no longer philosophy, because it thinks more originally than metaphysics - a name identical to philosophy» (GA 9, 364 / 276).

subject to be true or false, nor are they governed by the principle of sufficient reason<sup>25</sup>. This brings it closer, as John Caputo points out, to a mysticism, understood as «a non-discursive, directly intuitive experience of a “truth” which neither common sense nor rational argumentation can attain» (Caputo, 1974, p. 78)<sup>26</sup>.

## Conclusion

We are standing at the methodological cross-road which will decide on the very life or death of philosophy. We stand at an abyss: either into nothingness, that is, absolute reification, pure thingness, or we somehow leap into *another world*, more precisely, we manage for the first time to make the leap [*Sprung*] into the world as such. (GA 56-57, p. 63 / 51)

In short, either we remain on the level of beings, of the positive sciences, or we are able to make the leap to the realm of being. Heidegger, on the other hand, invites us to question his thought.<sup>27</sup> But, on the basis of which criterion? a rational one? an empirical one? If access to being can only be reached by a leap, do not his statements become unquestionable? This is precisely what he answers to Rudolf Carnap's criticism: the latter moves on a different plane from Heidegger and, therefore, his questioning is futile.<sup>28</sup> Thus Heidegger completes, knowingly or unknowingly, the process of immunization: neither his sayings can be contrasted with facts, with the empirical reality of beings, nor can they be accessed with reason, they require a leap. But, unfortunately, «only a few who arrive at the leap, and they do so on different paths. By creating and sacrificing, they always are the ones who belong to the grounding of Da-sein in the time-space of which beings as beings are preserved and thereby the truth of being is sheltered» (GA 65, p. 236 / 186). To attain being becomes a privilege.

## References

- BELGRANO, Mateo (2015). “La relación entre la obra de arte y la verdad en 'El origen de la obra de arte'”, in *Revista Tábano* 11, pp. 61-76.
- BELGRANO, Mateo (2017). “‘Todo arte es completamente inútil’. Continuidades y discontinuidades entre *Ser y tiempo* y 'El origen de la obra de arte'”, in *Tópicos. Revista de Filosofía* 53, pp. 175-202.
- BELGRANO, Mateo (2020a). “Ser (*Sein*) y sentido (*Sinn*) en *Ser y Tiempo*, dos caras de la

<sup>25</sup> As he develops in *The Principle of Reason*, the principle of sufficient reason, according to which nothing is without foundation or cause, expresses the essence of the metaphysics on which modern science and technology are built, and therefore «the demand to render reasons threatens everything of humans' being-at-home and robs them of the roots of their subsistence» (GA 10, p. 60 / 30).

<sup>26</sup> But Caputo makes it clear that we can only understand Heidegger as a mystic in this broad sense. Strictly speaking he is not a mystic because: his philosophy is a secular thought that seeks not God, but to understand the history of the West. His question is always the question of being and not the search for the union of the soul with God (pp. 78-80). See also Caputo (1990).

<sup>27</sup> «QUESTION : Do you think a proposition you utter is right or true? HEIDEGGER : I would say it is questionable.» (GA 15, 436)

<sup>28</sup> On this discussion see my article Belgrano (2021a).

- misma moneda”, in *Nuevo Pensamiento* 10 (15), pp. 96-114.
- BELGRANO, Mateo (2020b). “El combate entre el mundo y la tierra”, in *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 76 (292), pp. 1551-68. <https://doi.org/10.14422/pen.v76.i292.y2020.010>.
- BELGRANO, Mateo (2021a). “El tartamudeo heideggeriano. Estrategias discursivas en ‘¿Qué es metafísica?’ a la luz de la filosofía de Gilles Deleuze”, in *THÉMATATA. Revista de Filosofía*, nº 63 (june), pp. 203-22. <https://doi.org/10.12795/themata.2021.i63.11>.
- BELGRANO, Mateo (2021b). “World and Paradigm in Heidegger and Kuhn”, in *Franciscanum: revista de las ciencias del espíritu* 63 (175), pp. 1-16.
- BELGRANO, Mateo (2022). “Luis Juan Guerrero, un heideggeriano antropófago. La *Estética operatoria* como una obra hermenéutico-fenomenológica”, in *Tópicos*, (62), pp. 223–257. <https://doi.org/10.21555/top.v62i0.1621>
- BERTORELLO, Adrián (2008). *El límite del lenguaje: la filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*. Buenos Aires: Biblos
- CAPUTO, John D. (1974). “Meister Eckhart and the Later Heidegger: The Mystical Element in Heidegger’s Thought: Part One”, in *Journal of the History of Philosophy*, 12(4), pp. 479-494.
- CAPUTO, John D. (1990). *The mystical element in Heidegger’s thought*. New York: Fordham University Press.
- DAHLSTROM, Daniel O. (2009). *Heidegger’s concept of truth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GETHMANN, Carl Friedrich (1989). “Heideggers Wahrheitskonzeption in seinen Marburger Vorlesungen. Zur Vorgeschichte von *Sein und Zeit* (§ 44)”, in *Martin Heidegger: Innen und Aussenansichten*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- GETHMANN-SIEFERT, Annemarie (1988). “Martin Heidegger und die Kunstwissenschaft”, in PÖGGELER & GETHMANN-SIEFERT (Eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 251-285.
- GNEHM, Michael (2017). “The Gaze of «Historicity» in Schongauer and Dürer”, in BOETZKES & VINEGAR (Eds.), *Heidegger and the work of art history*. Farnham: Routledge.
- GOLOB, Sacha (2019). “Was Heidegger a Relativist?”, in KUSCH, KINZEL, STEIZINGER & WILDSCHUT (Eds.), *The Emergence of Relativism: German Thought from the Enlightenment to National Socialism*. London, New York: Routledge.
- HARTMANN, Klaus (1974). “The Logic of Deficient and Eminent Modes in Heidegger”, in *Journal of the British Society for Phenomenology*, 5:2, pp. 118-134. DOI: 10.1080/00071773.1974.11006368
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2015). *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline. Part I*. (K. Brinkmann & D. O. Dahlstrom, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, Martin (2005). *Übungen für Anfänger Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen ; Wintersemester 1936/37*. Deutsche Schillergesellschaft.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977 [*Being and Time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Oxford: Blackwell].
- HEIDEGGER, Martin, GA 5, *Holzwege*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977 [*Off the Beaten Track* (J. Young & K. Haynes, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 2002].
- HEIDEGGER, Martin, GA 6.1., *Nietzsche I*. Ed. B. Schillbach. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1996 [*Nietzsche vol I and II: The Will to Power as Art; The Eternal Recurrence of the Same* (D. F. Krell, Trans.). San Francisco: Harper, 1991].

- HEIDEGGER, Martin, GA 7, *Vorträge und Aufsätze*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000 [*The End of Philosophy* (J. Stambaugh, Trans.). Chicago: University of Chicago Press, 2003].
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976 [*Pathmarks* (W. McNeill, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2010].
- HEIDEGGER, Martin, GA 10, *Der Satz vom Grund*. Ed. Petra Jaeger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997 [*The Principle of Reason* (R. Lilly, Trans.). Bloomington: Indiana University Press, 1996].
- HEIDEGGER, Martin, GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Ed. W. Biemel. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976 [*Logic: The Question of Truth* (T. Sheehan, Trans.). Bloomington: Indiana University Press, 2016].
- HEIDEGGER, Martin, GA 27, *Einleitung in die Philosophie*. Ed. O. Saame & I. Saame-Speidel. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 34, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Ed. H. Mörchen. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1988 [*The Essence of Truth. On Plato's Cave Allegory and Theatetus*. New York: Continuum, 2009.]
- HEIDEGGER, Martin, GA 36-37, *Sein und Wahrheit*. Ed. H. Tietjen. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2001 [*Being and Truth* (G. Fried & R. F. H. Polt, Trans.). Bloomington: Indiana University Press].
- HEIDEGGER, Martin, GA 41, *Die Frage nach dem Ding, Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Ed. P. Jaeger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1984 [*What is a thing?* (W. B. Barton & V. Deutsch, Trans.). South Bend: Gateway, 1968].
- HEIDEGGER, Martin, GA 45, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*. Ed. F.W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1984 [*Basic Questions of Philosophy: Selected Problems of Logic*. (R. Rojcewicz & A. Schuwer, Trans.). Bloomington: Indiana University Press, 1995].
- HEIDEGGER, Martin, GA 56-57, *Zur Bestimmung der Philosophie*. Ed. B. Heimbüchel. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1987 [*Towards the Definition of Philosophy: With a transcript of the lecture course »On the nature of the university and academic study« (Freiburg Lecture-Courses 1919)* (T. Sadler, Trans.). London: Continuum, 2008].
- HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997 [*Contributions to Philosophy (of the Event)* (R. Rojcewicz & D. Vallega-Neu, Trans.). Bloomington: Indiana University Press, 2012].
- HEIDEGGER, Martin, GA 69, *Die Geschichte des Seyns*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1998 [*The History of Beyng* (J. Powell & W. McNeill, Trans.). Bloomington: Indiana University Press, 2015].
- HEIDEGGER, Martin, GA 82, *Zu eigenen Veröffentlichungen*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2018.
- HEIDEGGER, Martin, GA 94, *Überlegungen A*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014 [*Ponderings II-VI: Black notebooks 1931-1938* (R. Rojcewicz, Trans.). Bloomington: Indiana University Press, 2016].
- IHDE, Don (2010). *Heidegger's technologies postphenomenological perspectives*. New York: Fordham University Press.
- KANT, Immanuel (1970). *Briefe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- KANT, Immanuel (2004). *Prolegomena to any future metaphysics: With selections from the Critique of poor reason* (G. Hatfield, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- KELLY, Michael (2003). *Iconoclasm in Aesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press.

- LAFONT, Cristina (1997). *Lenguaje y apertura del mundo: el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Madrid: Alianza.
- LATOUR, Bruno (1993). *We Have Never Been Modern* (C. Porter, Trans.). Harlow: Longman.
- LATTIS, James (1994). *Between Copernicus and Galileo: Christoph Clavius and the Collapse of Ptolemaic Cosmology*. Chicago: University of Chicago Press.
- LONGUENESSE, Béatrice (2006). “Kant on a priori concepts: The metaphysical deduction of the categories”, in GUYER (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 129-168. <https://doi.org/10.1017/CCOL052182303X.005>
- LÖWITH, Karl (1953). *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit*. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- MALPAS, Jeff (1997). “The transcendental circle”, in *Australasian Journal of Philosophy*, 75(1), pp. 1-20. <https://doi.org/10.1080/00048409712347641>
- MARCHART, Oliver (2008). *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- MASCARO, Luciano (2020). “La máquina de escribir de Heidegger: Los objetos técnicos como ejemplos en su filosofía”, in *Pensando - Revista de Filosofía*, 11(24), pp. 170-182. <https://doi.org/10.26694/pensando.v11i24.10840>
- MIRKOVIĆ, Nikola (2020). *Werk und Wirkung* (1.ª ed., Vol. 49). Tübingen: Mohr Siebeck.
- MOLEDO, Fernando (2018). *Kants Antwort auf die Frage: “Ist überall Metaphysik möglich”*. Video. Red Germano-Latinoamericana de Investigación y Doctorado en Filosofía, *FernUniversität in Hagen*. [https://www.fernuni-hagen.de/filored/es/es\\_videos.shtml](https://www.fernuni-hagen.de/filored/es/es_videos.shtml)
- PÖGGELER, Otto (1989). “Heideggers logische Untersuchungen”, in *Martin Heidegger : Innen und Aussenansichten*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. pp. 75-100.
- RICŒUR, Paul (1974). *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press.
- RICHTER, Ewald (1989). “Heideggers These vom “Überspringen der Welt””, in *Heidegger Studies*, 5, pp. 47-78.
- SCHAPIRO, Meyer (1994). *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist, and Society*. New York: George Braziller.
- SCHAUB, Mirjam (2010). *Das Singuläre und das Exemplarische. Zu Logik und Praxis der Beispiele in Philosophie und Ästhetik*. Zürich: Diaphanes.
- SHEEHAN, Thomas (2015). *Making sense of Heidegger: A paradigm shift*. London: Rowman et Littlefield.
- STERNBERGER, Dolf (1987). *Gang zwischen Meistern*. Frankfurt a. M.: Insel Verlag.
- TUGENDHAT, Ernst (1969). “Heideggers Idee von Wahrheit”, in PÖGGELER (Ed.), *Heidegger*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, pp. 286-297.
- TUGENDHAT, Ernst (2011). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: De Gruyter.
- WRATHALL, Mark A. (2011). *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*. New York: Cambridge University Press



## La temporalidad del pueblo en Martin Heidegger. Una comunidad vuelta hacia el comienzo

### The Temporality of the People by Martin Heidegger. A Community Turned towards the Beginning

DANIEL MICHELOW BRIONES  
(Universidad de O'Higgins)

**Resumen:** El presente análisis se detiene con especial atención en la cátedra dictada en la Universidad de Friburgo por M. Heidegger en el año 1934 titulada «Lógica como la pregunta por la esencia del lenguaje» (GA 38). En dicho curso es posible dilucidar la peculiar temporalidad desde la que este filósofo piensa el fenómeno de pueblo en su obra. Su exposición detallada mostrará con claridad el derrotero que lleva al pensador de la Selva Negra a descartar toda comprensión de la comunidad del Dasein como humanidad, pero también se indicarán las razones que lo llevan a declarar años más tarde la impotencia de la filosofía para afectar el destino técnico planetario.

**Palabras clave:** pueblo, humanidad, temporalidad, pensamiento extático

**Abstract:** This analysis pays special attention to the lecture given at the University of Freiburg by M. Heidegger in 1934 entitled «Logic as the question of the essence of language» (GA 38). In this course it is possible to elucidate the peculiar temporality from which he thinks of the phenomenon of the people in his work. His detailed exposition will clearly show the path that leads the Black Forest thinker to discard any understanding of the community of Dasein as humanity, but will also indicate the reasons that lead him to declare years later the impotence of philosophy to affect the planetary technical destiny.

**Key-words:** people, humanity, temporality, extatic thinking

## 1. Consideraciones preliminares

Pueblo y suelo son pensados desde el siglo XIX como una unidad de carácter nacional-romántica. Este modo de relación distinguirá posteriormente también la comprensión que se tiene de ambos fenómenos en el periodo de las revoluciones y guerras mundiales durante el siglo XX. Dicho romanticismo nacional transforma la percepción ilustrada de pueblo, que surge con una marcada impronta antiaristocrática y revolucionaria, en una ideología conservadora, tradicionalista y cuasi religiosa<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Esta transformación en el fenómeno de pueblo ha sido tratada en repetidas ocasiones en las ciencias sociales. Por ejemplo, por X. Torres, quien indica que «lo habitual [...] es contraponer la noción ‘francesa’, fundada en el carácter voluntario o político de la vinculación nacional, frente a una concepción

Fundamentales son para esta última concepción la trilogía del novelista francés Maurice Barrès<sup>2</sup> donde se acuña la definición de la patria como aquello conformado por «la tierra y los muertos». Esta imagen es posteriormente rescatada por A. Winning y O. Spengler y expuesta desde el dúo conceptual sangre/suelo. Este último asevera en *La decadencia de occidente* que el momento histórico que se vive en Europa en las primeras décadas del siglo pasado es una «lucha entre la sangre y el suelo, aspirando ambas a producir la forma interna de una especie ‘transplantada’ de animales u hombres» (Spengler, 2013, p. 371), vale decir, no ya un mero momento donde se contraponen ciertas comprensiones políticas, sino que uno donde está en juego la esencia misma de lo humano.

El sustento teórico que prestan estos autores encuentra su correlato concreto en ideologías políticas como la del *Lebensraum* (espacio vital) y la muy conocida *Blut und Boden* (sangre y suelo). La primera es el motor principal de expansión del imperio alemán y luego del tercer Reich como forma de asegurar el territorio que estos consideraban necesario para cubrir las necesidades de vida del pueblo y la segunda, sangre y suelo, se centra en los aspectos de la ascendencia, de los que han pertenecido desde antaño al territorio, así como el trabajo agrícola, en tanto trabajo que permite una relación original con la tierra.

Las meditaciones de Heidegger respecto de la relación entre pueblo y suelo no están desligadas de las comprensiones comunes y cotidianas de su época, sino que son, en un sentido general, una traducción fundamental-ontológica de estas, de, por cierto, mayor alcance y profundidad, pero que permiten la subsistencia y desarrollo de los motivos centrales de la interpretación nacional romántica de pueblo en el basto panorama de su propio proyecto de pensamiento<sup>3</sup>.

El trabajo de la tierra y otras formas de vida similares son consideradas por Heidegger en su versión ontológica como modos de la relación con el útil que emanan desde una temporalidad específica, no perturbada por el imperio de la técnica. En *El origen de la obra de arte* —donde se describe la vida de una campesina a través del retrato de Van Gogh «Los zapatos»— se afirma que tal tipo de existencia puede escuchar la «callada llamada de la tierra», que provoca en ella una «enigmática renuncia de sí misma» (GA 5, p. 23).

En el texto breve *Paisaje creador: por qué permanecemos en la provincia* afirma Heidegger que «la íntima pertenencia del propio trabajo a la Selva Negra y sus moradores viene de un centenario arraigo (*Bodenstaendigkeit*) suabo-alemán a la tierra que nada puede reemplazar. Al hombre de la ciudad una estadía en el campo, como se dice, a lo más lo ‘estimula’» (GA 13, p. 11). Tal renuncia de sí mismo que solo pueda otorgar una forma específica de relación al suelo es lo que varios autores han interpretado como un cierto antimodernismo en el que se traza una división radical entre lo que es considerado una vida auténticamente seria y verdadera y una meramente frívola (De Lara, 2019, p. 81). Heidegger mismo hace la distinción, siguiendo dicha oposición, entre «la

‘germánica’, de índole cultural o étnica [...]» (Torres, 2008, p. 38).

<sup>2</sup> La trilogía de Barrès consiste en: *Roman de l'énergie nationale : Les Déracinés* (1897), *L'Appel au soldat* (1900) y finalmente *Leurs Figures* (1902).

<sup>3</sup> A su vez tampoco es Heidegger el único autor de su generación que pretende desarrollar filosóficamente dichas ideas. Este tópico, con diferentes alcances, es asumido con fuerza en los años 30 por otros autores relevantes como por ejemplo Ernst Jünger, quien asevera que: «Debido a la sangre y al carácter, queremos unirnos en comunidades y comunidades cada vez más grandes, independientemente del conocimiento, condición o propiedad», así todo es determinado por el «tiempo, espacio y la sangre» (Jünger, 2001, p. 151) (trad. Propia).

apariencia engañosa del espíritu moderno» y la vida «en el verdadero, profundo y fundado abandono de sí (*Entselbstung*) en la resplandeciente luz de la verdad» (GA 16, p. 8). La modernidad y el arraigo se contraponen claramente tanto en la visión política de una parte importante de la generación de Heidegger como en su propia obra. Por eso él describe la relación entre modernidad y desarraigo del modo siguiente:

El encubrimiento de este desarraigo a través del encontrarse a sí mismo el hombre (modernidad) sin fundamento, pero supuestamente en un nuevo comenzar; este encubrimiento hiperresplandeciente y acrecentado a través del progreso: descubrimientos, invenciones, industria, la máquina; al mismo tiempo la masificación, abandono, pauperización, , todo como desprendimiento del fundamento y de los ordenes, des-arraigo pero profundo encubrimiento de la indigencia, incapacidad de meditación, impotencia de la verdad; el progreso hacia el no ente como creciente abandono por el ser (*Sein*). (GA 65, p. 119).

El motivo de la relación entre modernidad y desarraigo aparece recurrentemente, no porque este último sea un carácter exclusivo de lo moderno, sino más bien porque Heidegger lo entiende como su forma más álgida. La modernidad impone así una urgencia respecto del proceso y el momento en que el desarraigo se puede volver irreversible.

Así se entabla una relación innegable entre su pensamiento y la visión de mundo de su época, con la que él comulga, pero que, por supuesto, considera no aclarada desde sus fundamentos ontológicos.

## 2. Ser y tiempo: historicidad

El proyecto de Heidegger no es otro que el de la superación de la metafísica (GA 7, p. 67-98), esto es, en términos generales, de una tradición que está determinada por el olvido del ser. Tal superación se debe expresar, en un principio, como la destrucción de la historia de la ontología (GA 2, p. 32). Esta destrucción es el procedimiento preparatorio para revelar «las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas.» (GA 2, p. 22).

Se trata, en términos más amplios, de una liberación del pasado original del Dasein, de sus posibilidades primeras respecto de la comprensión del ser y por tanto de sí mismo, que han sido encubiertas bajo la determinación metafísica, esto es, aquella donde el ente se presenta como fundamento de sí mismo o entidad (*Seiendheit*) (GA 7, p. 69). Esta destrucción, no es una pura referencia historiográfica a lo que yace en el pasado, en el sentido de una reflexión teórica sobre un cúmulo de eventos que se han deslizado *detrás* del Dasein (GA 2, p. 20) y que pueden solo afectarlo aún como una suerte de reverberación, un eco de algo que se ha perdido irrevocablemente. El planteamiento de Heidegger difiere profundamente de dicha comprensión del modo como entendemos el pasado, pues él no considera que lo que ya ha sido nos afecte desde una cierta irreal actualidad, sino que el Dasein, en la exposición heideggeriana, «‘es ’ su pasado en la forma propia de su ser» (GA 2, p. 20). Esto quiere decir, que su pasado le ofrece una interpretación de su ser en la que él se comprende directa y constantemente. Dicha comprensión «abre las posibilidades de su ser y las regula» (GA 2, p. 20). Por esto puede aseverar Heidegger también que su pasado no yace detrás, sino que más bien se le anticipa, «acontece desde su futuro» (GA 2, p. 20). Esta unidad temporal que constituye el ser del Dasein es llamada historicidad (*Geschichtlichkeit*).

La destrucción de la historia de la ontología es para Heidegger el procedimiento a través del cual es posible desarticular el proceso de encubrimiento de las posibilidades

originales de ser que le dieron forma al Dasein para que este no deba comprenderse a sí mismo en base a «una tesis que flota en el vacío» (GA 2, p. 36). Dicha destrucción es realizable solo cuando se dan las condiciones para un retorno positivo al pasado o «una apropiación productiva del mismo» (GA 2, p. 21). Las condiciones necesarias tienen lugar cuando la destrucción entiende como su tarea previa la recuperación de la historicidad del Dasein. Que al Dasein se le oculte su propia historicidad y que no pueda retornar positivamente a su pasado es por tanto la forma eminente del desarraigo al que Heidegger ha hecho mención.

Suelo e historia se unen así dentro de una misma tarea del pensar que pretende erigir la existencia sobre sus posibilidades originarias. En este sentido es la búsqueda de la restitución del suelo a la vez un intento de retorno a una cierta accesibilidad al tiempo. Una accesibilidad temporal como la descrita puede ser plenamente lograda solo desde la comunidad de los que están en el mismo mundo y en la misma oportunidad para ciertas posibilidades (GA 2, 384).

Por eso asevera Heidegger que el pasado del Dasein, «que ya cada vez se le anticipa» (GA 2, p. 20), es a su vez también el de su generación (GA 2, p. 27, 385), esto significa que su historicidad funda y puede ser desocultada plenamente solo en el convivir (*Miteinandersein*) (GA 2, 384). La historicidad del Dasein, como la remisión al pasado es, por tanto, y de modo pleno, solo en el acontecer del pueblo.

De este modo se puede aseverar provisionalmente que el pueblo heideggeriano no *tiene* tampoco su pasado o más bien sus orígenes al modo en que se retiene un cúmulo de experiencias historiográficamente, sino que se le presentan nuevamente *ante sí* como posibilidades de ser dentro de las cuales tomará forma su futuro. Heidegger usará el término «destino común» (*Geschick*) (GA 2, p. 384-386) para describir dicha estructura temporal del pueblo. Historicidad y destino común son en este sentido el mismo existencial expresado desde el tránsito entre el mundo propio y el mundo común<sup>4</sup>.

### 3. Lógica: temporalidad

Suficientes elementos han sido hasta ahora expuestos para –por lo menos provisionalmente– comprender que el fenómeno de pueblo en Heidegger está relacionado de modo estrecho al peculiar acceso temporal que confiere el descubrimiento de la mutua pertenencia entre pasado y futuro en la historicidad.

Se vuelve evidente, por tanto, que el próximo paso en este análisis debe ser necesariamente la aclaración de la relación entre historicidad y tiempo, pues hasta ahora solo se ha afirmado, someramente, que la historia propia da acceso a un cierto tipo de temporalidad.

Será necesario hacer hincapié de inmediato en que la relación entre historia y tiempo no es una mera conexión conceptual, sino que es más bien el fundamento existencial mismo, pues, como asevera Heidegger, «mientras este preguntar por el tiempo no desemboque en una definición vacía de conceptos, estará también todo aquello que funda en la esencia originaria del tiempo –historia, pueblo, ser humano, lenguaje–, contenido en este acontecimiento del tiempo»<sup>5</sup> (GA 38, p. 120).

<sup>4</sup> Para un desarrollo más extenso de este tema ver *Otredad y comunidad en Ser y tiempo: dos experiencias fundamentales del mundo revelados en el fenómeno de la alteridad* (Michelow, 2019, p.147-168).

<sup>5</sup> Todas las traducciones del volumen 38 de la *Gesamtausgabe* (GA 38) contenidas en el presente artículo son propias.

Dicha relación, así como también aquella del pueblo, del ser humano y el lenguaje, es tratada del modo más decidido, precisamente en el texto recién citado: *Lógica como la pregunta por la esencia del lenguaje* (En adelante *Lógica*). El manuscrito del que se dispone es la transcripción de una cátedra dictada por Heidegger en el semestre de verano de 1934 en la universidad de Friburgo, inmediatamente después de su renuncia al rectorado en la misma Universidad.

Hacer referencia a dicha cátedra no guarda relación solo con el tratamiento de la conexión entre historicidad y temporalidad, sino que también con el hecho de que en ella se vuelve claro un camino filosófico que está caracterizado por el giro hacia la preeminencia del mundo común y de un preguntar que por tanto debe transitar decididamente desde la fenomenología hacia la hermenéutica<sup>6</sup>.

En *Lógica* afirma Heidegger sobre la relación entre tiempo e historia que:

Nuestro haber sido y nuestro futuro no tienen el carácter de dos lapsos temporales, de los cuales uno ya ha sido abandonado y el otro debe ser ocupado, sino que lo que esencia desde antes es futuro de nuestro propio ser. Nuestro estar proyectados hacia adelante en el futuro es el futuro de nuestro haber sido: es el tiempo originariamente único y propio (GA 38, p. 118).

Dicho tiempo originario, que se debe comprender como fundamento y posibilidad para toda interpretación de la historia se expresa así también como la peculiar mutua pertenencia entre el haber sido y el futuro, pero con un giro sutil: mientras la historicidad remite al estar vueltos hacia lo sido, hace referencia el tiempo originario a la totalidad de la extensión entre principio y fin y, por tanto, a la unidad de la trama<sup>7</sup>. Expresado de otro modo: el acontecimiento histórico puede darse como un haber sido que vuelve a surgir desde el futuro solo porque tiene lugar, ya, en un tiempo que no es una corriente que fluye para desvanecerse, sino que es más bien el entramado mismo entre sus extremos. La historicidad es la forma propia que adquiere el acontecimiento en un tiempo original que se despliega en la totalidad de la constante presencia y predominio de sus límites en la trama.

El gestarse de la existencia humana en la historicidad como un haber sido que se nos pone adelante, vale decir como posibilidades fácticas tempranas de nuestro ser que dan el marco existencial de nuestro futuro, es solo posible porque el tiempo originario le aporta a aquella circularidad histórica la unidad necesaria entre pasado, presente y futuro o, en otras palabras, la *unidad extática* (GA 2, p. 329).

Evidentemente esta relación entre historia y tiempo no puede tener lugar en base a la comprensión común de ambos fenómenos, en la que estos son caracterizados, como ya se ha dicho, como el incesante flujo que se nos escapa de las manos y se pierde irremediabilmente. La comprensión de un pasado que se va y un futuro que no termina de llegar se funda en un tiempo lineal, único y homogéneo, mientras que la relación descrita descansa sobre un tiempo que, a través de la unidad de sus momentos, retorna sobre sí mismo.

<sup>6</sup> Es a la vez evidente que este giro guarda relación y busca ponerse al servicio del proyecto de fundamentación de una «metapolítica ‘del’ pueblo histórico» (GA 94, p. 124) que coincide con la relación de Heidegger con el ascenso del nacional socialismo al poder y la aspiración de que su proyecto filosófico ocupe un lugar central en la construcción del tercer Reich.

<sup>7</sup> En *Ser y tiempo* dicha diferencia es aclarada del siguiente modo: «No sólo quedó sin consideración el estar vuelto hacia el comienzo, sino, además y sobre todo, el *extenderse* del Dasein *entre* el nacimiento y la muerte. En el análisis del estar-entero quedó precisamente sin considerar la ‘trama de la vida’, esa trama en la que sin embargo el Dasein está envuelto constantemente» (GA 2, p. 373).

Pero no es esta la única característica relevante que pretende resaltar Heidegger: otro factor determinante en la comprensión temporal expuesta –quizás el de mayor importancia– guarda relación con la *situación* del Dasein no ya como un ente *intra-temporal*, vale decir que se ubica en el flujo del tiempo y que por tanto trata con este como se trata con un objeto del que se dispone o no, un flujo que, como se aseverará en Lógica, «de algún modo está-ahí, que se desarrolla ante nosotros y de lo que se toma nota» (GA 38, p. 109).

¿Qué es entonces el tiempo si nosotros no estamos en él, ni lo tenemos en frente como un objeto disponible? Esta pregunta encuentra su respuesta de modo directo, pero a la vez inusual en la cátedra friburguense. Ahí señala Heidegger que *nosotros somos el tiempo*, añadiendo que:

A Nosotros no nos está permitido entendernos a nosotros mismos como lo que tiene lugar en el tiempo, nosotros debemos experimentarnos como aquellos que, esenciando desde antes y extendiéndose más allá de sí mismos se determinan desde el futuro, vale decir, pero: como aquellos mismos que son el tiempo. Nosotros somos la temporación (*Zeitigung*) del tiempo mismo (GA 38, p. 120).

Está contenida en esta definición primeramente una distinción: solo el ser humano es temporal o más bien que «el tiempo le es propio al ser humano y solo a él le pertenece» (GA 38, p. 132). Otros seres vivos, como animales y plantas, no son temporales en el sentido expuesto pues a ellos no les está dado atender a su propio ser. Heidegger afirma que «ellos no asumen un encargo, ni se supeditan a una misión de tal modo que precisamente este supeditarse constituya el asumir de su modo de ser» (GA 38, p. 133).

Ser la temporación del tiempo es, en términos de lo desarrollado en Lógica, la entrega al ser (*Überantwortung an das Sein*) en la que se «transforma la existencia (*Dasein*) histórica del ser humano en aquel ente, que en todo momento y de cualquier manera en su determinación debe responder al ser, hacerse responsable de él» (GA 38, p. 162). Solo a través de esta entrega «sucede cada suceso del Dasein. Este esenciar fundamental del ser de lo humano, exposición al ente y entrega al ser, llamé yo y llamaré aún yo en lo venidero el ‘cuidado’» (GA 38, p. 162).

La unidad de todos los momentos estructurales de la entrega al ser –incluido el estado de expuesto al ente en su totalidad– es lo que Heidegger ha llamado en su obra el cuidado. Bajo este título se describe la constitución fundamental de la existencia desde su unidad temporal pues todo suceder surge en él, nuevamente, no como la sucesión de sucesos, sino que, como la totalidad de la trama temporal, como se ha indicado, desde el nacimiento a la muerte<sup>8</sup>.

El cuidado es, en este sentido,

La constitución fundamental del ser humano como temporalidad, a partir de la cual cualquier estado de ánimo es posible en primer lugar. Porque el ser humano está expuesto al ente, arrebatado al ente y extendido como ente histórico, por lo tanto, solo puede ser cuando está expuesto, a su favor o en contra, y así el ente que él es subsiste (GA 38, p. 163).

<sup>8</sup> En su estudio sobre el fenómeno de temporalidad añade del Moral que «no se trata del continuo de la vida tomado como sucesión de vivencias en el tiempo, sino de la consideración de la existencia a partir de su relación con ambos límites, es decir, en su totalidad finita. Heidegger hace ver que en la medida en que el sido no es el pasado, ni el advenir el futuro, los límites del comienzo y el fin son inmanentes al presente fáctico» (del Moral, 2001, p. 53).

El ente que somos, utilizando la recurrente expresión en *Lógica*, es el tiempo, esto es, su existencia es la estructura de acontecimiento del ser.

#### 4. Dasein y Pueblo: destino individual, destino común

La manera en que este análisis hasta este punto transita hace necesario poner especial atención al modo en que Heidegger relaciona lo elaborado respecto del hacerse cargo del propio ser, vale decir, una dinámica eminentemente individual, con el ámbito de lo común, esto es del pueblo, ámbito hacia donde tienden todos los esfuerzos interpretativos de la lección friburguense. Este paso argumental es fundamental para sostener el proyecto filosófico que se pretende llevar a cabo, principalmente, en los años 30. En este sentido se debe prestar especial atención a la siguiente formulación: «‘La existencia es en cada caso mía’ quiere decir precisamente que mi ser es traspasado (*übereignet*) al convivir y al estar el uno para el otro. Yo soy entonces mismo solo en la medida en que soy histórico, en la aperturidad hacia la historia» (GA 38, p. 164). Dicha frase quiere expresar que la condición para ser sí mismo, vale decir, para hacerse cargo genuinamente del propio ser, es la apertura a la comprensión histórica del Dasein y por tanto a un ámbito que no está ya más exclusivamente determinado por la individualización (*Vereinzelung*) y el ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*), sino que por el estar vuelto hacia el otro. La condición para la constitución del sí mismo individual es otorgada en *Lógica* de modo eminente por la comunidad del pueblo en tanto sí mismo histórico.

Pero tal apertura a lo histórico que permite entonces todo hacerse cargo del propio ser no puede suceder en una completa falta de determinación o más bien falta de suelo, sino que *debe estar dada necesariamente por las estructuras del acontecer originario*. Dicha determinación es, como describirá Heidegger, el *orden* del pueblo:

cuidado es como tal cuidado de la libertad del ser sí mismo histórico. [...] Libertad no es la independencia del hacer y dejar de hacer, sino que realización de la inevitabilidad del ser, aceptación del ser histórico en la voluntad cómplice, reacuñación de la inevitabilidad del ser en la dominación de un orden estable de un pueblo (GA 38, p. 164).

Pueblo no es para Heidegger solo la forma concreta más original del convivir, sino que, por sobre todo, la estructura existencial misma del ser histórico. *Pueblo es para Heidegger entonces un existencial*. Por eso el pueblo no es «el puro suceder de una población, ni tampoco un ser animal, sino que la determinación en tanto temporalidad e historicidad» (GA 38, p. 157). Esta es la razón por la que el Dasein se mantiene, así como se describe en *Lógica*, constantemente en sus formas originales, incluso cuando estas parezcan haber quedado atrás y en desuso, pues dichas formas en su comportamiento esencial histórico corresponden a la constitución temporal misma del Dasein.

#### 5. Humanidad

Esa historia propia que retorna y puede retornar en la trama total de la temporalidad a la que le confiere unidad el cuidado, es aquella en la que las posibilidades más tempranas del ser humano aparecen y se transforman a la vez en las formas delimitantes del acontecer de toda posibilidad futura. Esto es, *nunca se deja de ser el origen y es, por tanto, este, la única forma propia del futuro*. La historicidad del Dasein no es un indicador más de su ser, sino que la estructura en la que este encuentra su unidad

fundamental. Es en este sentido en el que Heidegger utiliza en *Lógica* la recurrente expresión el «poder del tiempo» (*Macht der Zeit*) y explica que el tiempo comprendido así es el «poder originario que ensambla (*fügt*) nuestro ser y lo determina dentro de sí como un suceso. El tiempo es así, experimentado como nuestra determinación, nada más que el ensamblaje de poder (*Machtgefüge*), el gran y único ensamble (*Fuge*) de nuestro ser como un histórico» (GA 38, p. 130).

Se revela el poder del tiempo entonces solo cuando las posibilidades originales de ser se heredan como un futuro común, a la vez que tal futurístico estar vuelto hacia el pasado se presenta como única forma de estar remitido genuinamente hacia la propia existencia.

Precisamente por esto para Heidegger la comunidad histórica no puede acontecer a través de la «humanidad»<sup>9</sup>, pues dicha forma no está, en este sentido, atada a lo originario y por tanto no tiene un futuro real, sino que más bien, pertenece al ámbito de lo sin orden, vale decir, sin suelo en el ser. Él señala que:

La propia experiencia de vida fáctica y concreta tiene una tendencia particular a caer en las significaciones 'objetivas' del entorno experimentable en relación con aquello que es experimentable. El prevalecimiento del sentido del ser de estas significaciones objetivas, motivado en dicha caída, es lo que hace entender que el Mismo, en relación con su sentido del ser, sea fácilmente experimentado en una significación objetiva (la personalidad, el ideal de humanidad) y que en semejante orientación de la experiencia llegue a ser captado teóricamente y alcance un significado filosófico [...] (GA 9, p. 34).

La vida fáctica tiende a aparecer objetivamente, esto es privada de mundo, quedando a disposición de una posterior, e incluso aún más, radical teorización. Dicha tendencia se expresa, para Heidegger, eminentemente en la forma de la humanidad, vale decir como una extrapolación y universalización vacía de lo humano y no ya como un destino.

En el pensamiento heideggeriano la humanidad es, en términos de su estructura temporal, *un futuro que no ha sido pasado*. Es un futuro que no tiene asidero en el origen y que por tanto no puede más que persistir como la tesis flotante a la cual se ha hecho referencia. Se trata, finalmente, de un tiempo que no es éxtasis, en el sentido de las estructuras temporales que constituyen una unidad, pues no retorna, ni se le desliza al Dasein ante sí. Pero ¿sobre qué presupuestos se puede sostener la idea contraintuitiva que cataloga al fenómeno de humanidad como teórico y desarraigado? ¿No es precisamente la humanidad la más inmediata forma en que la comunidad del ser humano se puede presentar? O, en otros términos ¿no hemos sido desde siempre, desde que habitamos la tierra, humanidad?

El presupuesto sobre el que Heidegger despliega esta idea guarda relación con su particular comprensión del pueblo como comunidad del sí mismo: la comunidad del pueblo que aparece en su obra no es una ilimitada y universal referencia a un otro indistinto, sino que una forma expandida del poder ser total (*Ganzseinkönnen*). La referencia al otro que caracteriza al pueblo no implica una pérdida de sí mismo, como

<sup>9</sup> El término humanidad es utilizado por Heidegger de modo amplio en diferentes etapas de su obra, así como en diferentes recintos conceptuales. En general se quiere acentuar el carácter ahistórico, afáctico y teórico del uso vulgar del término. Humanidad puede aparecer en la discordia con *Menschentum* (modos de ser del hombre), así como en la oposición entre humanidad moderna y humanidad histórica. También es posible encontrarlo en la relación entre *Menschheit* y *Humanitas*, este último término en un sentido herderiano.

ya se ha señalado, sino que por el contrario un modo radical de ser restituído en este y en las posibilidades de ser heredadas que lo constituyen. La idea de humanidad es para Heidegger, por tanto, teórica, vacía y universal, en el sentido de que esta rebaza el recinto instaurado por la comunidad original, el real nosotros, razón por la cual esta está desprovista de suelo y lenguaje común. En este sentido, para Heidegger, el pueblo no es el título para un fenómeno esencialmente político, sino que para la totalidad de lo que crece, se desarrolla y muere en vistas a un origen, a un suelo y su lenguaje, y en el proyecto de futuro que desde ahí emana.

## 6. Una comunidad sin pasado; una comunidad sin futuro

Pero esta comprensión de la comunidad del pueblo no es, por su puesto, la única que pugna por adueñarse de la hegemonía de la generación de entreguerras. La dinámica de las generaciones, como sabemos desde Dilthey<sup>10</sup>, está caracterizada precisamente por las fuerzas en pugna que buscan predominar en ella. Es justamente dicha pugna la que une y separa los caminos de Heidegger y Jaspers, pues la noción de pueblo de este último debe ser pensada en conjunto con la de humanidad. Jaspers afirma que

La finitud del hombre es, en segundo lugar, el hecho de que dependa de otros hombres y del mundo histórico producto de la comunidad humana. Nada hay seguro para él en este mundo. Los bienes de la fortuna vienen y se van. En el orden humano no impera solamente la justicia, sino el poder de cada momento que declara que su capricho es el órgano de la justicia; y de ahí que siempre se funde en la mendicidad. El Estado y la comunidad nacional pueden aniquilar a hombres que trabajaron para ellos toda una vida. Lo único que merece confianza es la fidelidad del hombre en la comunicación existencial, pero no puede calcularse, pues aquello en que aquí pueda confiarse no es una existencia objetiva, demostrable, en el mundo (Jaspers, 1968, p. 56).

La humanidad de Jaspers está caracterizada por sobrepasar el sí mismo histórico. Dicha humanidad es, precisamente, la comunidad de los pueblos y no de un pueblo. Es una comunidad *transnacional*. La comprensión, para la que hemos tomado a Jaspers ejemplificadamente, tiene aún al pueblo como el origen, pero, en un giro radical, a la humanidad como sentido final de la comunidad, así como se vuelve claro en la siguiente descripción:

La universidad es siempre, cuando es real, expresión de un pueblo. Ella busca la verdad, ella quiere conocer lo universalmente válido, ella quiere servir a la humanidad, representar al genero humano sin más. *Humanitas* –incluso cuando este concepto se ha transformado muchas veces y profundamente– le pertenece a su esencia. Por eso es justamente cada universidad una nacional que pertenece a un pueblo, pero ella aspira más allá precisamente comprender lo supranacional y volverlo real (Jaspers, 2016, p. 66).

Evocar la posición de Jaspers en este contexto no tiene por sentido realizar un mero contrapunto biográfico con Heidegger, sino que más bien mostrar que una concepción de la comunidad caracterizada como humanidad, puede tener y de hecho tiene al fenómeno de pueblo como punto de partida. Se podría objetar que el pueblo que se proyecta en una humanidad debe obedecer necesariamente a una concepción esencialmente distinta a la descrita por Heidegger, pero el pueblo de Jaspers comparte los

<sup>10</sup> Como es sabido, es el propio Heidegger quien en *Ser y tiempo* asimila su comprensión de generación a la de Dilthey. Ver (GA 2, p. 525-533).

presupuestos iniciales de su época –de la herencia romántica– y está constituido también por la espacialidad del suelo y la lengua:

El pueblo está estructurado en órdenes, es consciente de sí en su forma de vida y forma de pensar y tradición. Pueblo es algo sustancial y cualitativo, tiene atmósfera en la comunidad, el individuo del pueblo tiene un carácter personal a su vez debido a la fuerza del pueblo, por la cual él es sostenido. La masa, por el contrario, no tiene estructura, es inconsciente de sí, uniforme y cuantitativamente sin tipo ni tradición, sin suelo y vacía. [...] Las masas surgen donde los seres humanos sin mundo propio, sin origen y suelo se vuelven disponibles e intercambiables (Jaspers, 2017, p. 124).

La pregunta determinante es, por tanto: ¿Dónde reside la diferencia que permite a la comprensión de Jaspers proyectar la humanidad, esto es la comunidad transnacional, como la meta necesaria del pueblo? Esta pregunta se vuelve aún más acuciante si se considera que la *humanitas* en cuestión no es un mero conjunto de pueblos, sino que una unidad que los trasciende y que por tanto constituye algo distinto de una agrupación puramente superficial. *La respuesta ya ha sido prefigurada en el presente análisis: el factor determinante que marca la diferencia entre la comunidad del sí mismo y la comunidad transnacional es precisamente su temporalidad.*

El pueblo como acontecimiento que tiene lugar en una temporalidad entendida como la unidad de sus éxtasis no puede, como premisa fundamental, ser aquello que no está ya de antemano prefigurado en su origen, vale decir que no es una posibilidad destinal. Evidente es que Heidegger no plantea una reserva sobre los contenidos del acontecimiento futuro, en el sentido de la expresión *no hay nada nuevo bajo el sol*<sup>11</sup>, pero sí sobre la estructura delimitante de lo por venir. Ambas comprensiones están vueltas hacia un futuro, pero en cada caso comparecen desde temporalidades distintas: una que puede ser llamada extática y otra dinámica, en el sentido de que su origen no es un destino irrenunciable, sino que el arco para una flecha lanzada hacia un lugar desconocido.

Heidegger está movido por una idea conservadora, que se entrelaza con el antimodernismo europeo de su época y esto, quizás, con justa razón: la libertad para adentrarse en un futuro desconocido puede tener lugar solo en una cierta renuncia a lo heredado, en un abandono del origen y por tanto en la pérdida irrecuperable de ciertas experiencias de ser.

## 7. Hacia una crítica de la temporalidad del pueblo heideggeriano.

Heidegger, como se ha descrito al comienzo del presente análisis, entiende su proyecto filosófico como la superación de la metafísica, no en tanto oposición a una cierta escuela o corriente de pensamiento, sino que como la recuperación renovadora de un destino del ser en que, precisamente, este ha quedado oculto, de tal modo que solo lo ente queda a disposición. Por eso señala que:

A donde se encamina la relación mundana es a lo ente mismo... y nada más.  
De donde toda actitud toma su carácter de guía es de lo ente mismo... y más allá, de nada más.  
Aquello con lo que tiene lugar la confrontación y el debate investigador en la irrupción es con lo ente mismo... y, por encima de eso, con nada más (GA 9, p. 105).

<sup>11</sup> Ver (GA 38, p. 114).

Tal imperio radical del ente adquiere su fuerza en base al olvido de la pregunta por el ser. «Pero la metafísica nunca contesta a la pregunta por la verdad del ser, porque nunca pregunta esa pregunta. Y no pregunta porque sólo piensa el ser representándose lo ente en cuanto ente» (GA 9, p. 370). La metafísica cree preguntar por el ser, cuando en realidad pregunta por el ente en su totalidad. El rasgo central del pensamiento metafísico es por tanto la incapacidad de hacer la diferencia entre ser y ente, que Heidegger ha llamado la diferencia ontológica. Se añade además que «hay que entender este intercambio como un acontecimiento propio y no como un defecto. De ningún modo puede tener su fundamento en una mera negligencia del pensar o en una ligereza del decir.» (GA 9, p. 370).

No se trata por tanto de una suerte de falta, que, por lo pronto, pueda ser subsanada a voluntad de un individuo o agrupación, sino que de un destino del ser que se expresa a través del dominio técnico que caracteriza nuestra época. Se trata para Heidegger de un dominio determinado planetariamente, vale decir que afecta a todos indistintamente y que ejerce su poder e influencia en cada rincón del planeta, incluso expandiéndose más allá de los ámbitos originales del Dasein como son la comunidad del pueblo, occidente, etc.

Heidegger entiende su obra como la preparación liberadora para un tipo no metafísico de pensamiento, un otro pensamiento, que pueda ofrecer una alternativa a tal dominio planetario que amenaza todo lo originario.

En la medida en que Heidegger piensa el problema del dominio técnico desde la dinámica de los pueblos del nosotros y nunca desde la transnacionalidad de la humanidad, debe necesariamente plantear que la única posibilidad para el surgimiento de este nuevo pensamiento podrá tener lugar solo en la preeminencia de un pueblo por sobre los otros, en el surgimiento de un pueblo guía que sea suelo fértil para el acontecimiento de un pensamiento del ser.

Este pueblo es para Heidegger –que duda cabe– el alemán, pues este está conectado – del modo más eminente– por medio del lenguaje con el origen y con el pueblo original del ser: los griegos (GA 40, p. 61). Expresado en otras palabras: al no otorgar el pensamiento extático una posibilidad estructural para la convención esencial de los pueblos, deben estos articularse a través de la dinámica de lucha y dominación, vista como el único modo de comunidad posible entre naciones.

Es en el contexto del proyecto de superación de la metafísica, como se ha descrito, donde la declaración de Heidegger del año 1966, en la afamada entrevista con el medio alemán *Der Spiegel*, se vuelve comprensible. A la pregunta por las capacidades de la filosofía de «ejercer todavía influencia sobre ese entrelazamiento de fatalidades, en el sentido en que la filosofía conduzca a los hombres a una acción determinada», responde Heidegger que

La filosofía no podrá provocar directamente un cambio del estado presente del mundo. Y esto no es válido solo para la filosofía sino también para toda actividad de pensamiento humano. Solo un Dios puede aún salvarnos (*nur noch ein Gott kann uns retten*). La única posibilidad que nos queda, en el pensamiento y en la poesía, es preparar nuestra disponibilidad para la manifestación de ese Dios o para la ausencia de Dios en tiempo de ocaso; dado que nosotros, ante el Dios ausente, vamos a desaparecer» (GA 16, p. 671).

De este modo da Heidegger su proyecto filosófico por fracasado, pues su sustento ha sido, desde un comienzo, al menos la posibilidad de que el pensamiento pueda preparar el acontecimiento de un destino diferente al que domina el planeta.

No se trata solo de que su filosofía no ha logrado establecerse como motor de cambio político, como centro de una metapolítica, sino que, en términos generales, como

posibilidad de dar a luz al pensamiento que pueda revelar la esencia del destino técnico como una salvación y no ya como un peligro.

Habla de un Dios precisamente en alusión al alcance de lo planetario, aquello que es incumbencia de todos y a todos reúne, incluso más allá del pueblo. La filosofía, en cuanto voz de un pueblo, no puede, precisamente, decir la palabra que pueda ser escuchada en todo el planeta. Ella, en cuanto decir del origen, tiene su limitación en el pueblo que la cobija. Dios es, en el contexto de la entrevista de *Der Spiegel*, el medio trascendental para la pregunta por la verdad del ser y el último recurso para la dimensión planetaria de este preguntar.

Tomando la distancia adecuada es posible entonces detectar el componente paradójico del pensamiento heideggeriano en el hecho de que este proyecta generar una transformación en el estado planetario a través de una filosofía que concibe la máxima expresión de la comunidad como un pueblo vuelto hacia sí mismo. La crítica ontológica que aquí se pretende desarrollar está enfocada en la temporalidad del pueblo heideggeriano y por tanto no es una crítica de tipo ética o política –a pesar de que estas en ningún caso se descarten–. Se trata más bien de la elección de un camino eminentemente filosófico a través del cual poner en cuestión un fenómeno, el de pueblo, desde y a través de sus propios márgenes. Dicho fenómeno debe, quizás hoy en día más que nunca, concentrar la atención y esfuerzos de la filosofía.

El pensamiento extático quiere limitar el acontecimiento futuro de la esencia humana al retorno conservador sobre sí mismo y comprende por tanto como peligro todo aquello que implique dar cabida y permita la instalación de lo cambiante. La tensión hacia el cambio, vale decir, la existencia histórica que se quiere proyectar hacia un futuro que modifica el contorno del sí mismo, conlleva –como bien lo ha notado Heidegger– peligros, pero también, sus propias posibilidades salvíficas, precisamente en la diferenciación entre la humanidad y el poder de lo técnico que a través de ella se propaga. Por otra parte, el pueblo concebido desde el pensamiento extático conlleva a su vez también sus propios peligros, que duda podría haber a la luz de los acontecimientos del siglo XX y la expansión de ideologías como el fascismo que tienen su suelo de cultivo en el pueblo nacional romántico que se exacerba en la comprensión del pueblo del ser de Lógica.

El pensamiento de Heidegger en su temporalidad no puede actualizar las formas originarias y por tanto no logra confrontar el hecho insoslayable de que lo humano está destinado, arrojándose al peligro o encontrando lo salvífico, a nuevas formas, ordenes y contornos para su habitar en el planeta: meditar hoy las formas del imperio técnico y sus derivados como la interconexión global sin precedentes, la enorme crisis ecológica o los movimientos migratorios a través de una teoría del pueblo como último bastión de la resistencia al cambio es el actual hierro de madera.

Es necesario decir que nuestra época no es propiamente una que esté arrojada a un futuro desconocido, sino que más bien una paralizada en un estado entre temporalidades, que no temporéa el tiempo de ningún modo propio. Si bien es cierto que aquella fuerza que se arroja a un futuro que no ha sido origen producirá necesariamente la pérdida de ciertas experiencias originarias de ser, es este a su vez el único camino para hacer propia una comunidad que ha desbordado irremediabilmente los límites del nosotros extático. La consigna de un nuevo pensar podría ser, por tanto: «hacia lo nuevo o hacia la nada».

## Referencias

- DE LARA, Francisco (2019). “La verdad de la vida como antimodernismo. Análisis crítico de los primeros escritos de Heidegger (1909-1911)”, en *Revista de filosofía (Ediciones Complutense)*, 44, pp. 79-9.
- DEL MORAL, Juan Manuel (2001). “Historicidad y temporalidad en el pensamiento de Heidegger”, en *Signos filosóficos*, 5, pp. 133-141.
- JASPERS, Karl (1968). *La fe filosófica*. Buenos Aires: Losada.
- JASPERS, Karl (2017). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Band 10 Karl Jaspers Gesamtausgabe. Heidelberg: Schwabe Verlag.
- JÜNGER, Ernst (2001). *Politische Publizistik 1919–1933*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- MICHELOW, Daniel (2019). “Otriedad y comunidad en Ser y tiempo: dos experiencias fundamentales del mundo revelados en el fenómeno de la alteridad”, en *Hybris*, 10, pp. 147-168.
- SPENGLER, Oswald (2013). *La decadencia de occidente II*. Buenos Aires: Austral.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 5, *Holzwege*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 7, *Vorträge und Aufsätze (1936-1952)*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 13, *Aus der Erfahrung des Denkens*, ed. H. Heidegger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin, GA 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, ed. H. Heidegger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 38, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, ed. G. Seubold. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1998.
- HEIDEGGER, Martin, GA 40, *Einführung in die Metaphysik*, ed. P. Jaeger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin, GA 94, *Überlegungen C*, ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014.
- TORRES, Xavier. (2008). *Naciones sin nacionalismo. Cataluña en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVII)*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.



## **El gesto se gesta en el gasto. Natalidad, etimología y aliteración en “El nacimiento del habla” de Heidegger**

**The Holy of the Hold is the Healing.  
Nativity, Etymology and Alliteration in Heidegger’s “The Birth of Language”**

*ÁNGEL ALVARADO CABELLOS  
(Bergische Universität Wuppertal)*

**Resumen:** El presente texto describe, en primer lugar, en qué medida la fenomenología del gesto en Heidegger implica un primer momento que consiste en el “silencio” como rechazo de toda aproximación temática a la corporalidad y un segundo momento que radica en una aproximación performativa, en la cual el gesto no es solo un movimiento corporal, sino la auto-realización del pensar mismo como gestación de sentido. En segundo lugar, a través de un manuscrito titulado “El nacimiento del habla”, se muestra hasta qué punto la fenomenología del gesto como gestación en Heidegger entraña un doble peligro, a saber, la subsunción de su transposición aliterativa bajo una inscripción etimológica, y un acercamiento edípico a la natalidad de la diferencia ontológica.

**Palabras clave:** Heidegger, gestación, gesto, etimología, aliteración

**Abstract:** This paper first describes how Heidegger’s phenomenology of gesture implies a first moment that lies in “silence” as the refusal of any thematic approach towards corporality and a second moment that consists in a performative approach, in which the gesture is not only a bodily movement but the self-realization of thinking as the gestation of sense itself. Secondly, by focusing on a manuscript entitled “The birth of language”, it shows that Heidegger’s phenomenology of gesture as gestation entails a double risk, namely, the subsumption of its alliterative transposition to an etymological inscription, and an oedipal approach to the nativity of the ontological disclosure.

**Key-words:** Heidegger, gestation, gesture, etymology, alliteration

*Weia! Waga! Woge, du Welle  
Walle zur Wiege! Wagalaweia!  
Wallala, weiala weia!  
Richard Wagner, *El oro del Rin* (1852)*

### **1. Introducción**

El presente texto describe, en primer lugar, en qué medida la fenomenología del “gesto” [*Gebärde*] en Heidegger consiste en el rechazo de su interpretación en tanto la

exteriorización de un contenido interno, la cual está basada en un dualismo entre alma y cuerpo. Por el contrario, el gesto es entendido bajo una comprensión del cuerpo como la estructura existencial del “corporar” [*leiben*] del Dasein. Más aún, el tan criticado “silencio” de Heidegger con respecto a la corporalidad consistiría en su negativa a todo abordaje temático al fenómeno del gesto. En este sentido, Heidegger lleva a cabo una aproximación performativa al gesto como la corporalidad del lenguaje mismo. Por otro lado, si es por medio de dicha aproximación performativa que la fenomenología del gesto en Heidegger se despliega como la “gestación” [*Gebären*] del sentido mismo, ella entraña a su vez un doble peligro, a saber, la subsunción de su transposición aliterativa bajo una inscripción etimológica, así como un acercamiento edípico a la natalidad de la diferencia ontológica. A través de un manuscrito titulado “El nacimiento del habla”, se muestra hasta qué punto es el contexto vital del manuscrito – el regalo de cumpleaños del amante – es decir, su entrelazamiento erótico e intersubjetivo, aquello que libera a su dispersión aliterativa de toda reinscripción etimológica. En este sentido, el énfasis es puesto en el carácter intersubjetivo del gesto, el cual llevaría a rechazar su interpretación como auto-gestación y a entenderlo más bien como un “gasto”, en el sentido de una pérdida de sí mismo en su exposición frente al otro.

## 2. Del gesto [*Gebärde*] a la gestación [*Gebären*]

Es sabido que Heidegger se aproxima al fenómeno del “gesto” [*Gebärde*] en los Seminarios de Zollikon, en el contexto del “corporar” [*leiben*], es decir, de la corporalidad como estructura existencial del Dasein a través de la cual el mundo puede desplegarse ante nosotros. El “cuerpo propio” [*Leib*] no puede ser explicado en términos del dualismo alma/cuerpo [*Seele/Körper*], sino a partir del “ser-en-el-mundo” [*In-der-Welt-sein*]. El gesto en el sentido del “portar” [*bären*] no es un movimiento que exprese un estado interno, sino como Heidegger aclara: «debemos caracterizar todo comportamiento del ser humano en cuanto un ser-en-el-mundo determinado por el corporar del cuerpo [...] en una región determinada que está abierta por la cosa con la que estoy relacionado», y en la cual se revela el “sentido extático” de la corporalidad (1987, p. 118). El cuerpo se revela como co-determinante del ser-en-el-mundo del Dasein en tanto se manifiesta como la apertura misma: «el corporar está co-determinado por mi ser-humano en el sentido de la estancia extática en medio del ente despejado» (1987, p. 113). Sin embargo, si bien Heidegger descubre la dimensión ontológica del cuerpo, esto no significa que el ser tenga un carácter corporal. Como dice Jocelyn Benoist, en tanto el cuerpo tiene un carácter ontológico, solo puede descubrirse por medio de una “des-corporeización del ser”, es decir, como una ruptura con la metafísica como presencia corporal (1994, p. 115). En efecto, afirma Heidegger: «El corporar pertenece como tal al ser-en-el-mundo. Pero el ser-en-el-mundo no se agota en el corporar» (1987, p. 244). Si bien el corporar se manifiesta como ser-en-el-mundo, presupone la comprensión-de-ser como «el comprender que yo estoy en el claro del ser y la respectiva comprensión de ser, de cómo el ser está determinado en la comprensión» (1987, p. 244). Este estar en el claro del ser se da como corporar, pero el estar en el claro del ser remite a algo más allá del corporar, al ser mismo. Si Heidegger puede decir que no es porque tengamos ojos que vemos, sino porque nos es propio el poder-ver que tenemos ojos, así también nuestro ser-en-el-mundo no obedece a nuestro corporar, sino que tenemos un cuerpo debido a aquél. Así, afirma Heidegger: «Lo corporal está fundado en el corresponder. No es que lo corporal esté ahí primero por sí y luego sea enviada una

corriente de referencia a través de él, por ejemplo, a través de la mano. El cuerpo es la condición necesaria, pero no suficiente, para la referencia» (1987, p. 232). Como señala Benoist, dicha afirmación es bastante ambigua, dado que el carácter “insuficiente” del cuerpo solo puede ser aprehendido bajo la estructura del “ser-en-el-mundo”, de la cual es co-determinante. Fuera de dicha estructura, no habría corporalidad, como en el caso del animal (1994, p. 116). Por el contrario, su insuficiencia es el síntoma de que su ser es irreductible tanto con respecto a su ser-a-la-mano como a su corporar en términos de ser-en-el-mundo. Así, concluye Benoist: «Mi cuerpo se externa de mi existencia como el resto de la diferencia ontológica, accesorio a ella y, en tanto tal, a la vez indiferente a ella y co-determinante de ella» (1994, p. 121).

A pesar de que Heidegger empiece afirmando con respecto al pensar que, «en cualquier caso, es una manualidad», no es porque tengamos órganos prensiles que tenemos manos, sino que «solo un ente que puede hablar, es decir, pensar, puede tener manos y ser mañoso en llevar a cabo manualidades» (GA 8, p. 18). Y como sabemos a partir del ejemplo del ebanista, no hay manualidad sin una correspondencia entre la esencia de la cosa y la esencia del habitar (GA 8, p. 17). En este sentido, puede afirmarse que la fenomenología del gesto en Heidegger entiende el cuerpo como “corporar”, pero el riesgo de dicho *gesto* es el de espiritualizar el cuerpo a través de su transposición ontológica. Ello es ejemplificado, por ejemplo, por el gesto de las manos al que Heidegger dota de mayor importancia, a saber, el rezo: «Dos manos se pliegan en una, un gesto llamado a portar al hombre a la gran unidad» (GA 8, p. 19). Y es que para Heidegger «el hombre no “tiene” manos, sino que la mano porta la esencia del hombre» (GA 54, p. 118)<sup>1</sup>. Lo que se excluye en dicho gesto no es solo la corporalidad en tanto “objeto”, sino, como Benoist añade, en tanto “prótesis” (1994, p. 119). Como veremos, a pesar de que el rechazo de Heidegger de la máquina de escribir en favor de la escritura a mano está basado en la “destrucción de la palabra” [*Zerstörung des Wortes*], en su dispersión en las letras individuales, en su degradación en simple medio de transporte [*Verkehrsmittel*] – y habrá que volver quizás sobre el *Verkehr* – será la transposición de la letra lo que funcione como condición de posibilidad de la etimología de la palabra (GA54, p. 119). Como afirma Artur Boelderl, es la “d” de la *diferencia*, de Derrida, la que yace en la intimidad de la distinción entre “*gebären*” y “*gebärden*” (2009, p. 33).

Si, como afirma Heidegger, «quizás pensar no es otra cosa que construir un armario» (GA 8, p. 18), no es ninguna sorpresa que, en consonancia con la *Kehre*, desde la cual la pregunta por el sentido del ser a partir del *Dasein* da paso a la esenciación historial del ser mismo, Heidegger intente dejar al habla hablar por sí misma en tanto el tener lugar de la apertura del ser. Precisamente, el intento por deconstruir toda forma de dualismo alma/cuerpo implica asimismo el rechazo de toda aproximación temática a una fenomenología del cuerpo: «No hay, en realidad, fenomenología del cuerpo. Con

<sup>1</sup> Como afirma Derrida: «La mano del hombre: lo habrán sin duda remarcado, Heidegger no piensa solamente la mano como algo singular, que no pertenecería sino al hombre. La piensa siempre *en singular*, como si el hombre no tuviera dos manos, sino, monstruoso, una sola mano» (p. 437). Más aún, la monstruosidad de la mano no se reduce solamente a expresar la esencia humana, a saber, el ser un signo sin significación [*deutungloses Zeichen*], sino asimismo el “espíritu”, en el sentido del *Geist* en Heidegger que ilumina y hace arder a la vez, no solo lo diestro, sino lo siniestro, lo que Jeremy Biles llama «lo sagrado de la mano izquierda» (2007, pp. 124-163). En contraste con el gesto de las manos que se pliegan en la unicidad de lo uno, del rezo de las manos de Dürer, pensamos en las manos torturadas del Cristo crucificado del altar de Isenheim de Grünewald, las manos de la cueva de Lascaux, de Bellmer y de Bataille, las cuales no se pliegan en el rezo, sino que se desarticulan en el “sacrificio”: «Tomé mi pluma y cogiéndola en mi contraída mano derecha como un cuchillo, sepulté repetidamente la punta de acero en el dorso de mi mano izquierda. *Tan solo para ver*» (1971b, p. 454).

dicha aproximación temática, se ha perdido de vista el quid de la cuestión» (1987, p. 231). Como Patrick Baur ha mostrado, la fenomenología del gesto en Heidegger implica dos momentos. Un primer momento que radica en el “silencio” en tanto la negación de toda aproximación temática al cuerpo: «Pero los gestos de la mano atraviesan el lenguaje por todas partes, en su más perfecta pureza precisamente cuando el hombre habla estando en silencio» (GA 8, p. 19). Y un segundo momento que consiste en el pensar mismo como la “realización” [*Vollzug*] del gesto. El gesto en tanto la estructura existencial que precede dicho dualismo deviene no solo un movimiento corporal, sino un movimiento de sentido y de lenguaje. El gesto del pensar consiste en su auto-realización<sup>2</sup>. Dicha auto-realización se corresponde con una aproximación performativa<sup>3</sup>,

<sup>2</sup> Como afirma Patrick Baur: «El gesto así descrito y entendido es visto por Heidegger no solo como parte de una performance corporal, sino asimismo como un elemento de una realización lingüística, la cual es al mismo tiempo una realización del pensamiento» (2013, p. 20).

<sup>3</sup> Como es sabido, el concepto de performatividad refiere a la distinción elaborada por J. L. Austin entre enunciados constataivos, los cuales describen un estado de cosas y pueden ser caracterizados como verdaderos o falsos, y los enunciados performativos, los cuales producen o transforman una situación a través de su propio decir. No obstante, como ha señalado Derrida, si bien Austin parece romper con una concepción representacional, dado que el enunciado performativo no describiría algo que existe “fuera” del lenguaje, no es menos cierto que, a fin de garantizar su “éxito”, debe ocuparse de las formas de la primera persona, del presente indicativo y de la voz activa. Así, el enunciado performativo está amparado en el “yo” como “fuente de su enunciación” y en el presente que garantizaría la intención y el contexto de tal aserción, con lo cual reinstituye el presupuesto metafísico por antonomasia del sujeto como presencia a sí mismo y, por lo cual, debe desautorizar toda posibilidad de “citacionalidad” como un uso “parasitario” del lenguaje. Más aún, si Derrida se ocupa del enunciado performativo en Austin, es debido a la prioridad con que este último dota a la “fuerza”, con lo cual no se quiere expresar solamente que el lenguaje opera más allá de una gramaticalidad, sino que dicha gramaticalidad atraviesa todo el ámbito de la praxis. Si es que todo concepto presupone una jerarquía, su valor de fuerza consistiría en el mantenimiento de dicha jerarquía, pero al mismo tiempo, como señala Derrida, el descubrimiento de que no hay un “afuera” del lenguaje, sino que es el lenguaje quien articula dicho afuera, permitiría no solo invertir dicha jerarquía, sino asimismo desplazarla (1979, pp. 367-393). Podríamos decir que este último es el sentido de lo performativo que se manifiesta tanto en la deconstrucción, así como en la obra de Butler o de Foucault. Por poner un ejemplo inspirado en el Derrida tardío, si Austin puede dar ejemplos de enunciados performativos tales como “te perdono” o “te prometo”, cuyo valor de fuerza dependería de la intención del emisor, de la aceptación del receptor y, en general, del contexto en que tienen lugar, podríamos preguntar: ¿quién es el sujeto del perdón o de la promesa? ¿No se da acaso que el yo que pronuncia la promesa o el perdón no es mi yo, ni puede arrogarse no digamos ya tal intención, sino ni siquiera tal poder? ¿No se revela que incluso el yo mismo es una especie de “marca” o de “citación” de un ego trascendental que perdona o promete a través de él o, mejor dicho, no se revela a la promesa y al perdón como algo que no puede ser patrimonio de un sujeto, sino que despliega su esencia en la imposibilidad de ser pronunciado? Así, el que alguien se arroge la facultad de prometer o de perdonar tendría una serie de implicaciones socio-políticas, en la medida en que dicha subjetividad sería aquella de una determinada institución o poder del Estado. Y, precisamente, a partir de dicha imposibilidad de la enunciación del perdón y de la promesa es que su valor de fuerza podría consistir en una “trans-posibilidad”, es decir, en desplazar los regímenes de saber y de poder que posibilitan tal enunciación. ¿Qué quiere decir este excursus para la fenomenología heideggeriana? Como ha mostrado Lucilla Guidi, es posible destacar un carácter performativo en Heidegger desde su obra temprana, particularmente en el método de la “indicación formal” [*formale Anzeige*]. La “indicación formal” es la manera en la cual el joven Heidegger busca poder dar cuenta de la facticidad humana. De manera análoga a Austin, Heidegger distingue entre el carácter de “relación” [*Bezugssinn*] y el carácter de “realización” [*Vollzugssinn*] de nuestra vida fáctica. Dicha “realización” es propiamente fenomenológica, en tanto reconduce el “ser”, en su uso copulativo propio de la actitud teórica que opera a través de conceptos, al “yo soy”, es decir, a la manera en que dicho ser es experimentado en su situacionalidad. La aporía que se plantea, como afirma Guidi, consiste en saber cómo es que la filosofía está en capacidad de “decir” esta realización de nuestra facticidad, sin haber de ella nuevamente un “contenido” del lenguaje. El proceder heideggeriano consistirá precisamente en no entender a la fenomenología como una actitud teórica sino como instalada en la vida fáctica misma. Así, si, como señala

en la cual el lenguaje es su propia carne. A través de dicha aproximación performativa, la fenomenología del gesto en Heidegger se despliega como la “gestación” del sentido mismo.

Como es asimismo sabido, el pasaje más señalado en el que dicha transición del gesto a la gestación tiene lugar se encuentra en “El habla”, en el contexto de la lectura de Heidegger del poema de Trakl (GA 12, pp. 7-31). El *gesto* de Heidegger consiste en rechazar toda interpretación metafísica del lenguaje y dejarlo desplegar a sí mismo: «El habla habla» (GA 12, p. 12). En consonancia con su fenomenología del gesto, es a través del carácter tautológico de dicha sentencia que Heidegger, por un lado, deconstruye la tesis según la cual hablar consiste en expresar algo. Por otro lado, a través de su carácter aliterativo, deja al lenguaje devenir su propia carne de sentido, algo que el Dasein solo puede “escuchar”. Si hablar no debe ser entendido como una capacidad humana, el poema puede implicar la negación de la persona y el nombre del poeta<sup>4</sup>. Si hablar no consiste en ser una expresión, tiene lugar a través del decir del poema como una evocación, es decir, como un decir que trae a presencia lo que es dicho pero al mismo tiempo guardando su ausencia, llama al fenómeno a una cercanía al mismo tiempo que mantiene su lejanía. Hablar es, así, la apertura y el portar de una distancia. Como afirmamos con respecto a la manualidad, esta invocación llama a las cosas de tal manera que se despliega un mundo, es decir, en su relación con nuestro habitar. La apertura de la distancia entre mundo y cosas nos trae a nosotros mismos al lugar de su esenciar, es decir, «al reunir del acontecer» (GA 12, p. 10). Es en este momento que Heidegger escribe:

Las cosas, al cosear, gestan mundo. Nuestro idioma alemán antiguo denomina la gestación: *bern, bären*, de donde vienen las palabras *gebären* (estar en gestación, parir) y *Gebärde* (gesto, ademán). Coseando las cosas son cosas. Coseando gestan mundo (GA 12, p. 19).

Como ha señalado S. Montgomery Ewegen, por un lado, la relación entre el gesto y la gestación en “El habla” forma parte de una serie de motivos femeninos que «sugieren que el lenguaje viene a presencia en términos de preñez, de dar a luz, de amamantar y, en última instancia, de la vagina [*Scheide*]» (2016, p. 487). Por otro lado, muestra que dicha transición de una prioridad dada a la muerte y a lo masculino hacia la natalidad y lo femenino está guiada no por Heidegger sino por el habla misma (p. 488).

---

Guidi, la vida fáctica está compuesta de este doble aspecto de realización y relacionalidad, el cual será analogado a la distinción entre autenticidad e inautenticidad, Heidegger buscará dotar a la “indicación formal” de un carácter negativo [*Abwehr*] en tanto una transformación de actitud, a través de la cual buscará hacer abstracción de la inautenticidad de la ocupación de la vida fáctica por su relacionalidad con respecto a un contenido, para desplegar su carácter auténtico no en tanto ocupada como actitud teórica por un contenido más general o superior, sino por la negatividad misma de su realización. Y es en este sentido que, a pesar de que Heidegger ha reconducido todo uso copulativo del ser al “yo soy”, el Dasein, entendido en tanto “indicación formal”, expresará dicha negatividad de la realización en tanto negación de todo concepto de subjetividad. El Dasein es realización [*Vollzug*] y no actualización [*Verwirklichung*] de una posibilidad, realización de la imposibilidad de la actualización, con lo cual evitaría el peligro de la presuposición de un yo como presencia a sí mismo del enunciado performativo en Austin, y pondría el énfasis en su “privación” [*Entzogenheit*] y su “no-estar-en casa” [*Un-Zuhause-Sein*] (2017, pp. 99-116).

<sup>4</sup> A pesar de que para que el habla hable por sí misma, una epojé del contenido del poema y de la intención del poeta debe ser realizada, ello no quiere decir silenciar la vida del poeta, especialmente en el caso de Trakl. Solo por poner un ejemplo de lo que dicho silenciamiento implica, posibilita a Heidegger el callar con respecto a todo el imaginario cristiano del poema de Trakl. Cf. Rémy Colombat (2013, pp. 395-420).

Con respecto al segundo punto, ciertamente se trata de un gesto performativo dado que no es Heidegger quien afirma que la diferencia ontológica debe ser pensada en términos de nacimiento, sino que deja que el concepto con el que está lidiando hable por sí mismo, al referir a su historicidad semántica en *nuestro idioma antiguo*. Sin embargo, como Derrida ha mostrado en *Geschlecht III* con respecto a la aproximación de Heidegger a la poesía de Trakl en “El habla en el poema” (2018), dicho gesto implica dos procesos. Hay un proceso “hermenéutico”, el cual es entendido como el reunir del decir poético en lo impronunciado del poema que tiene lugar como gesto “etimológico”, es decir, como la reconducción de un término alemán a su sentido originario y para nosotros en el alto alemán antiguo, gesto que no está libre de una implicancia política, dado que es a la vez origen y destino de un “pueblo”<sup>5</sup>. Desplegar etimológicamente a partir del “gesto” [*Gebärde*] lo impronunciado de su decir en tanto “gestación” [*Gebären*] es al mismo tiempo llevar a cabo un acto en el cual el habla misma es engendrada, no en tanto capacidad humana, sino precisamente en tanto el medio, a través del cual dicho acto y dicho decir tienen lugar como esencia y morada del pensar. Sin embargo, hay asimismo un proceso “operativo”<sup>6</sup> que tiene lugar como lo que Derrida llama una “transposición metonímica” (p. 65), la cual es la condición de posibilidad del proceso hermenéutico y no puede ser explicada a través del gesto etimológico. Ello puede ser ilustrado a partir de la transposición “tipográfica” y “homofónica” que Montgomery Ewegen lleva a cabo desde la “división” [*Schied*] de la diferencia [*Unterschied*] que sostiene mundo y cosas al mismo tiempo que las diferencia y la “vagina” [*Scheide*]. Como afirma: «El habla habla aquí, a través de los procesos de homofonía y etimología, de la íntima diferencia entre *Schied* y *Scheide*, división y vagina» (p. 492). En este caso, el proceso operativo tiene lugar como la transposición homofónica de “*Schied*” a “*Scheide*”, mientras que el proceso hermenéutico busca subsumirla bajo una figura de la intimidad de la diferencia que porta consigo la inter-penetración entre mundo y cosas. Este proceso hermenéutico transforma, así, el carácter arbitrario

<sup>5</sup> Como afirma Pierre Bourdieu con respecto al lenguaje en Heidegger: «Muy frecuentemente en los dichos y los proverbios, el juego de palabras que presentan un “aire de familia” por el hecho de su parentesco etimológico o morfológico no es sino una de las herramientas, y sin duda la más efectiva, para producir el sentimiento de la relación necesaria entre dos significados. La asociación por aliteración o por asonancia que instaura relaciones casi materiales de semejanza de forma y de sonido pueden traer a la luz relaciones escondidas entre los significados e, incluso, inventarlas por el solo juego de las formas» (1988, p. 87). Más aún, es a través del lenguaje aliterativo de Heidegger que Eric Voegelin provee un caso de la desorientación espiritual de Alemania que condujo al nacionalsocialismo. Cuando Heidegger habla en *Ser y tiempo* del “signo designante de la señal de indicación” [*zeitenden Zeichen des Zeigzeugs*], el texto cobraría una “vida aliterativa propia” y así se ausentaría de la realidad dando lugar a un “delirio lingüístico”. Este “éxtasis aliterativo” en el que el extrañamiento del ser pasaría por la verdad descubierta de la existencia conduciría del “*Wigala-Wagala-Weia*” de Wagner a miles de voces gritando “*Heil Hitler!*” (1985, pp. 11-12).

<sup>6</sup> Evidentemente, tomamos el concepto de “operatividad” de la diferencia que Eugen Fink establece entre conceptos temáticos y conceptos operativos: «El pensar se mueve dentro del elemento del concepto. La formación de conceptos de la filosofía apunta intencionalmente a tales conceptos, en los cuales el pensar fija y asegura lo pensado. A estos los llamamos “conceptos temáticos”. [...] En la formación de los conceptos temáticos, no obstante, los pensadores creadores hacen uso de otros conceptos y modelos de pensar, operan con esquemas conceptuales que no conllevan a una fijación objetual. Piensan a través de determinadas representaciones de pensamiento para poder llegar a los conceptos fundamentales temáticos y esenciales para ellos. Su comprensión conceptual se mueve en un campo conceptual, en un medio conceptual que ellos mismos no son capaces de tener a la vista. Derrochan, atravesándolas, vías de pensamiento para poder colocar ante sí lo pensado de su pensar. Lo así derrochado, atravesado en el pensar, pero nunca propiamente pensado, lo llamamos conceptos operativos. Son – dicho metafóricamente – las sombras de una filosofía» (1957, pp. 324-325).

y contingente de la homofonía en la necesidad historial de la etimología: “división” [*Schied*] y “vagina” [*Scheide*] provienen ambas del “dividir” [*scheiden*].

Con respecto al primer punto, en consonancia con Montgomery Ewegen, Artur R. Boelderl destaca asimismo que, por un lado, Heidegger abandona la exclusividad dada en *Ser y tiempo* a la temporalidad para progresivamente dar prioridad a una metafórica de la espacialidad con conceptos como lugar, casa, camino, etc. Por otro lado, dicha prioridad de la temporalidad es paralela a una orientación hacia la finitud del ser-en-el-mundo como ser-para-la-muerte, con detrimento de la finitud del ser-en-el-mundo como nacimiento del Dasein. Así, de manera análoga al giro hacia la espacialidad, hay una progresiva orientación a la natalidad. Más aún, es para dar cuenta de la *Kehre* heideggeriana, a partir de la cual ya no se pregunta por el sentido del ser a partir del Dasein, sino que el Dasein es pensado a partir del ser, que el lenguaje debe dejar de lado el privilegio de una metafórica de la temporalidad y de la mortalidad a favor de la espacialidad y de la natalidad. Y, no obstante, Boelderl provee dos ejemplos para señalar hasta qué punto Heidegger recula frente a dicho “giro”. En primer lugar, la etimología que consigna Heidegger en “Construir, habitar, pensar”, a saber, que “construir” [*bauen*] viene del alto germánico antiguo *buan*, el cual quiere decir “habitar” [*wohnen*], y que “habitar” quiere decir “permanecer”, “demorarse”, a partir de la cual concluye: «Ser hombre quiere decir: ser en tanto mortal en la tierra: habitar» (GA 7, p. 151) A pesar de que Heidegger ha dado aparente prioridad a la espacialidad, en última instancia esta es subsumida a la temporalidad y mortalidad del “ser-arrojado”. Si bien “construir” [*bauen*] proviene de *buan* y este quiere decir “habitar” [*wohnen*], asimismo quiere decir “cultivar” [*bebauen*] y “sembrar” [*pflanzen*], lo cual hubiera podido llevarnos por el contrario a su natalidad: “construir” [*bauen*] quiere decir “habitar”, es decir, ser en tanto naciente en la tierra (2009, pp. 29-31). En segundo lugar, afirma que no son las cosas las que gestan mundo, sino el Dasein, más precisamente el Dasein femenino. Más aún, si es a partir de una “cuaternidad” que el mundo es el dejar morar reuniendo, es “doblemente desde dos hombres” [*zweimal zwischen zwei Menschen*], a saber, desde la cuaternidad del deviniente padre y la deviniente madre, así como desde la mujer gestante y el niño en gestación (2009, p. 37).

A pesar de que, como señala Montgomery Ewegen, el lenguaje de Heidegger está preñado de ecos de erotismo y natalidad, el problema es que no hace una distinción entre la diferencia entre cosas y mundo y la diferencia intersubjetiva. El problema no es que Heidegger no reconozca que la diferencia en tanto el gestar de la intimidad concierne a la relación intersubjetiva y, más aún, inter-erótica. El problema es que entiende a la relación inter-erótica como una participación de ambos Dasein en el gestar de sus respectivas diferencias con respecto al ser, es decir, reduce el eros al ágape. Como ha mostrado Nick Land, ello se traduce en el intento de Heidegger en “El habla en el poema” por silenciar las connotaciones incestuosas de la poesía de Trakl en favor de la figura de la hermana como el asexual y andrógino “extraño”<sup>7</sup>. En este sentido, podemos preguntarnos, ¿por qué lo femenino debe estar ligado a los motivos del dar a luz, del amamantar y del tener una vagina? Parece haber una interpretación edípica de la natalidad, a partir de la cual lo femenino es reducido a la maternidad. Ciertamente todos esos motivos conciernen a lo femenino, pero tienen una función “metafórica” en tanto figuras de la diferencia ontológica. Por el contrario, aspiramos a poner el énfasis en su función “metonímica” en tanto diseminación trascendental que yace antes que el reunir de la diferencia, es decir, en tanto una natalidad sin alumbramiento, una apertura

<sup>7</sup> Cf. Nick Land (2012, pp. 81-122) y Slavoj Žižek (2006, p. 71).

que no esté necesariamente ligada a la penetración como en el caso de la vagina, sino, como muestra Catherine Malabou, al clítoris, es decir, a un expendio de sí<sup>8</sup>. Y dicho expendio no tiene lugar a través de la estructura solipsista de la diferencia ontológica que gesta mundo, sino a través de la exposición al otro.

### 3. La diseminación de la aliteración

Como señala el editor Thomas Regehly, la importancia del manuscrito “El nacimiento del habla” (GA 74, pp. 43-53) radica en ofrecer una mirada a la fenomenología del lenguaje de Heidegger de finales de los años 30, es decir, luego de los *Beiträge* y antes de las lecciones de los años 50 que compondrán *De camino al habla*. Más aún, sostenemos que Heidegger va más lejos que nunca tanto en su aproximación a la apertura del ser como natalidad, así como a su dispersión aliterativa como gestación del sentido mismo. A pesar de que encontramos la misma interpretación edípica de la natalidad bajo las figuras de la cuna, del seno, del amamantar y de la vagina como desgarrador salvífico, hay momentos en los cuales la diseminación de la aliteración se vuelve imposible de ser reunida bajo un gesto etimológico. Ello se debe a que el propio manuscrito constituye un gesto en tanto exposición frente al otro, en el cual la natalidad se revela como encuentro erótico. Como asimismo señala el editor, “El nacimiento del habla” forma parte de un manuscrito dado como regalo [*Geschenk*] para el cumpleaños [*Geburstag*] de su amante [*Geliebte*] la princesa Margot von Sachsen-Meiningen<sup>9</sup>. Si uno tiene en consideración este contexto vital, cada uno de los decires adquiere una renovada connotación erótica (e incluso cómica<sup>10</sup>). Lo cómico, en contraste con lo trá-

<sup>8</sup> Como señala Catherine Malabou, el clítoris es en tanto *kleitoris*, por un lado, prótesis, en el sentido de la “piedrita en el zapato”, del *scrupulus* que incomoda la marcha y que inquieta al espíritu, así como, por otro lado, órgano que no sirve a nada sino al placer. Así, afirma que el clítoris es “la experiencia de una distancia”. Dicha “distancia” [*écart*], no obstante, no consiste en el *Riss* heideggeriano, sino, como afirma Malabou: «La distancia no es solamente la diferencia – diferencia entre la mismidad y la otredad o la diferencia a sí mismo. La diferencia – incluida la diferencia sexual – no es sino una figura de la distancia. La distancia fractura la identidad paradójica de la diferencia y revela la multiplicidad que habita en ella» (p. 17). Dicha multiplicidad o “plasticidad” – por retomar un concepto previo de Malabou – es aquello que le permite ir más allá del dualismo entre pasividad vaginal y actividad clitoriana, y afirmar con Luce Irigaray: “Este tocar(se) dota a la mujer de una forma que in(de)finitamente se transforma sin replegarse en su apropiación” (p. 73). Más aún, la propia estructura de su libro no sería sino una serie de “pequeños clítoris de escritura”, es decir, dispersiones de sentido que no aspiran a erigir al clítoris en tanto “órgano del pensar” (p. 21).

<sup>9</sup> Como apunta Zimmermann, la princesa Margot von Sachsen-Meiningen fue alumna de Heidegger y le dio refugio en abril de 1945 (2005, p. 33). Cf. asimismo, para un análisis pormenorizado de dicho manuscrito, Kathrin Lagatie (2016).

<sup>10</sup> Pensamos sobretodo en los momentos en los que Heidegger escribe que «el mutuo acogerse acontece, empero, cuando este se prepara desde siempre acogido por el silencio de la gracia a guardar el guiño del silencio, para, así, guardián de la silenciosa calma, traer a su vez el callar, a fin de que la voz se halle en la invocación, la cual en lo impronunciado deviene el rumor» (GA 74, p. 48), como una especie de apología del secreto de su relación; o cuando llama “la sola nobleza” [*das allein Edle*] la disposición de aquellos que son capaces de evocar la unidad del advenir (p. 56), como un intento de participar de la aristocracia de su amante. Incluso el “ad-venir” [*Er-eignis*] como el “venir a uno mismo” [*er-eigenen*] en este contexto erótico resuena con la performatividad que Jean-Luc Nancy atribuye al “venirse” cuando en el éxtasis del orgasmo se exclama “¡me vengo!”. Y, no obstante, resulta sintomático que el “acontecer”, el cual traducimos por “advenir” para poder conservar el carácter “apropiador” como “venir a uno mismo” en la unicidad de lo uno único, entre en consonancia con el “venirse” del orgasmo en el marco del encuentro erótico. En realidad, el “acontecer” en tanto *a-contingescere* desmiente toda apropiación, al poner el énfasis en la ampliación de la contingencia como el contacto que no se deja

gico, no es algo que Heidegger tenga en gran estima, pero es aquello que caracteriza precisamente el por así decirlo regalo de vuelta [*Gegengeschenk*] del amante<sup>11</sup>. Como es bien sabido, ella es la autora bajo el seudónimo Profesor Feldweger de un pastiche titulado “El carnaval” [*Die Fastnacht*], en el que se burla del estilo de Heidegger, es decir, todo el texto es un juego de aliteraciones sin ningún intento de reunir las bajo un gesto etimológico (Zimmermann 2005, pp. 33-34).

Heidegger empieza por dejar al habla desplegarse a sí misma en tanto la apertura y la guarda de la distancia que provee al hombre de morada en su “rezagante regazo” [*weilende Weite*]. (GA74, p. 43). El rezagante regazo no solo resuena con el cosmológico dejar morar reuniendo del mundo en su “perdurante paraje” sino que el “eco de su oquedad” asimismo retumba con la intimidad del “resonante seno”, del “iterante útero”. Esta intimidad que es nombrada “gozoso celo” [*heiternde Hehl*] (p. 43) es la gestación del advenir como el venir a uno mismo [*Er-eignis*], a partir de la cual Heidegger desarrolla una estructura fenomenológica análoga a la *Ur-Kindlichkeit* en Husserl, es decir, una venida a sí mismo en la gestación del vientre materno como emergencia del Dasein. Así, Heidegger estaría proveyéndonos de un existencial más primordial que el ser-en-el-mundo, el cual está marcado por su “ser-parido” [*Geworfenheit*]<sup>12</sup> como pasado trascendental [*Gewesenheit*], pero al mismo tiempo subsumido al proyecto como ser-para-la-muerte [*Zum-Tode-sein*]. Y, no obstante, dicha intimidad es la inter-penetración entre mundo y cosas que es esencializada en el acoplamiento de la cópula [*das Gefüge des Fugs*] y no de la copulación. Hay, en las figuras aliterativas de la “cuna” [*Wiege*] como movimiento primordial [*Bewegung*] (p. 46), de «la salva salvía del desgarrar salvífico» [*die heile Huld des heilenden Risses*] (p. 45), así como del amamantar como «ser saciado en el sosiego» [*angestillt im Stille*] (p. 58), una aproximación edípica, casi “mamífera” hacia la natalidad, en la medida en que el encuentro intersubjetivo e inter-erótico está subsumido a una mutua participación en el gestar de la diferencia, es decir, una subsunción del eros al ágape cristiano. A pesar de que Heidegger dota de un carácter genético y natal al despliegue de la diferencia ontológica como “desgarro”

---

resumir en ninguna propiedad. Y, en efecto, ¿qué es un orgasmo sin desapropiación? Como ha señalado Natalie Depraz, la aproximación masculina al fenómeno erótico en la fenomenología clásica ya se trate de Sartre, Henry o Marion se enfoca en la estructura vertical del orgasmo, es decir, en una “pulsión” que consiste en una tensión seguida de un distensión, mientras que una aproximación femenina lo haría a partir de una estructura más horizontal y difusa – como afirma Luce Irigaray, «*la mujer tiene órganos sexuales casi por todos lados*» (1977, p. 27) – que va más allá de la eyaculación (2016, pp. 67-96). De ello forma parte el que el éxtasis sea descrito como acontecimiento apropiador, de venida a sí, con lo cual el encuentro erótico se vuelve efectivamente un solipsismo de a dos. Así, Heidegger diría “¡acontezclo!” [*Ich ereigne!*“].

<sup>11</sup> Con ello no desconocemos, como señala Irene Borges-Duarte con gran cuidado, la ocupación de Heidegger por lo que ella traduce como “buen humor” [*Heiterkeit*], el cual en *Der Feldweg* es nombrado “sabía jovialidad” [*wissende Heiterkeit*] y “saber jovial” [*heiteres Wissen*] en tanto lo *Kuinzige*, expresión regional suaba y abreviatura de *keinnutzig*, es decir, lo “inútil”, y que designaría una especie de ironía socrática. No obstante, cuando hablamos de lo “cómico”, no pensamos en Sócrates, sino en Aristófanes, particularmente según la interpretación hermenéutica de Felipe Martínez-Marzoa (2005). Como asimismo señala Borges-Duarte por medio de la tríada *Freude-Heiterkeit-Gelassenheit* en tanto “acogimiento” [*Empfang*], y como atesta su uso en “Die Geburt der Sprache”, dicho regocijo de la voz [*Heiterkeit des Wortes*], el cual alumbraba alegremente [*erfreuend lichtet*], en tanto solicita en el saludo [*Winken*] y conduce al gozoso celo [*heiternde Hehl*], el cual es incluso nombrado “fiesta” [*Fest*], no hace sino reproducir la estructura del encuentro como mutua participación del ágape cristiano antes referida (2021, 211-224).

<sup>12</sup> Como señala Günther Anders, el término que utiliza Heidegger para nombrar la facticidad del Dasein es el de *Geworfenheit*, el cual en el alemán corriente se utiliza para referirse a los animales, es decir, el “ser-parido” antes que el “ser-arrojado” (2001, pp. 292-293).

[*Riss*], inmediatamente aclara que se trata de un abrirse que reúne al mismo tiempo [*Fugriss*], de un dolor que cura en el candor de la gracia el gozo del desgarrar [*das Holde verheilt die Heitere in den Riss*], que no se deja perder en la irradiante herida abierta [*fugrissloses Lichte*] de su tajo, que inmediatamente se reifica en cicatriz a ser recordada. En consonancia con el silenciamiento de todo el imaginario cristiano de la poesía de Trakl, Heidegger parece transponer ontológicamente la gestación en una “inmaculada concepción”. Dicha subsunción es formulada por Heidegger por medio de la misma distinción que tendrá lugar en “El habla en el poema”, a saber, como la distinción entre la “oposición” [*Gegensatz*] de la diferencia sexual de la especie animal y la “duplicidad hospitalaria” [*grüssende Zwiefalt*] del Dasein (p. 49). Si el gesto en Heidegger es una tautología performativa es porque, a pesar de que reconoce la estructura intersubjetiva del gestar, sigue siendo subsidiaria con respecto a la relación entre el Dasein y el ser.

Así, “El nacimiento del habla” antecede el gesto que caracterizará las lecciones de *De camino al habla*, a saber, el que la transición de la pregunta por el sentido del ser a partir del Dasein a la esencia histórica del ser mismo se traduce en una fenomenología del lenguaje como auto-gestación. El advenir del habla como el traer a presencia una cercanía que al mismo tiempo guarda su lejanía resuena en fórmulas como “gozoso celo” o “rezagante regazo”, es decir, fórmulas que antes que ser entendidas, solo dejan ser oídas en su hipnótica resonancia, cuyo sentido solo resplandece en la afección de su aliteración:

El regazo es la cercanía fecunda de la alumbrada lejanía. El regazo es el reservado titubeo del alumbrante advenio. Regazo y regazo son único y uno en esencia lo mismo. Esto es el celo (GA 74, p. 43).

Si el gesto en Heidegger quiere expresar dicha realización [*Vollzug*] de la diferencia ontológica y de la relación del Dasein con respecto al ser como el tener lugar de dicho “son del silencio” [*Geläut der Stille*], hay asimismo el peligro de que Heidegger reduzca la “carne” de dicho decir a su enunciación, a su “acto”. Hay una espiritualización del carácter performativo del gesto como auto-realización del acto del pensar. Ya hemos señalado por medio de Derrida que la aproximación hermenéutica de Heidegger a la poesía de Trakl consiste en la reunión del decir poético en lo impronunciado del poema y que ello consiste en “saltar” de una palabra a otra para así poder evocar a través del gesto etimológico dicho origen que permanece no dicho y que, no obstante, habita y es portado por la palabra. No obstante, la condición de posibilidad del “salto” no puede ser explicada por el gesto etimológico, sino a través de lo que Derrida llama “transposición metonímica”, la cual revela su “contingencia”. Si en “El habla en el poema” Heidegger hace uso de la transposición metonímica que le permite saltar a través de la dispersión espacial y semántica del decir poético a fin de poder reunirlos en lo impronunciado del poema, en el caso de “El nacimiento del habla” se trata de una “transposición aliterativa” que va más allá de todo gesto etimológico aquello que le permite desplegar performativamente el nacimiento del habla misma. El gesto etimológico busca proveer el “como si” [*als ob*] de la facticidad del lenguaje, a través de una sedimentación de sentido que reclama ser traída a la vida. Si la condición de posibilidad de dicho gesto es la aliteración, entonces se revela el carácter contingente de dicha facticidad. No hay una necesidad histórica de la reunión del decir en la gestación de lo impronunciado, sino, más bien, la con-tingencia, es decir, el nacimiento como con-tacto, en el cual hay una dispersión de sentido en tanto inter-penetración con el otro, a través del cual mi pensar se ve a su vez alterado y es dicha “al(i)teración” el des-pliegue de su fenomenalización.

Si fórmulas tautológicas como “el habla habla” apuntan a dicho carácter performativo, en el cual el lenguaje se vuelve gesto y gestación de la esencia del decir mismo, en la medida en que se despliega a sí mismo como aquello que debe ser “escuchado” en la consonancia de su tautología semántica y de su aliteración material, su carácter tautológico entiende, en realidad, dicha gestación como una auto-afirmación.

Por el contrario, si bien “El nacimiento del habla” anticipa tanto la subsunción de la aliteración bajo la etimología como la interpretación edípica de la natalidad de *De camino al habla*, hay dos momentos en los cuales la diseminación de la aliteración rehúsa toda reificación etimológica posible: «la caridad del candor es la cura» [*Das Holde der Huld ist das Heile*] (p. 45) y «solo lo que pesa es capaz de dar el paso, a saber, el peso y el sopesar» [*nur was wiegt, vermag in Bewegung zu bringen, nämlich die Wage und das Wägen*] (p. 46). ¿Qué es aquello que posibilita el salto casi atonal, ab-surdo, de una vocal a la otra? Nada sino la transposición aliterativa de la consonante. Ello abre la posibilidad de otra fenomenología del sonido. La transposición aliterativa de Heidegger se parece más a la disonancia de los experimentos de masa sonora, como, por ejemplo, «el grupo de frecuencias sostenidas que se fusionan en un sólido bloque», como en el caso de los *Volumina* de György Ligeti o en los racimos tonales de las *Unit Structures* de Cecil Taylor (Roads 2001, p. 15). Si hay una primacía de la temporalidad y de la afectividad en los intervalos que componen el acorde melódico, el bloque sonoro se enfoca en la espacialidad y en la contingencia a fin de desplegar una textura. Para poder tocar estos inmensos bloques, el pianista debe renunciar a la arácnida elegancia de los dedos y poner toda la palma de la mano o incluso el antebrazo sobre el teclado. Si el eco es normalmente entendido precisamente como el “rezagante regazo” [*weilende Weite*] del sonido, compuesto de memoria y ausencia por medio de una temporalización del espacio, existe una técnica opuesta llamada “síntesis granular” que consiste en segmentar un sonido en micro-partículas para después reproducirlas de manera aleatoria por medio de una espacialización del tiempo, es decir, antes que en un “regazante reza-go” [*weitende Weile*], en la granularidad de la aleatoriedad de la letra que posibilita la co-implicancia entre espacio y tiempo. Esta granularidad sonora ocurre en la naturaleza cuando llueve o cuando el viento sopla a través de los árboles, es decir, fenómenos que resuenan con un “hacer” [*es gibt*] y no con el dejar morar reuniendo del advenir.

#### 4. Conclusión

El despliegue del “gesto” [*Gebärde*] como “gestación” [*Gebären*] consiste en el desarrollo de una fenomenología “genética” en Heidegger. A través de la historialidad etimológica del idioma alemán, trae a presencia algo impronunciado que, no obstante, es portado y que gesta su propio sentido innombrado como natalidad. Sin embargo, si hay un por-venir de una fenomenología del gesto, ella debe revelarse no como un gestar, sino como un gastar, es decir, como un expendio de sentido. Este “gasto”<sup>13</sup> tiene

<sup>13</sup> Ciertamente, dicho uso refiere a la noción de “gasto improductivo” [*dépense improductive*] en Bataille, a saber, a la “parte maldita” de la actividad humana que no se reduce a procesos de producción y conservación de la vida, sino a aquello que está marcado por un principio de la pérdida: el lujo, el duelo, la guerra, el culto, el juego y el sexo no orientado a la reproducción (1971a, p. 305). Y es en ese mismo sentido que define a este último en tanto “la aprobación de la vida hasta la muerte” (1987, p. 17) y la fascinación por “la transgresión de la prohibición” (1987, p. 42). Si la prohibición con respecto a la muerte y al incesto que determinó el tránsito del hombre al animal tuvo su origen en una represión con respecto a la disolución y el dispendio propios a la vida, el erotismo, como afirma Bataille, “suspende

lugar en el caso de “El nacimiento del habla” como una excripción fonética en su intento por decir lo impronunciado del habla misma. Para Heidegger, el carácter gestual y gestacional del lenguaje, en última instancia de la relación entre el Dasein y el ser, consiste en el decir de lo innombrado. Esta aproximación gestual al lenguaje despliega su naturaleza historial, intersubjetiva y material de manera performativa. No obstante, si el gesto en Heidegger sigue siendo una tautología performativa es debido a que, a pesar de reconocer el carácter intersubjetivo del gesto, permanece subsidiario con respecto a la relación entre el Dasein y el ser en tanto lo que hemos denominado una sub-sunción del eros bajo el ágape cristiano. Por el contrario, aquello que es descubierto en el gesto intersubjetivo, en el don, es que no puede haber una especie de diferenciación trascendental del ser en el Dasein, sino una diseminación trascendental del ser como con-tingencia. El “gasto” aspira a expresar este expendio de sí, esta pérdida y aborto de uno mismo que habita todo gesto como voluntad de auto-gestación<sup>14</sup>. Es la ambigüedad del “vuelco” [*Kehre*] en tanto “revuelco” [*Verkehr*], en la medida en que el gesto como gestación siempre implica una exposición y una respuesta, no al ser, sino al otro.

---

la prohibición sin anularla” (1987, p. 39). Si la filosofía es una experiencia erótica, es debido a que el filósofo está fascinado por la transgresión de la prohibición arquitectónica de su propio pensar. Así, el eros se revela como un fenómeno límite, puesto que, por una parte, es definido al interior del sistema filosófico como una prohibición arquitectónica, y, por otra parte, se fenomenaliza como “nada sino fenómeno”, es decir, como su transgresión en la práctica fenomenológica misma. Como sabemos, en el seminario de 1928, Heidegger considera la posibilidad de que la “dispersión óptica” [*ontische Zerstreung*] de la “diferencia sexual” [*Geschlecht*] se origine en una “diseminación trascendental” [*transzendente Streuung*] que no sería definida únicamente de manera negativa como la asexualidad del Dasein, es decir, que no consistiría en una transposición, en la cual la diseminación sería entendida como mera “diferencia ontológica” fundada en el ser-arrojado. En el marco de su aproximación a la poesía de Trakl, se halla una tensión interna al concepto de *Geschlecht*, tanto con el sentido de “estirpe” como con aquel de “diferencia sexual”. Si a la “esencia humana” [*Menschengeschlecht*] le es propia una estirpe, es decir, una “marca” [*Schlag*] en el sentido de facticidad, a ella se añade una segunda inscripción en tanto diferencia sexual, la cual es entendida como “conflicto” [*Zwietracht*]. Heidegger busca transponer dicha dualidad conflictiva en la ternura de una duplicidad [*Zweifalt*] originaria. La transposición, según la cual Heidegger intenta subsumir la diferencia sexual en una diferencia ontológica, se muestra a través de lo que podríamos denominar un mito de lo andrógino, así como por la prohibición de la figura del incesto en la poesía de Trakl. Por otro lado, el *Geschlecht* en tanto *Schlag*, es decir, la inscripción de la marca, resuena con la etimología del “estilo” en tanto *stylus*. Si Heidegger define el estilo como “ritmo”, es decir, como la relación recíproca entre la “localización” [*Erörterung*] de lo innombrado del poema y la “aclaración” [*Erläuterung*] del decir poético, es debido a que entiende el “lugar” [*Ort*], a partir del cual habla el poeta como la reunión de toda dispersión. Dicho carácter rítmico del estilo heideggeriano como la reunión del decir poético en lo innombrado del poema se opera a través de un gesto “etimológico”. No obstante, en contraste con dicha concepción del estilo, el eros entendido en tanto “diseminación trascendental” se fenomenaliza en el carácter operatorio de la práctica fenomenológica heideggeriana como la “erupción” [*Ausschlag*] de la letra.

<sup>14</sup> Como señala John McKeane con respecto a “El aborto de la literatura” de Lacoue-Labarthe, hay un sentido del “aborto” como la incompletud y la fragmentación de toda obra, pero asimismo como el rechazo de una aproximación a la literatura que solo se enfoca en el “nacimiento”, es decir, en la auto-producción o en la auto-generación, en el nombre de una “mímesis originaria”, un sentido de estar siempre ya expuesto a lo que permanece fuera de uno mismo y que siempre responde al otro, a aquello que ya ha tenido lugar (2015, pp. 25-27).

## Referencias

- ANDERS, Günther (2001). *Über Heidegger*. München: C.H. Beck.
- BATAILLE, Georges (1971a). “La notion de dépense”, en *Oeuvres complètes I*. Paris: Gallimard, pp. 302-320.
- BATAILLE, Georges (1971b). “Le Bleu du ciel”, en *Oeuvres complètes III*. Paris: Gallimard, pp. 377-488.
- BATAILLE, Georges (1987). “L’Érotisme”, en *Oeuvres complètes X*. Paris: Gallimard, pp. 7-270.
- BAUR, Patrick (2013). *Phänomenologie der Gebärden. Leiblichkeit und Sprache bei Heidegger*. Freiburg: Alber.
- BENOIST, Jocelyn (1994). “Chair et corps dans les séminaires de Zollikon: La différence et le reste”, en *Autour de Husserl. L’ego et la raison*. Paris: J. Vrin, pp. 107-122.
- BILES, Jeremy (2007). *Ecce Monstrum. Georges Bataille And The Sacrifice of Form*. New York: Fordham University Press.
- BOELDERL, Artur R. (2008). “„Das Meiste nämlich/Vermag die Geburt“. Über die Räumlichkeit des Daseins oder: Phänomenologie als Natologie”, en *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 34*, pp. 253–278.
- BOELDERL, Artur R. (2009). “Geburtsräume des Daseins. Über Heideggers Sprachgebär(d) en”, en Thomas BEDORF y Gerhard UNTERTHURNER (eds.), *Zugänge. Ausgänge. Übergänge. Konstitutionsformen des sozialen Raums*. Würzburg: Königshausen und Neumann, pp. 27-39.
- BOELDERL, Artur R. (2013). „Die Stille Martin Heideggers“, en Patrick BAUR, Bernd BÖSEL y Dieter MERSCH (eds.). *Die Stille Martin Heideggers*. Friburgo: Alber, pp. 265-279.
- BORGES-DUARTE, Irene (2021). “Cuidado e bom humor em Heidegger. A via da Heiterkeit“, en *Studia Heideggeriana*, Vol. X, pp. 211-224.
- BOURDIEU, Pierre (1988). *L’ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- COLOMBAT, Rémy (2013). “Heidegger, lecteur de Trakl“, en *Études Germaniques*, No. 271, pp. 395–420.
- DEPRAZ, Natalie y Frédéric MAURIAC (2016). “Phénoménologie de l’erôs féminin”, en Elen Dania Diotte BESNOU et al. (eds.), *Femme, Erôs et philosophie*. Louvain-La-Neuve: EME Éditions, pp. 67-96.
- DERRIDA, Jacques (1979). “Signature, évènement, contexte”, en *Marges de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, pp. 367-393.
- DERRIDA, Jacques (1987). “La main de Heidegger (Geschlecht II) (1984-1985)”, en *Psyché. Invention de l’autre*. Paris: Galilée; 1987.
- DERRIDA, Jacques (2018). *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*, Paris: Éditions du Seuil.
- FINK, Eugen (1957). „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie“, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 11, pp. 321-337.
- GUIDI, Lucilla (2017). “Heidegger und Austin: die performative Dimension der Phänomenologie”, en G. Thonhauser (ed.), *Perspektiven mit Heidegger*, Freiburg: Alber, 2017, pp. 99-116.
- HEIDEGGER, Martin, GA 7, *Vorträge und Aufsätze*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 8, *Was heißt Denken?*, Ed. Paula-Ludovika Coriando. Frankfurt: Klostermann, 2002; *¿Qué significa pensar?* Trad. Raúl Gabás. Madrid: Trotta, 2005.

- HEIDEGGER, Martin, GA 12, *Unterwegs zur Sprache*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1985; *De camino al habla*. Trad. Yves Zimmermann. Barcelona: Odós, 1987.
- HEIDEGGER, Martin, GA 54, *Parmenides*. Ed. Manfred S. Frings. Frankfurt: Klostermann, 1982.
- HEIDEGGER, Martin, GA 74, *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*. Ed. Thomas Regehly. Frankfurt: Klostermann, 2010.
- HEIDEGGER, Martin (1987). *Zollikoner Seminare*. Frankfurt: Klostermann.
- IRIGARAY, Luce (1977). *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris: Minuit.
- LAGATIE, Kathrin (2016). „Heideggers Gebärmutter“. Presentación como parte de la conferencia Allgemeine Erziehungswissenschaft und Theorie der Bildung en la Universidad de Wuppertal, pp. 1–14.
- LAND, Nick (2012). “Narcissism and Dispersion in Heidegger’s 1953 Trakl Interpretation”, en *Fanged Noumena. Collected Writings 1987-2007*, Urbanomic, pp. 81-122.
- MALABOU, Catherine (2020). *Le plaisir effacé. Clitoris et pensée*. Paris: Éditions Payot et Rivages.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (2005). *El saber de la comedia*. Madrid: Machado Libros.
- McKEANE, John (2015). *Philippe Lacoue-Labarthe: (Un)timely Meditations*. London: Legenda.
- MONTGOMERY EWEGEN, S. (2016). “Gestures of the Feminine in Heidegger’s “Die Sprache””, en *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 30, No. 4 , pp. 486–498.
- ROADS, Curtis (2001). *Microsound*. Cambridge: The MIT Press.
- VOEGELIN, Eric (1985). “The German University and the Order of German Society: A Reconsideration of the Nazi Era”, en *The Intercollegiate Review* 20, pp. 7–27.
- ZIMMERMANN, Hans Dieter (2005). *Martin und Fritz Heidegger: Philosophie und Fastnacht*. München: C. H. Beck.
- ZIZEK, Slavoj (2006). *The Parallax View*. Cambridge: The MIT Press.

## La temporalidad del ser en general. Entre el abismo del “tiempo-espacio” y el “portal de un nuevo instante”

### The Temporality of Being in General. Between the Abyss of “Time-Space” and the “Portal of a New Instant”

MARIO MARTÍN GÓMEZ PEDRIDO  
(Universidad de Buenos Aires)

**Resumen:** El desarrollo del concepto de temporalidad originaria luego de *Sein und Zeit* presenta diversas formulaciones. En este artículo nos focalizamos en tres de ellas explicando su articulación. El tiempo originario del tiempo-espacio que se abisma en el sitio del instante. El gran instante de la eternalización y el instante del paso del último Dios. Cada uno de estos niveles especifica el modo en que puede pensarse el darse del ser en su retorno y repetición no identitario. Concluiremos destacando la función del abismo en esta nueva forma que toma la temporalidad centrada en una reformulación de la noción clásica de eternidad por medio del instante del paso del último Dios.

**Palabras clave:** temporalidad, abismo, eternidad, instante, ser

**Abstract:** The development of the concept of original temporality after *Sein und Zeit* presents various formulations. In this article we focus on three of them explaining their articulation. The original time of time-space that sinks into the site of the instant. The great instant of eternalization and the instant of the passage of the last God. Each of these levels specifies the way in which the giving of being can be thought of in its non-identitarian return and repetition. We will conclude by highlighting the function of the abyss in this new form that temporality takes centered on a reformulation of the classical notion of eternity through the instant of passage of the last God.

**Key-words:** temporality, abyss, eternalization, instant, Being

#### Introducción: El «reino» del *Ereignis* y el otro comienzo

La relación instante-eternidad conforma una posible «temporariedad del ser en general» que se concretiza en los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* cuando Heidegger explicita el objetivo del texto:

Los “Aportes” preguntan por una vía que recién se abre a través del *tránsito* al otro comienzo [Übergang zum anderen Anfang], en el que ahora ingresa el pensar occidental. Esta vía lleva el tránsito a lo abierto de la historia y lo fundamenta como una tal vez muy larga estancia, en cuyo cumplimiento el otro comienzo del pensar permanece siempre sólo vislumbrado, pero sin embargo decidido (Heidegger, GA 65, p. 4)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> El término destacado en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger. En todos los otros

El ser caído en el olvido se halla en la indigencia y solo interrogando por su verdad podemos iniciar el tránsito hacia el otro comienzo: «La pregunta por el ser es la pregunta por la verdad del ser [*Seyn*]. Realizada y concebida históricamente se convierte en la *pregunta fundamental* [*Grundfrage*] frente a la pregunta vigente de la filosofía por el ente (la pregunta conductora)» (GA 65, p. 6). La necesidad de plantear esta pregunta fundamental (GA 65, p. 10) y de iniciar con ella un tránsito hacia el otro comienzo (cfr. Richardson, 1967, pp. xvii, xxiii) se debe a un estado de indigencia de la filosofía. La pregunta fundamental por la «verdad del ser» (cfr. GA 65, pp. 10-11) caracteriza «[...] la época de la inacabable necesidad desde la oculta indigencia de la *falta de indigencia* [*aus der verborgenen Not der Notlosigkeit*]» (GA 65, p. 11) y se revela así la necesidad de repetir la pregunta por el sentido del ser en cuanto «apertura para el ocultarse», de allí el carácter fundamental de este preguntar (cfr. Parvis, 2007, pp. 186 y ss.). Desde nuestra perspectiva la posibilidad de plantear esta pregunta fundamental por la verdad del ser depende de una revisión de la temporalidad originaria y sus alcances: «Entretanto la filosofía en tránsito hacia el otro comienzo, tiene que haber producido algo esencial: el proyecto, es decir, la inauguración fundante del espacio de juego temporal de la verdad del ser» (Heidegger, GA 65, p. 5). Se trata de una revisión de la temporalidad originaria en tanto la noción de tiempo incluirá el espacio en un mismo nivel de igualdad, el «tiempo-espacio» conllevará una reflexión en torno a la noción de eternidad: «Es un bosquejo del tiempo-juego-espacio [*Es ist ein Vorriß des Zeit-Spiel-Raumes*], que la historia del tránsito tan sólo crea como un reino, para decidir desde su ley sobre los carentes de futuro, es decir, los siempre “eternos [*“Ewigen”*]”, y los futuros es decir los únicos» (GA 65, p. 6). El «reino» que se crea a partir del espacio de juego temporal permitirá diferenciar entre lo eterno carente de futuro y la temporalidad de los futuros, los únicos, que corresponderá a la «eternalización» y el «gran instante».

Sostendremos y desarrollaremos en el presente trabajo que en este «reino» analizado por medio del *Ereignis* en los *Beiträge zur Philosophie* la temporalidad adquiere tres formulaciones co-originarias que son complementarias entre sí, a saber, 1) la temporalidad originaria entendida como «temporalidad abismal del tiempo-espacio» que se expresa en el «sitio del instante»; 2) la temporalidad del ser en general como eternalización referida al «portal del nuevo instante» y 3) el «gran instante» del paso del último Dios. Estas tres versiones del tiempo posibilitarán el tránsito del primer inicio, marcado por el primado de *Sein und Zeit* (1927), hacia el otro comienzo donde se explicitan las tesis de los *Beiträge* (1936-1937) que configuran una posible temporalidad del ser en general.

## 1. La temporalidad originaria

### 1.1. El «tiempo abismal del tiempo-espacio»

En el apartado 91 de los *Beiträge* titulado «Del primer comienzo al otro comienzo» Heidegger caracteriza ambos comienzos y delimita la importancia de la verdad del ser (cfr. GA 65, p. 179). Se plantea en el otro comienzo una relación del hombre al ser (cfr.

---

casos en que citamos al autor, salvo aclaración en contrario en una nota específica a pie de página, hemos seguido el mismo criterio de respetar las bastardillas y las comillas introducidas por él. En todos los casos hemos utilizado los textos en su lengua original y siempre hemos confrontado nuestra traducción con las traducciones castellanas canónicas, en especial la de Dina Piccotti, para justificar nuestro criterio de traducción; si en algún caso fue necesario hemos aclarado nuestra diferencia terminológica.

Haar, 1990, pp. 109-157) que es complementada con un llamado desde el ser hacia el hombre (cfr. Haar, 1990, pp. 159-199) con respecto a lo cual Michel Haar señala: «El hombre no decide por sí mismo la esencia relacional que lo define, sino que su relación con el ser responde o corresponde siempre a la relación de antecendencia del ser para con él. El hombre es [...] pasivo» (Haar, 1990, p. 109). Por eso Haar se pregunta si: «¿[...] es esta la transposición ontológica del esquema místico de la *desposesión*? No soy yo quien habla, es Dios quien habla en mí. No es el hombre quien piensa, es el ser quien lo hace pensar. Heidegger seguramente respondería que la relación con el ser es más «vieja» o más originaria que cualquier mística y filosofía» (Haar, 1990, p. 165), es decir, «si hay receptividad hacia lo posible, el hombre no es pasivo. Para que algo sea *pensable*, primero debe ser y darse, presentarse a nosotros. Pero entonces debemos volvernos tanto hacia él como hacia nosotros» (Haar, 1990, p. 165). En ese sentido «...nuestro deseo de pensar el ser responde a este movimiento que lo lleva hacia nosotros, hacia el espacio de presencia y claridad que somos» (Haar, 1990, p. 166). En lo que sigue presentaremos el aspecto ontológico-temporal del comparecer del ser para el hombre en tanto para Heidegger, «este movimiento no es otro que el deseo original de aparecer y ser pensado» (Haar, 1990, p. 166).

## 1.2. Tiempo-espacio y «abismalidad inagotable»

Heidegger afirma con respecto al mencionado vínculo hombre-ser, ser-hombre lo siguiente: «El ser [*Sein*] necesita del hombre para esenciar, y el hombre pertenece al ser para consumir su más extrema determinación como *Dasein*» (GA 65, p. 251). La relación entre ser y hombre, acontece entonces en el marco de un elemento primero que es el *Ereignis*. El *Ereignis* se despliega como una oscilación recíproca o «contrabalanceo [*Gegenschwingung*]» entre ser y hombre, hombre y ser aconteciendo así en una relación de viraje y contra-viraje: «El viraje esencia entre el llamado-a [*Zuruf*] (al perteneciente) y la pertenencia (de lo que es llamado). Viraje es contra-viraje» (GA 65, p. 407). A los efectos de considerar las distintas implicancias de la relación hombre-ser, ser-hombre (cfr. Benz, 2016, p. 19) examinaremos la articulación fenomenológica que Heidegger desarrollará entre abismo, tiempo-espacio, sitio instantáneo, el gran instante como portal y la eternidad como eternalización. Heidegger comienza a presentar así estas relaciones: «Si nos es dada una vez más una historia, la creación exposición al ente desde la pertenencia al ser, entonces es inevitable la determinación: *preparar* el tiempo-espacio de la última decisión –si y como experimentamos y fundamos esta pertenencia–» (GA 65 p. 13). Es decir, se trata de preparar por medio del tiempo-espacio la última decisión por el otro comienzo. De este modo el tratamiento del tiempo-espacio y su alcance resulta fundamental para comprender este viraje: «Todos los comienzos son en sí lo acabado inaventajable. Se sustraen a la historiografía, no porque sean supratemporalmente-eternos sino mayores que la eternidad [*überzeitlich-ewig, sondern größer als die Ewigkeit*]: los golpes del tiempo [*die Stöße der Zeit*] que conceden al ser la apertura de su ocultarse. La propia fundación de este tiempo-espacio se llama *ser-ahí* [*Da-sein*]» (GA 65, p. 17). El tiempo-espacio es una temporalidad diferente a la eternidad vinculada, por Heidegger en este pasaje, a la supratemporalidad e intemporalidad. El tiempo-espacio es una temporalidad originaria porque constituye «los golpes del tiempo que conceden al ser la apertura de su ocultarse». La posibilidad de orientarse hacia el otro comienzo preguntando por la verdad del ser en la indigencia de su olvido (cfr. GA 65, pp. 17-18) se liga entonces a la temporalidad entendida como tiempo-espacio en un instante no puntual:

La pregunta pensante por la verdad del ser [*Wahrheit des Seyns*] es el instante que soporta el tránsito. Este instante no es nunca realmente comprobable, menos aún para calcular. Sienta recién el tiempo del acontecimiento [*Zeit des Ereignisses*] [...] De este modo una larga futuridad se mantiene abierta en el instante [*So bleibt diesem Augenblick eine lange Zukünftigkeit aufbehalten*], supuesto que una vez más el abandono del ser del ente deba ser quebrado (GA 65, p. 20).

De esta forma la futuridad tiene una importancia central para la estructura de la temporalidad cuando se trata de quebrar «el abandono del ser del ente», ella tiene su apertura en el instante y ambos conforman un «tiempo del acontecimiento» en el tránsito hacia el otro comienzo que implica un presentir el tiempo originario, Heidegger señala: «El presentimiento [*Die Ahnung*] –mentando conforme a la disposición fundamental- [...] recorre y mide toda la temporalidad: el tiempo-juego-espacio del ahí» (GA 65, p. 22). La temporalidad así presentada en la cual el instante y la futuridad se relacionan como «tiempo-juego-espacio del ahí», que se diferencia de lo meramente eterno, da cuenta de una ontología negativa que se halla a su base, lo «noedor del ser». Dice Heidegger al respecto de esta ontología negativa del fundamento: «El fundamento funda como *a-bismo* [*Ab-grund*]; la indigencia como lo abierto del ocultarse (no el “vacío”, sino abismalidad inagotable)» (GA 65, p. 29). De este modo se constituye «El abismo como el *tiempo-espacio*» (GA 65, p. 29) y hace patente su negatividad abismal: «El ser como acontecimiento –vacilante negación como (rehuso). Madurez: *fruto* y *donación*. Lo noedor en el ser [*Das Nichthafte im Seyn*] y el impulso contrario; *conflictivo* (ser y no ser)». (GA 65, p. 29). El ser como acontecimiento es noedor porque esencia como “claro para el ocultarse” (GA 65, p. 29), esa negatividad se expresa cuando el fundamento funda como abismo abriendo el tiempo-espacio en su «abismalidad inagotable». Con este criterio Heidegger piensa desde los *Beiträge zur Philosophie* la historia de la metafísica como esenciarse del ser «en su vacilante negación como (rehuso)»:

El camino hacia la esencia de la historia, concebido a partir del esenciarse del ser [*aus der Wesung des Seyns*] mismo, esta “fundamentalontológicamente” preparado a través de la fundación de la historicidad sobre la temporalidad. Ello significa, en el sentido de la “pregunta por el ser” conductora únicamente en “Ser y Tiempo”: el tiempo, en tanto *tiempo-espacio* [*Die Zeit als die Zeit-Raum*], retoma en sí la esencia de la historia; pero en tanto el tiempo-espacio es el abismo del fundamento [*der Zeit-Raum der Abgrund des Grundes*], es decir, de la verdad del ser, se encuentra en su interpretación de la historicidad la remisión a la esencia del ser mismo, cuya interrogación es allí el único esfuerzo y no una teoría de la historia, ni una filosofía de la historia (GA 65, p. 33).

El comienzo para Heidegger es histórico de allí que podamos plantear un viraje hacia un otro comienzo que interroge por la verdad del ser. Esa historicidad del comienzo se sustenta en la temporalidad originaria, el tiempo-espacio, que es el «abismo del fundamento» que interroga por el esenciar del ser en el otro comienzo. En ese sentido: «El comienzo tampoco es lo “eterno”, porque precisamente no es puesto fuera y apartado de la historia» (GA 65, p. 55). El tiempo-espacio se relaciona así con el acontecimiento en tanto se fundamenta en el esenciarse de la verdad del ser (cfr. GA 65, p. 74) y el «[...] ser realiza la inauguración del tiempo-juego-espacio de su esenciar: la fundación del ser ahí» (GA 65, p. 87). El tiempo-juego-espacio se inaugura abismalmente por el esenciar de la verdad del ser y «[...] se produce dado que la necesidad del *cometido* más extremo es experimentada desde la más íntima indigencia del abandono del ser» (GA 65, p. 96). Es la indigencia del abandono del ser la que motiva la pregunta por el esenciar de su verdad en una decisión tiempo-espacial, se trata de lo «*tempo-espacializante*

de la decisión que irrumpe del ser mismo» (GA 65, p. 103). De esta forma queda delimitado el ámbito para la articulación entre el tiempo-espacio y la pregunta por el ser, el *Ereignis*: «Este lugar, que por sí mismo recién funda nuevamente espacio y tiempo, es el ser-ahí, sobre cuyo fundamento por primera vez el ser mismo [*das Seyn selbst*] llega al saber como el *rehuso* [*Verweigerung*] y con ello como el acontecimiento [*Er-eignis*]» (GA 65, p. 140). El tiempo-espacio en tanto acontecimiento en el cual sabemos del rehuso del ser y de la indigencia de su olvido testimonia el tránsito del primer comienzo hacia el otro comienzo en el cual «la verdad es reconocida y fundada como verdad del ser y el ser mismo [...] como el *acontecimiento que vira sobre sí* al que le pertenece la caída anterior del quiebre y con ello del a-bismo» (GA 65, p. 185). De esta forma en el «otro comienzo» el tiempo originario es entendido como tiempo-espacio y la «verdad del ser» como abismo porque el ser se sustrae en tanto fundamento del ente, oscila entre su manifestarse y su ocultarse, es decir, se demora y se retrae. El abismo así entendido es un modo del fundamento que se relaciona con la ocultación e ilumina desde su estado de oculto (cfr. GA 65, p. 182). El esenciar de la verdad del ser en la abismalidad del tiempo-espacio da la característica temporal del otro comienzo, a saber, el ser esencia de modo aclarante-ocultante, por ello se ha de pensar la esencia del tiempo de modo originario:

Que desde el primer comienzo *nos* resplandezca primero el tiempo como verdad del ser para la meditación repetidora, *no dice* que la plena verdad originaria del ser sólo podría ser fundada sobre el tiempo. Por cierto, tiene que en primer lugar pensar la esencia del tiempo tan originariamente (en su “extática”), que devenga concebible como posible verdad del ser como tal. Pero ya este examinar el tiempo lo trae en referencialidad al ahí del ser-ahí con la espacialidad del ser ahí y por tanto en esencial referencia al espacio [...] Pero tiempo y espacio, medidos por la representación habitual de los mismos, son aquí más originaria y plenamente el tiempo-espacio de ningún modo acoplamiento, sino lo más originario en su correspondencia (GA 65, p. 189).

El abismo del tiempo-espacio es «más originario» que toda «representación habitual» de ambos por separado. Que el tiempo «resplandezca primero» no implica que el espacio no sea equi-originario con él; el carácter extático del tiempo remite de este modo a la espacialidad del *Dasein* y en su esencia específica se copertenecen mutuamente (cfr. Polt, 2006, pp. 140 y ss.). Esta relación equi-originaria no es simétrica, pues el tiempo crea espacio, es emplazante: «El tiempo en tanto extasiante-inaugurante es con ello en sí a la vez *emplazante*, crea “espacio”. Éste no es de igual esencia que él, pero perteneciente a él, como él a éste» (GA 65, 192). Por su parte, el espacio genera espaciamento a partir de su vinculación con el tiempo, el «[...] *espacio* tiene que estar concebido aquí originariamente como espaciamento (cómo éste se deja indicar, pero no concebir con plena originariedad, en la espacialidad del ser-ahí)» (GA 65, 192). Tenemos así una contraposición entre, por un lado, el desarrollo de la noción de tiempo en el primer comienzo (cfr. GA 65, p. 207) y, por el otro, el modo en que se lo concibe de modo originario en el otro comienzo (cfr. GA 65, p. 223). La originariedad del tiempo no es concebida como tal durante el primer comienzo de la filosofía entendido como historia de la metafísica, sino en el otro comienzo donde es pensada desde el tiempo-espacio en el esenciar de la verdad del ser. El tránsito hacia el otro comienzo es una confrontación con la historia del primero (cfr. GA 65, p. 196) en el cual yace aún oculta la verdad del ser y, por ello, la esencia de la entidad se percibe como «presencia estable» (cfr. GA 65, p. 195). En el extenderse del tránsito del «fin del primer comienzo [...] hasta el otro comienzo» (GA 65, p. 227) se delinea el lugar para el acontecer de la esencia del ser, dice Heidegger al respecto:

La historia del ser [*Die Seynsgeschichte*] conoce en largos espacios de tiempo, que para ella son sólo instantes, insólitos acontecimientos [*seltene Ereignisse*]. Los acontecimientos como tales: la asignación de la verdad al ser, el hundimiento de la verdad, la consolidación de su inesencia (de la corrección), el abandono del ser del ente, el ingreso del ser a su verdad, el atizamiento del fuego hogareño (de la verdad del ser) como del sitio solitario de paso del último Dios, el relampagueo de la singularidad única del ser [*Einzigkeit des Seyns*]. Mientras la destrucción del mundo vigente como autodestrucción vocífera hacia el vacío sus triunfos, se concentra la esencia del ser en su apelación suma: como acaecimiento apropiador *adjudicar* [*zuzueignen*] al ámbito de decisión de la divinidad de los Dioses el fundamento y el tiempo-juego-espacio [*Zeit-Spiel-Raum*], es decir, el ser-ahí, en lo único de su historia (GA 65, pp. 227-228).

Entendemos el «*adjudicar*» de la esencia del ser en el «tiempo-juego-espacio» como el juego del abismo posibilitante del tiempo-espacio que, como examinaremos más adelante, es donde se avizora el «ámbito de decisión de la divinidad de los Dioses», esto es, el paso del último Dios como momento cúlmine de la historia del ser (cfr. Coriando, 1998, pp. 143; 150-180; 196 y ss.). Por eso, a nuestro juicio, Heidegger afirma en la cita: «el ingreso del ser a su verdad, el atizamiento del fuego hogareño (de la verdad del ser)» remite al «sitio solitario de paso del último Dios» que constituye «el relampagueo de la singularidad única del ser» que se mostrará en la originariedad del sitio del instante específico del abismo del tiempo-espacio dado que en la historia del ser que «conoce en largos espacios de tiempo, que para ella son sólo instantes» se produce el traspaso del primer al otro comienzo (cfr. GA 65, p. 233). Al reconocer esta diferencia el instante deviene «el tiempo como verdad del ser» (GA 65, p. 234) y revela su importancia para el «relampagueo de la singularidad única del ser» en el otro comienzo.

El carácter totalmente otro de la pregunta fundamental se comenzó a gestar, para Heidegger, desde *Sein und Zeit* (cfr. Schnell, 2017, pp. 159-178). En ese marco ya la presentación del «Ser para la muerte» contenía la posibilidad de comprender «el tiempo como verdad del ser» propio del otro comienzo (cfr. GA 65, p. 283; Ciocan, 2014, pp. 87-166; 226 y ss.). Lo que se pensó y elaboró en *Sein und Zeit* se vincula a la temporalidad de un modo específico: «Que la muerte sea proyectada en el contexto esencial de la originaria *futuridad* [*Zukünftigkeit*] del ser ahí en su esencia fundamental-ontológica significa, por cierto, en primer lugar, en el marco de la tarea de “Ser y Tiempo”: ella se encuentra en conexión con el “tiempo”, que está planteado como ámbito de proyección del ser mismo» (GA 65, 284). De esta forma *Sein und Zeit* de algún modo ya anticipa el otro comienzo, pues: «[...] realiza la extrema medición de la *temporalidad* y con ello el instalarse del *espacio* de la verdad del ser, el *anuncio del tiempo-espacio*. Entonces *no* para negar el “ser [*“Seyn”*]”, sino para fundar [*zu stiften*] la razón de su afirmabilidad plenamente esencial» (GA 65, p. 284). El abismo del tiempo-espacio es «abismo para el quiebre del ser» (GA 65, p. 31) y como «instantánea referencia al acontecimiento en que el ser es llamado por su clamor» (GA 65, p. 31) el acontecimiento «deviene posible sitio instantáneo para la decisión» (GA 65, p. 32).

### 1.3. Tiempo-espacio y sitio instantáneo

Hemos señalado que la abismalidad del tiempo-espacio implica dos «transplazamientos [*Verrückungen*]» (cfr. GA 65, pp. 373, 381) el transplazamiento temporal como «desplazamiento [*Entrückung*]» y el transplazamiento espacial como «emplazamiento

[*Berückung*]]: «El “tiempo” como temporalidad, mentada la originaria unidad del desplazamiento que es aclarante ocultante, da el fundamento más próximo para la fundación del ser-ahí» (GA 65, p. 234). La expresión el «“tiempo” como temporalidad» y su mentar, desde nuestro punto de vista, explicita cómo el abismo del tiempo-espacio se articula con el sitio del instante a partir del salto y el quiebre del ser. En cuanto al salto del ser dice Heidegger: «El salto es el dar-el salto de la disposición a la pertenencia al acontecimiento. Acometida y falta de advenimiento y huida de los Dioses, el acontecimiento, no es forzable según el pensar, bien por el contrario es para poner a disposición pensadamente lo abierto, que como tiempo-espacio (sitio instantáneo) hace accesible y estable en el ser-ahí el quiebre del ser [*die Zerklüftung des Seyns*]]» (GA 65, p. 235).

El quiebre del ser «constituye el a lo largo del a-bismo de la nada [*dem Ab-grund des Nichts*]]» (GA 65, p. 236) de este modo se dan «las posibilidades del abrigo de la verdad...lo más ampliamente» (GA 65, p. 237), es decir, una salida del abrigo del ser dando lugar al esenciar de su verdad abandonando la indigencia de su falta de indigencia. El quiebre de su abrigo-ocultamiento «[...] deja surgir primeramente al ahí como el sitio instantáneo del donde y cuando» (GA 65, p. 236). El abismo «funda el tiempo-espacio en su estructura de desplazamiento y emplazamiento» (GA 65, p. 237) en la cual el tiempo acontece como «instante [*Augenblick*]]» y el espacio como «sitio [*Stätte*]]<sup>2</sup>. En este salto encontramos el conflicto del ser por llegar a la patencia, pues el «esenciar inicial de la verdad es contencioso [*streithaft*]]» (GA 54, p. 38). Heidegger se refiere a esta «contienda originaria [*Urstreit*]]» (GA 5, p. 48) señalando que el tiempo-espacio es «el *sitio instantáneo* de la contienda (ser y no ser)» (GA 65, p. 29).

De este modo «[...] la fundación del tiempo-espacio se anticipa en las necesidades de los abrigos esenciales de la verdad y del saber conductor acerca de ella» (GA 65, p. 237), Heidegger se refiere a esta situación nuevamente como una relación del ser con los Dioses. En la sección anterior hicimos referencia a una «decisión de la divinidad de los Dioses» complementariamente Heidegger menciona que «El ser (*das Seyn*) es el estremecimiento del diosar (del sonido previo de la decisión de los Dioses sobre su Dios)» (GA 65, p. 239) y ese «estremecimiento amplía el tiempo-juego-espacio [*den Zeit-Spiel-Raum*] en el que él mismo llega a lo abierto como rehuso» (GA 65, p. 239). El ser en su rehuso llega a un claro ampliándose su juego tiempo-espacial porque «[...] tiene la tendencia a lo propio como es-tremecimiento del diosar, que necesita el tiempo-juego-espacio para su decisión» (GA 65, p. 240). En el «estremecimiento del diosar» el ser alcanza «su magnitud» en el otro comienzo, de este modo Heidegger anticipa nuevamente la relación que el tiempo-espacio tiene con los Dioses y el diosar, tema que tratará en el paso del último Dios:

El ser alcanza sólo su magnitud, cuando es reconocido como lo que el Dios de los Dioses y todo diosar *requieren* [...] es el acontecimiento apropiador del acacimientamiento apropiador del ser-ahí donde es fundado el calmo sitio, en tanto del esenciarse de la verdad, el tiempo-juego-espacio del paso, el indefenso en-medio que desencadena la tempestad del acacimientamiento-apropiador [*den Sturm der Ereignung*]]. (GA 65, p. 243).

En este marco se destaca que el «esenciarse de la verdad» para el «paso» del ser «que desencadena la tempestad del acacimientamiento-apropiador» requiere que en el

<sup>2</sup> Para una caracterización diferente del instante en los *Beiträge* enfatizando las traslaciones de sentido de la noción de instante en *Sein und Zeit* y en los *Beiträge* y señalando la íntima relación con el espacio y el predominio de éste último en el tratamiento del instante en *Beiträge*, (cfr. Garrido Maturano, 2018, pp. 180-185).

«tiempo-juego-espacio» se dé el «calmo sitio» del instante para «el acontecimiento apropiador del acaecimiento apropiador» del esenciar del ser. De este modo: «El “tiempo” debiera hacerse experimentable como el espacio-de juego “extático” de la verdad del ser» (GA 65, p. 242). Por lo tanto, relacionando el diosar, el tiempo-espacio del sitio del instante en el cual «el ser se reúne en su esencia» Heidegger señala: «El ser [*das Seyn*] es el estremecimiento de este diosar, el estremecimiento como la ampliación del tiempo-juego-espacio, en el que el mismo como rehusos acaece apropiadoramente su claro (el ahí) [*in dem sie selbst als die Verweigerung ihre Lichtung (das Da) sich eignet*]» (GA 65, p. 244).

El estremecimiento del diosar en tanto amplía el tiempo-espacio implica que una «decisión *debe* crear *ese* tiempo, los sitios para los instantes esenciales» (GA 65, p. 98). En ese sentido «[...] la abismalidad del tiempo-espacio es la red de la que se suspende a sí mismo el último Dios...» (GA 65, p. 263) y tiene las notas distintivas «de un tiempo más originario [*einer ursprünglicheren Zeit*]» (GA 65, p. 271) y el «último Dios» puesto en estos términos también reviste un carácter temporal: «El Dios no es “siendo” ni “no siendo” tampoco es equiparable con el *ser*, sino que el ser esencia temporo-espacialmente como ese “entre” [*zwischen*] que nunca puede estar fundando en el Dios, pero tampoco en el hombre como presente ante la mano y viviente, sino en el *ser-ahí* [*Da-sein*]» (GA 65, p. 263). De esta forma, Heidegger menciona, que se ha de saltar por encima del movimiento de trascendencia del *Dasein* en dirección al ser y su verdad: «[...] no se trata de sobrepasar al ente (trascendencia), sino de saltar por encima de la diferencia y con ello de la *trascendencia* y preguntar inicialmente desde el ser y la verdad» (GA 65, pp. 250-251). De esta forma, obtenemos un «saber del tiempo-espacialidad de la verdad [...] de su respectivo abrigo» (GA 65, p. 287) de «la madurez del “tiempo”, el poder del fruto y la grandeza del obsequio [...] en la *verdad* como *claro* para el *ocultarse*» (GA 65, p. 264).

Lo previamente señalado indica que el «fundar originario del fundamento es el esenciarse de la verdad del ser» (GA 65, p. 307) y ese «[...] fundamento fundante [*gründende Grund*] es [...] *a-hondamiento* [*Er-Gründung*]» (GA 65, p. 307). De este modo, alcanzamos la «esencia del fundamento originariamente a partir de la esencia de la verdad» (GA 65, p. 307). La contraposición terminológica entre «fundación» y «a-hondamiento» revela la ambigüedad esencial del fundar, en tanto fundamento funda y en tanto abismo deja «*esenciar* el fundamento como fundante» (GA 65, p. 307). De este modo «[...] la esencia del fundamento se des-ensambla tempo-espacialmente» y «[...] en ello tiempo y espacio están concebidos originariamente desde la verdad» desde la cual «[...] llegan a su concepto esencial» (GA 65, p. 308) abriendo «*el reino de la contienda*» (GA 65, p. 311) para el quiebre y viraje del ser como «*entre* [...] el hombre (como fundador de historia) y los Dioses (en su historia)» (GA 65, p. 311). De esta forma, este «entre» se asocia a la fundación del abismo del tiempo-espacio en el cual acontece la historicidad de hombres y Dioses: «El entre que no resulta apenas de la referencia de los Dioses a los hombres, sino ese entre, que funda primero el tiempo-espacio para la referencia, en tanto él mismo surge en el esenciarse del ser como acontecimiento y como centro que se abre, hace decidible a los Dioses y los hombres unos para otros» (GA 65, p. 312). Por lo tanto, el abismo del tiempo-espacio es «[...] el sitio instantáneo para la fundación de la verdad del ser» (GA 65, p. 323). Dice Heidegger:

El *tiempo-espacio* se despliega en su esencia como *sitio instantáneo* del acontecimiento. Sin embargo, el “instante” nunca es sólo el resto insignificante del “tiempo” apenas arrebatable [*Der Zeit-Raum ist in seinem Wesen als Augenblicksstätte des Ereignisses zu entfalten. Niemals jedoch ist der “Augenblick” nur der winzige Rest der kaum erraffbaren “Zeit”*]. (GA 65, p. 323).

## 2. La temporalidad del ser en general: «el portal de un nuevo instante»

La unidad originaria del tiempo-espacio «... tiene que desplegarse tanto con respecto al tiempo-espacio (abismo), como con el conflicto y el abrigo» (GA 65, p. 344). Ha de señalarse que el «tiempo-espacio como sitio instantáneo desde el viraje del acontecimiento» (GA 65, p. 350) permite una reformulación de la noción de eternidad, pues «surgiendo de y perteneciendo a la esencia de la verdad» (GA 65, p. 371) conlleva una nueva presentación del vínculo «*tiempo-eternidad-instante*» (GA 65, p. 371), dice Heidegger:

Lo eterno no es lo continuo, sino aquello que se puede sustraer en el instante, para regresar algún día. Lo que puede regresar, no como lo *igual*, sino como lo de nuevo transformador, uno-único, el ser, de modo que en esta manifestabilidad en primer lugar ¡no es reconocido como lo mismo! [(*Das Ewige ist nicht das Fortwährende, sondern jenes, was im Augenblick sich entziehen kann, um einstmals wiederzukehren. Was wiederkehren kann, nicht als das Gleiche, sondern als das aufs neue Verwandlnde, Eine-Einzige, das Seyn, so daß es in dieser Offenbarkeit zunächst nicht als das Selbe erkannt wird!*)]  
¿Qué es entonces *eterna-lización*? [(*Was ist dann Ver-ewigung*)] (GA 65, p. 371).

«Lo eterno», la eternidad, puesto en relación con el tiempo-espacio abismal de la verdad del ser en su esenciar, no ha de comprenderse como lo que es meramente igual, sino como lo «transformador». «Lo eterno» es transformador porque en lugar de meramente durar como una serie indiferenciada de horas es «lo único y único» que puede «regresar algún día»; lo eterno de este modo adquiere una cierta discontinuidad al sustraerse en el instante dando lugar a la posibilidad de la singularidad del ser, es decir, a su retornar. Por ello en lugar de eternidad Heidegger interroga por otro modo más originario de entenderla, a saber, la eterna-lización. La eterna-lización será el modo en que lo eterno se sustrae en el instante oponiéndose a una mera continuidad lineal del tiempo, para que el ser pueda ingresar en la «manifestabilidad» «como lo nuevo», es decir, en su diferencia con la interpretación metafísica que lo reduce a «lo mismo». Esta relación entre instante y eternidad que menciona la cita se vincula de un modo específico, a nuestro juicio, con el «sitio del instante» del abismo del tiempo-espacio (cfr. Gómez Pedrido, 2010, pp. 223-248). Esta interpretación se sostiene mostrando la articulación entre eterna-lización y tiempo-espacio por medio del instante:

El *sitio instantáneo*, singularidad y acceso del más claro arrojamiento al ámbito del hacer señas desde el suave emplazamiento de lo que se rehúsa-titubea, cercanía y lejanía en la decisión, el dónde y el cuando de la historia del ser aclarándose-ocultándose desde el acaecimiento de la disposición fundamental de la *retención* [*Seinsgeschichte sich lichtend-verbergen aus der Ereignung der Grundstimmung der Verhaltenheit*]. Ésta y la experiencia fundamental del ahí y de este modo del tiempo-espacio (GA 65, p. 375).

De esta forma, el tiempo-espacio «perteneciente a la esencia de la verdad del ser» en el marco del «fundamento aclarador del ocultamiento» (cfr. GA 65, p. 377) plantea la pregunta por la singularidad del ser porque ambos «son en esencia tan inagotables como el ser mismo» (GA 65, p. 378) y su «unidad es la del origen» (cfr. GA 65, pp. 377-378) abismal. Por ende, la «esencia destacada» del «*tiempo-espacio como el abismo*» (GA 65, p. 379) profundiza en el carácter abismal de todo fundar:

El a-bismo es a-bismo [*Der Ab-grund ist Ab-grund*]. En el denegarse lleva el fundamento de una manera destacada a lo abierto, a saber, a lo recién abierto de *ese* vacío, que por consiguiente es uno determinado. En tanto el fundamento también y justamente funda aún en el abismo y sin embargo no funda propiamente, se encuentra en la vacilación (GA 65, pp. 379-380).

El abismo es «la vacilante denegación del fundamento» y constituye «el primer esencial, *aclarante ocultamiento*» (GA 65, p. 380). En ese sentido el «fundamento originario [*Ur-grund*] se abre como lo que se oculta sólo en el abismo» (GA 65, p. 308). Para este modo de fundar ocultante hay tres aspectos a destacar: 1) «Cuanto más radicalmente el fundamento (la esencia de la verdad) es ahondado (*ergründet wird*), tanto más esencialmente esencia el ser» (GA 65, p. 380), con lo cual para que el ser esencia 2) «[...] el ahondamiento del fundamento tiene que osar el salto al a-bismo...» (GA 65, p. 380), de este modo es 3) «[...] como funda el a-bismo» (GA 65, p. 381). Por eso «El a-bismo como primer esenciarse del fundamento funda (hace esenciarse el fundamento como fundamento) en la manera de la temporalización y espaciamento [*in der Weise der Zeitigung und Räumen*]» (GA 65, p. 383). De este modo, el sitio del instante tiempo-espacial al remitir al esenciar fundante del abismo posibilita, desde nuestro punto de vista, la asunción de un modo de temporalidad más originaria que el del tiempo-espacio, a saber, el instante de la eterna-lización.

Por un lado, tenemos la eternidad y el esenciarse del ser: «Por largos tiempos esta esencia parece entumecida [...] Y así surge la apariencia de que la esencia de la verdad sobre el fundamento de esta dejada estabilidad, sea hasta “eterna”, sobre todo cuando se representa la “eternidad” como mera continuación» (GA 65, p. 342). La esencia del ser «parece entumecida» generando la apariencia de una estabilidad «eterna» y una «eternidad» como mera continuación, en este sentido las comillas de Heidegger a los términos eterna y eternidad significan, a nuestro juicio, que hay una concepción más originaria de la eternidad donde la esencia del ser no se presente como «entumecida» y mera estabilidad al pensársela de un modo eterno. Por otro lado, el instante: «¿Estamos en el fin de un tal largo tiempo de endurecimiento de la esencia de la verdad y entonces ante el portal de un nuevo instante de su historia oculta?» (GA 65, p. 342). Desde nuestro punto de vista el «portal de un nuevo instante» nos coloca ante una noción de eternidad diferente que permite pensar la esencia de la verdad del ser como no «entumecida»; el sitio instantáneo concretiza en términos de temporalidad originaria del tiempo-espacio ese «portal de un nuevo instante» de la eterna-lización<sup>3</sup>. Especificando el alcance de este instante de la eternalización ha de señalarse que para Heidegger:

[...] dejar al ser en la condición de oculto y experimentar el ser son radicalmente diferentes. La experiencia del ser, el sustentar su verdad, retrotrae al ente a su límite y le quita el aparente carácter único de su primacía. Pero de este modo no es menos, sino que por el contrario es más, esto es, esencia más en la esenciación del ser (GA 65, p. 255).

La verdad del ser implica diferenciar entre el «ocultamiento del ser» que se experimenta en su condición de no-oculto y el «dejar el ser en la condición de oculto». De aquí la importancia del venir a la presencia del ser: «... el clarear no es un mero dar

<sup>3</sup> Roberto Walton ha enfatizado esta necesidad de articular en *Beiträge* la temporalidad originaria y la temporalidad: “En virtud del contrabalanceo de ser y *Dasein*, la temporalidad [*Temporalität*] inherente a la verdad del ser coloca la temporalidad [*Zeitlichkeit*] extática analizada en *Ser y Tiempo* bajo su despliegue. La temporalidad es recogida y asumida por la temporalidad”. (Walton, 2012, p. 93. Los términos destacados en bastardillas son del autor).

luz, ni exponer a la luz [*Belichten*]. Porque venir a la presencia significa durar [*währen*] en la desocultación desde la ocultación, y por eso el clarear desocultante-ocultante concierne al venir a la presencia de lo presente [*das Anwesen des Anwesenden*]» (GA 7, p. 284 (pp. 269-270)). Esta «sustracción ocultante» del «venir a la presencia» como «durar en la desocultación desde la ocultación» refiere, a nuestro juicio, al “portal para un nuevo instante” que se abre en la eternalización y que es asumido en el sitio del instante; de este modo el durar del «venir a la presencia» da «la disposición fundamental de la más originaria pertenencia» (GA 7, p. 382).

En el tránsito desde la indigencia de la verdad del ser hacia la apertura de su esenciar se plantea la unidad entre el portal de un nuevo instante para la eterna-lización y la temporalidad originaria del tiempo-espacio abismal del sitio instantáneo (cfr. GA 65, p. 383). Heidegger afirma: «El tiempo-espacio como la unidad de la temporalización y espaciamento originarios es él mismo originariamente el sitio instantáneo, éste la abismal esencia tiempo-espacialidad de la apertura del ocultamiento» (GA 65, p. 384). El sitio instantáneo contiene la «abismal esencia tiempo-espacio» que hace patente «la apertura del ocultamiento» y, a nuestro juicio, asume la eterna-lización del «portal de un nuevo instante» en el que puede retornar advenideramente el ser: «Si esa temporalización y ese espaciar es la esencia originaria del tiempo y del espacio, entonces su procedencia es abismal, fundante de abismo, hecha visible desde la esencia del ser.- Tiempo y espacio (originariamente) no “son”, sino esencian» (GA 65, p. 385). Desde nuestra perspectiva «la procedencia» de «la esencia originaria del tiempo y del espacio» es abismal y se «hace visible desde la esencia del ser» en el sitio del instante porque la retracción de lo eterno en «el portal de un nuevo instante» es «[...] el a-bismar del fundamento: el esenciarse de la verdad» y en «este surgir» «el tiempo-espacio es sólo el despliegue esencial del esenciarse de la verdad» (GA 65, p. 386).

«El tiempo otorga, nunca emplazando [*berückend*]» (GA 65, p. 386) porque emplazar corresponde al abarcar del espacio, es decir, a cierto hacer o constituir sitio (cfr. Walton, 2012, p. 95). «El espacio pone en el tiempo, nunca desplazando [*entrückend*]» (GA 65, p. 386) porque ello corresponde a los éxtasis temporales. Emplazar sería el concepto propiamente espacializante, en tanto abarca con amplitud y en cierto modo hace sitio, fijando un lugar o ámbito; mientras que desplazar es el concepto temporalizante, en tanto mienta la reunión de los éxtasis temporales. Emplazar se refiere al sostener y abarcar propio del espacio y desplazar al salir y reunir propio de cada éxtasis temporal: «El sostén abarcador del emplazar tiene la no cerrada amplitud de las encubiertas posibilidades de la seña. La reunión del éxtasis tiene la lejanía inmedida, extraña a la medida, de lo dado conjuntamente y entregado en asignación» (GA 65, p. 387). De este modo, el tiempo emplazante y el espacio desplazante se articulan originariamente en el «a-bismar del fundamento»: «Lo abierto del a-bismo no es sin fundamento. Abismo no es el no a todo fundamento como carencia de fundamento, sino el sí al fundamento en su oculta amplitud y lejanía» (GA 65, p. 387). El a-bismo no es meramente «“negativo” [...] contiene un “no”. Pero es el no originario que pertenece al ser mismo» (GA 65, p. 388). De este modo, el abismo en su «no originario» revela: «[...] el despliegue de espacio y tiempo desde el tiempo-espacio, concebido propia y originariamente como el abismo del fundamento, al interior del pensar del otro comienzo» (GA 65, p. 386). El abismo como unidad originaria del tiempo-espacio es el fundamento hacia el otro comienzo en tanto en el sitio del instante oscila la esencia de la verdad del ser: «El a-bismo es así el sitio instantáneo en sí temporalizante-espaciante-contrasoscilante» (GA 65, p. 387). Ese contra-oscilar del abismo del tiempo-espacio en el «sitio del instante» explicita la temporalidad de la «eterna-lización», es decir, el portal de un nuevo

instante permitiendo el fugaz retorno advenidero del ser. A nuestro juicio, esta dinámica se expresa en «el paso del último Dios [*Vorbeigang des letzten Gottes*]» y su «gran instante».

### 3. El paso del último Dios: el «gran instante» «como tiempo del ser»

La temporalidad abismal del tiempo-espacio al asumir en el sitio instantáneo el portal del nuevo instante de la eterna-lización explicita una posible temporalidad del ser en general (cfr. Von Herrmann, 2019: pp. 70 y ss.). En este marco analizaremos el paso del último Dios para especificar esta articulación entre ambas temporalidades. Dice Heidegger: «El aparecer del Dios por medio del cielo consiste en un desvelar que deja aquello que se oculta, pero lo deja ver no en razón de que busca lo oculto a partir de su condición de no-oculto, sino solo en razón de que protege lo oculto en su mostrarse. Así aparece el Dios desconocido por medio de la patencia del cielo [*So erscheint der unbekannte Gott als der Unbekannte durch die Offenbarkeit des Himmels*]» (GA 7, p. 201 (p. 191)). Este aparecer del «Dios desconocido» conlleva un análisis sobre el «claro» y el «ocultamiento» en la relación entre hombres y Dioses:

El claro [*die Lichtung*] no solo alumbrá [*beleuchtet*] lo presente sino que lo reúne y abriga [*birgt*] en el venir a la presencia. ¿De qué índole sin embargo es el venir a la presencia de los Dioses y los hombres? Ellos no solo están alumbrados (*beleuchtet*) en el claro sino que están a-clarados [*er-leuchtet*] desde él para él. Así, pues son capaces a su manera de llevar a cabo el clarear (de llevarlo a la plenitud de su esencia) y de ese modo proteger el claro. Dioses y hombres no solo son esclarecidos por una luz, sea esta también sobrenatural, de modo que nunca pueden esconderse en la oscuridad. Ellos son esclarecidos [*er-lichtet*] en su esencia: apropiados [*vereignet*] en el acontecimiento apropiador [*Ereignis*] del claro a fin de que nunca estén ocultos, sino des-ocultos, y esto pensado en otro sentido. Como los desalejados [*Entfernten*] pertenecen a la lejanía, los desocultos en el sentido en que ahora se ha de pensar están confiados al claro que los abriga, los mantiene y los retiene. (GA 7, p. 285 (pp. 270-271)).

A los hombres y Dioses «confiados al claro que los abriga, los mantiene y los retiene» se dedica el análisis del paso del último Dios. A nuestro juicio, el paso del último Dios, en tanto revela la oscilación de la esencia de la verdad del ser como huida y advenimiento, concretiza la relación entre el sitio del instante del abismo del tiempo-espacio y el portal de un nuevo instante de la eterna-lización, así interpretamos el siguiente pasaje de Heidegger:

Entramos en el tiempo-espacio de la decisión acerca de la huida y advenimiento de los Dioses [*Wir rücken in den Zeit-Raum der Entscheidung über die Flucht und Ankunft der Götter*] [...] Esto no es ni huida, ni advenimiento, tampoco tanto huida como advenimiento, sino algo originario, la plenitud de otorgamiento del ser [*die Fülle der Gewährung des Seyns*] en el rehuso. Aquí se funda el origen del estilo advenidero [*der Ursprung des künftigen Stils*], es decir, de la retención en la verdad del ser. (GA 65, p. 405).

Tenemos la inclusión de lo futuro en esta explicación y con ello la expectativa de un desocultamiento advenidero. Los Dioses huyendo y adviniendo oscilan como la esencia del ser que se muestra y sustrae (cfr. Polt, 2006, pp. 203 y ss.). Este movimiento temporal-espacial, desde nuestra perspectiva, presupone la retracción de lo eterno en el

instante, la eterna-lización, haciendo posible que el abrigo se convierta en retorno advenidero dando «la plenitud de otorgamiento del ser». El instante de la eterna-lización es un portal porque en él acontece el «relampagueo del ser [*als dem Erblitzen des Seyns*]» (GA 65, p. 409) como viraje hacia el acontecimiento<sup>4</sup>, es una «acometida» (GA 65, p. 407) del ser desde su ocultamiento que es preparada desde el «paso del último Dios» (GA 65, p. 407) es «la gran calma del más oculto conocerse [*ist die große Stille des veborgersten Sichkennens*]» (GA 65, pp. 407-408). Se explica de esta forma la copertenencia del ser y el paso del último Dios como un contraviraje frente al ocultamiento: «El acontecimiento “es” de este modo dominio como contra-viraje sobre el volver las espaldas y huidas de los Dioses sidos. El Dios extremo requiere al ser [*Der äußerste Gott bedarf des Seyns*]» (GA 65, p. 408). De este modo, el Dios hace señas que remiten a su huida y a su todavía falta de advenimiento, por eso en «el viraje juegan las señas del último Dios como acometida y ausencia de advenimiento y huida de los Dioses y de su sitio de dominio» (GA 65, p. 408). La «ausencia de advenimiento» y «huida» del último Dios anuncia por medio de sus señas la indigencia del ser y el posible juego temporal-espacial de su desocultamiento, Heidegger afirma al respecto que en: «[...] la esencia del hacer señas se encuentra el misterio de la unidad del más íntimo acercamiento en el extremo alejamiento, la medición del más amplio tiempo-juego-espacio del ser. Esto extremo del esenciarse del ser exige lo más íntimo de la indigencia del abandono del ser» (GA 65, p. 408); en este sentido para Heidegger,

El último Dios no es el fin sino el otro comienzo de inconmensurables posibilidades de nuestra historia. A causa de ello la historia vigente no puede fenecer, sino que debe ser llevada a su fin. Tenemos que crear la transfiguración de sus posiciones fundamentales esenciales hacia el tránsito y la disposición. (GA 65, p. 411).

El hacer señas del último Dios (cfr. Coriando, 1998, pp. 62 y ss.), su advenimiento, lleva al viraje del acontecimiento porque anuncia el «comienzo de inconmensurables posibilidades de nuestra historia» en el otro comienzo, la más importante de esas posibilidades es que pueda esenciar temporo-espacialmente la verdad del ser, por eso: «La preparación del aparecer del último Dios es el riesgo extremo de la verdad del ser» (GA 65, p. 411). El aparecer del último Dios en un juego de cercanía (cfr. GA 65, p. 411) y lejanía (cfr. GA 65, p. 412) queda articulado con el esenciarse de la verdad del ser en el tiempo-espacio, al respecto afirma Heidegger: «Nosotros estamos en esta lucha por el último Dios, es decir, por la fundación de la verdad del ser en tanto espacio temporal de la serenidad de su paso (no por el Dios mismo somos capaces de luchar), necesariamente en el ámbito de poder del ser como acaecimiento y con ello en la extrema amplitud del más agudo torbellino del viraje [*in der äußersten Weite des Wirbels der Kehre*]» (GA 65, pp. 412-413). El «más agudo torbellino del viraje» para el paso del último Dios acaece en un instante temporal: «El último Dios es el comienzo de la más larga historia en su más corta vía. Se requiere larga preparación para el gran instante de su paso» (GA 65, p. 414). Desde nuestro punto de vista este «gran instante» se relaciona con el «sitio instantáneo» y el «portal del nuevo instante» de la eterna-lización del mencionado parágrafo 238 donde lo «[...] eterno [...] que se puede sustraer en el instante, para regresar algún día... como lo de nuevo transformador, uno-único, el ser». En definitiva, el «gran instante» del paso del último Dios hay que pensarlo como “el portal de un nuevo instante” para la eterna-lización, esto es, un hacer señas

<sup>4</sup> Dice Heidegger sobre el viraje: “El acontecimiento tiene su más íntimo acaecer y su más amplio alcance en el viraje”. (GA 65, p. 407).

sobre el advenidero desvelarse del ser. Este instante de la eterna-lización como «gran instante» del paso de Dios es la temporalidad del ser en general que será asumida en el sitio instantáneo como «el tiempo abismal del tiempo-espacio [*die abgründige Zeit des Zeit-Raums*]» (GA 65, p. 460). De esta forma, el «ser ya no rige como la entidad del ente» (GA 65, p. 468), sino como lo que «nunca es decidible definitivamente» (GA 65, p. 460). En el sitio del instante el ser se temporaliza desde “el tiempo abismal del tiempo-espacio” y su esencia «[...] nunca es decidible definitivamente [...] el saber no definitivo retiene el *abismo*. [...] Este retener del abismo [*Dieses Festhalten des Abgrundes*] pertenece a la esencia del ser-ahí como la fundación de la verdad del ser» (GA 65, 460) y es, al mismo tiempo, el saltar a su esenciarse (cfr. GA 65, p. 460). De este modo el «retener del abismo» es «el golpe del ser mismo [*Stoß des Seyns selbst*]» (GA 65, p. 464) que Heidegger reconoce en dos formas del tiempo originario; una es el «tiempo abismal del tiempo-espacio» que abre el sitio del instante y la otra un «tiempo que [...] temporaliza» al ser en ese tiempo abismal como un «tiempo-juego-espacio», al respecto afirma Heidegger:

Por primera vez, esta decisión en torno al ser mismo sitúa el tiempo-espacio, como aquel que se extiende a partir del ser a una con el tiempo, que lo temporaliza en la unidad originaria de este tiempo-juego-espacio. [*Diese Entscheidung legt erstmals den Zeit-Raum um das Seyn selbst, als welcher aus diesem sich erstreckt in ein mit der Zeit, die ihn in der ursprünglichen Einheit dieses Zeit-Spiel-Raumes zeitigt*]. (GA 65, p. 464).

Cabe preguntarse a raíz de la última cita, ¿cómo comprender a ese «tiempo» que temporaliza el extenderse del ser en la «unidad originaria» del «tiempo-juego-espacio»? (cfr. Von Herrmann, 2019, pp. 72 y ss.) Entendemos que ese tiempo, mencionado en la cita, que temporaliza en una «unidad originaria» del tiempo-espacio el extenderse del ser es «el portal de un nuevo instante» que abre la posibilidad para un salto del ser hacia el sitio instantáneo del tiempo-espacio. Desde esta perspectiva el ser es el acontecimiento que «se hace indicar en la variedad de acontecimientos» (GA 65, p. 470) y «[...] esencia sólo la esencia de sí mismo» (GA 65, p. 473). De esta forma alcanzamos con el paso del último Dios una mejor articulación entre la temporalidad originaria del abismo-tiempo-espacio en el sitio del instante y la temporalidad del ser en general como portal de un nuevo instante. Al asumirse dicho portal de la eterna-lización en el abismo del tiempo-espacio que se temporaliza en el sitio del instante: «se abre el fundamento abismal de la ausencia-de-fundamento de los Dioses [*der abgründige Grund der Grund-losigkeit der Götter*] y de la fundacionalidad del hombre y es asignado al ser aquello que la metafísica nunca podía saber [...]» (GA 65, pp. 471-472). Dice Heidegger:

El ser esencia como el acaecimiento apropiador de los Dioses y del hombre para su réplica. En el claro del ocultamiento del entre, que procede del acaecimiento replicante y con él, surge la contienda de mundo y tierra. Y tan sólo en el tiempo-juego-espacio de esta contienda (*im Zeit-Spiel-Raum dieses Streites*) llega a custodia y pérdida del acaecimiento entra en lo abierto de ese claro aquello que es llamado ente. (GA 65, p. 477).

En esta contienda entre los Dioses y el hombre a través del «tiempo-juego-espacio» (cfr. Barbariá, 2016, pp. 44 y ss.) se da la oscilación del «[...] *contencioso acaecimiento apropiador por la réplica de los Dioses y del hombre*» (GA 65, p. 484). De esta forma en el sitio del instante se «[...] reúne originariamente su acaecido (el ser-ahí del hombre) y su rehusado (el Dios) en el abismo de un entre, en cuyo claro mundo y tierra

se disputan la pertenencia de su esencia al tiempo-juego-espacio» (GA 65, p. 485). De este modo, en la «temporalidad abismal del tiempo-espacio» en el sitio del instante se revela un des-abrigo y retorno del ser porque se asume su temporalidad en general, es decir el «portal de un nuevo instante» para su eterna-lización, repetición única y singular. El concepto de instante se vuelve así un mediador entre las nociones de sitio del instante y portal de un nuevo instante y, debido a ello, se convierte en el «tiempo del ser»:

¿Por qué esta decisión tiene que ser osada? Porque con ello la necesidad del ser es elevada a suma cuestionabilidad y la libertad del hombre, de que pueda poner en lo más profundo la realización de su esencia, empujada hacia abajo a lo a-bismal [*in die Ab-gründigkeit*], porque así el ser es llevado a la verdad de la simple intimidad del acaecimiento apropiador [*Er-eignung*]. ¿Y que “es” entonces? *Entonces* primero esta pregunta es imposible, luego es, por un instante, el acontecimiento a-contece. Este instante es *el tiempo del ser* [*Dieser Augenblick ist die Zeit des Seins*] (GA 65, 508).

#### 4. Consideraciones finales: el instante eterno como temporalidad del ser en general

En el presente estudio hemos mostrado la articulación de tres niveles diferentes, pero co-originarios del tiempo comprendido como horizonte del ser, que se pueden reconstruir luego del proyecto fenomenológico de *Sein und Zeit*. En primer lugar, la temporalidad originaria del tiempo-espacio que surge de un fundamento abismal y se realiza en el «sitio del instante», se trata de un paraje para que el ser sustraído retorne, es una condición de instanciación para el repetirse del ser. En segundo lugar, hemos considerado, que en dicho sitio instantáneo se asume y realiza el «portal de un nuevo instante» de la eterna-lización ese posible retornar del ser se concretiza en su singularidad no-metafísica como lo uno-único y no como lo meramente igual. En tercer lugar, el «paso del último Dios» y la futuridad de su hacer señas articula el «portal de un nuevo instante» de la eterna-lización con el sitio instantáneo del abismo-tiempo-espacio por medio del «gran instante» que anuncia este posible paso, tenemos entonces el darse del ser como un relampaguear. Con lo cual el instante deviene así, en sentido estricto, el tiempo del ser. Concluimos: 1) Heidegger presenta una noción de eternidad concebida como eterna-lización, no una mera cancelación del tiempo, sino su instante, 2) permitiendo un retornar del ser sustraído en su singularidad. 3) El concepto de abismo articula estos diferentes niveles de temporalización. 4) Desde nuestro punto de vista, la eternidad así concebida puede interpretarse como una temporalidad originaria en la cual: el instante del ser que se repite saliendo de su abrigo, lo sido de los Dioses huidos y la futuridad del gran instante del último Dios se entrelazan para hacer visible un paso fugaz del ser en su valor diferencial y único.

## Referencias

- BENZ, Ernst (2016). *Mística y Romanticismo. Las fuentes místicas del Romanticismo alemán*. Madrid: Siruela.
- CIOCAN, Cristian (2014). *Heidegger et le problème de la mort, existentialité, authenticité, temporalité*. Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer.
- CORIANDO, Paola-Ludovica (1998). *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-grundigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers „Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)“*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- BARBARIC, Damir (2016). *Zum anderen Anfang. Studien zum Spätdenken Heideggers*. Freiburg und München: Karl Alber.
- GARRIDO MATORANO, Ángel Enrique (2018). “La “desinstantaneización” del instante. Análisis de la noción de “instante-sitio” en los *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger”, en *Éndoxa. Series Filosóficas*, número 41, Madrid: UNED, pp. 171-193.
- GÓMEZ PEDRIDO, Mario Martín (2010). “La temporalidad originaria del Ser (Sein) en los *Beiträge zur Philosophie*: entre el Instante y la Eternidad”, en CATOGGIO, L. & PARENTE, D. (Comp.). *Decir el abismo. Lecturas de Heidegger y su obra de la década del '30*. Mar del Plata: Eudem, Vol. 370, pp. 223-248.
- HAAR, Michel (1990). *Heidegger et l'essence de l'homme*. Grenoble: Jérôme Millon.
- HEIDEGGER, Martin, *GA 5*, “Der Ursprung des Kunstwerkes (1935-36)” en *Holzwege*. Ed. F.W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1994, pp. 1-74, (pp. 7-68).
- HEIDEGGER, Martin, *GA 7*, “Aletheia (Heraklit, Fragment 16) (1954)” en *Vorträge und Aufsätze*. Ed. F.W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2015, pp. 263-288, (pp. 249-274).
- HEIDEGGER, Martín, *GA 54, Parmenides, Wintersemester 1942-1943*. Ed. M.S. Frings. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2a ed. revisada, 1992.
- HEIDEGGER, Martin, *GA 65, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Ed. F.W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2a ed. revisado, 1994.
- PARVIS, Emad (2007). *On the way to Heidegger's Contributions to Philosophy*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- POLT, Richard (2006). *The Emergency of Being, On Heidegger's Contributions to Philosophy*. Itaca y Londres: Cornell University Press.
- RICHARDSON, William John (1967). *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- SCHNELL, Alexander (Ed.) (2017). *Lire Les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*. Paris: Herrmann.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (2019). *Tranzsistenz und Ereignis. Heideggers „Beitr age zur Philosophie (vom Ereignis)“*. Ein Kommentar. Würzburg: K onigshausen & Neumann.
- WALTON, Roberto J. (2012). “El “viraje” en los “Beitr age” de M. Heidegger y en lo manuscritos C de E. Husserl”, en *Investigaciones fenomenológicas*, Madrid: Sociedad Española de Fenomenol g a Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED), número 9, pp. 89-115.