



DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

**HEIDEGGER
Y LO SOCIAL**
Año 7 / Número 12 / Junio 2021

ISSN: 2469-1100



DIFERENCIA(S)
revista de teoría social contemporánea

**HEIDEGGER
Y LO SOCIAL**

AÑO 7 / N° 12 / JUNIO 2021 / ARGENTINA



DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

DIFERENCIA(S) es una Revista de Teoría Social Contemporánea que nace como iniciativa del Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y Postestructuralismo del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Se propone como un foro abierto y plural dedicado a la publicación de trabajos de investigación situados en el espacio de la teoría social. Espacio entendido como el campo dinámico y multiforme que se crea cuando distintas formas de pensamiento se encuentran ante la pregunta por los conjuntos sociales, sus modos de producción, reproducción y transformación.

Ello implica afirmar que no sólo la filosofía y las ciencias humanas son capaces de un saber sobre lo social. La arquitectura, las artes plásticas, la música, la literatura y el cine, pero también las ciencias exactas y naturales, tienen mucho que decirnos al respecto.

DIFERENCIA(S) se ofrece como un punto de encuentro para investigaciones que, provenientes de éstas y otras disciplinas, acepten el desafío de promover la convergencia de lenguajes y perspectivas diversas, avanzando en la exploración –y aún en la creación– de sus articulaciones.

DIFERENCIA(S) se propone entonces como un espacio intertextual donde la pregunta por lo social dé lugar a prácticas de producción de conexiones, que no por audaces dejen de ser rigurosas. Es decir, a prácticas características tanto del espíritu científico como artístico. Se trata de provocar intersecciones, zonas de comunicación, entre disciplinas, tradiciones y estilos diversos, pero orientados por la misma vocación heurística y transformadora.

GRUPO DE ESTUDIO SOBRE ESTRUCTURALISMO Y POSTESTRUCTURALISMO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

<http://www.revista.diferencias.com.ar>



DIRECTOR

SERGIO TONKONOFF Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

EDITORES GENERALES

SEBASTIÁN STAVISKY Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

JUAN PABLO TAGLIAFICO Conicet/Departamento de Economía y Administración, Universidad Nacional de Quilmes.

COMITÉ EDITORIAL

DANIEL ALVARO Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

DAVID TARABORRELLI IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

MARTÍN MONSALVE Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO.

MARTÍN PASZTETNIK Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

ALEXIS GROS Friedrich-Schiller-Universität Jena y Conicet.

NICOLÁS BALCEDA Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

ANDREAS PORTILLO Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

SOFÍA MAGDALENA CALVETE Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

ANTONIO DAVID ROZENBERG IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

AGUSTINA FERNÁNDEZ Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

HERNÁN PECKAITIS Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

COMITÉ ACADÉMICO

JORGE ALEMÁN Universidad Complutense de Madrid, Asociación Mundial de Psicoanálisis.

DORA BARRANCOS Conicet/Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

EMMANUEL BISET Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

GISELA CATANZARO Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

MARIE CUILLERAI Departamento de Filosofía, Université Paris VIII.

OSVALDO L. DELGADO Facultad de Psicología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

CHRISTIAN DE RONDE Instituto de Ingeniería y Agronomía, Universidad Nacional Arturo Jauretche.

ROQUE FARRÁN Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

ANA MARÍA FERNÁNDEZ Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.

VERÓNICA GAGO Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín.

EMILIO GARCÍA WEHBI Artista, Argentina.

MARIANA GÓMEZ Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba.

EZEQUIEL IPAR Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

SANDRO MEZZADRA Departamento de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad de Bolonia, Italia.

SUSANA MURILLO Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

JEAN-LUC NANCY Universidad Marc Bloch, Francia.

DANIEL SANTORO Artista plástico.

JAVIER CRISTIANO Conicet - Argentina.

YANNIS STAVRAKAKIS School of Political Sciences, Aristotle University of Thessaloniki, Grecia.

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO Museo Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro, Brasil.

EDUARDO VIANA VARGAS Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.

SIMON SUSEN City University of London, UK.



Presidente Uriburu 950, 6to piso, C.P. 1114,
Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

WEB: <http://www.revista.diferencias.com.ar/>

EMAIL: revistadiferencias@diferencias.com.ar



CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN

Heidegger y lo social | pág. 13
Adrián Bertorello

ARTÍCULOS

La dimensión social de la vida humana. Heidegger | pág. 19
Jorge Acevedo Guerra

Heidegger y la sociología:
de la fría indiferencia a una lectura selectiva | pág. 31
Enrique Muñoz

**Alienación y trascendencia en la
coexistencia del Dasein** | pág. 41
Leticia Basso Monteverde

Ser[mujer]en-el-mundo:
Un acercamiento al habitar femenino a partir de “Ser y tiempo” | pág. 51
Vanessa Huerta Donado

**El problema de volverse hacia
el origen en Ser y tiempo** | pág. 63
Esteban Lythgoe

**Heidegger, Deleuze, el acontecimiento
y el COVID-19** | pág. 73
Juan Pablo Esperón y Ricardo Etchegaray

¿Es posible una «izquierda» heideggeriana? | pág. 83
José Ordóñez

Heidegger: Revolución Política; Revolución Existencial | pág. 93
Fernando Gilabert

Pensar los afectos y lo social a partir de Heidegger
Los ecos de la teoría de la Befindlichkeit en el «giro afectivo» | pág. 105
Micaela Szeftel

La ontología de la literatura de H. U. Gumbrecht | pág. 117
Adrian Bertorello

La tecnificación de la vida humana y su administración en la ciencia médica | pág. 129
Catalina Barrio y Leandro Cattogio

Heidegger y la Teoría de los medios alemana | pág. 141
Roberto Rubio

Heidegger y la verdad de la obra de arte | pág. 155
Erika Whitney

Caminos icónicos
Gottfried Boehm lector de Martin Heidegger | pág. 163
Mateo Belgrano

Heidegger y el cine
Un panorama de la cuestión | pág. 175
Pablo Pachilla

ENTREVISTA

Heidegger, latinoamericanismo y negritud
Dina Picotti | pág. 193
Entrevista por Daniel Alvaro y Martín Monsalve

IMÁGENES

Eduardo Chillida | pág. 201





INTRODUCCIÓN



HEIDEGGER Y LO SOCIAL

AUTOR

Adrián Bertorello

Los trabajos reunidos en este dossier sobre Heidegger y lo social aborda una de las consecuencias más importantes y significativas de la tesis heideggeriana sobre el ser, a saber, la deriva epistemológica de la diferencia entre ser y ente. Desde las primeras páginas de *Sein und Zeit* hasta los escritos de los años sesenta, Heidegger estableció una frontera insalvable entre el plano del ser y el del ente. El ser concebido como el horizonte de inteligibilidad, el espacio de sentido presupuesto en nuestro vínculo comprensivo con el ente, no puede ser identificado con ningún tipo de ente determinado. Esta diferencia ontológica se funda en que el horizonte de inteligibilidad pertenece al nivel de las condiciones de posibilidad de la comprensión de algo. Un ente, sea el que fuere, tiene sentido porque está inscripto en este espacio.

Si bien Heidegger estableció siempre una diferencia fundamental entre estas dos instancias, se puede afirmar que la perspectiva de finales de los años veinte desplegada en *Sein und Zeit* no aboga por un discurso filosófico que se instala en el plano del ser y que prescinde totalmente para su elaboración del ente. No es el caso, en cambio, de los textos de los años sesenta, donde, por ejemplo, en la conferencia *Zeit und Sein* afirma taxativamente que intenta “pensar el ser sin tomar en consideración una fundamentación del ser en el ente” (Heidegger, 1988: 2). O en los *Zollikoner Seminare*, al referirse a la diferencia ontológica, establece que entre el ser y el ente no es posible ni un tránsito ni una mediación (Heidegger, 2006: 254).

La consecuencia epistemológica de esta diferencia radical es la distinción entre ontología y ciencia. La ontología, la filosofía, o el pensar se ocupan del ser. Las ciencias, por el contrario, tienen como tema los entes. En virtud de que el ser nunca es un ente no es posible elaborar un discurso ontológico a partir de las ciencias. Entre ciencia y filosofía hay también una diferencia insalvable. Tal es la radicalización de su postura que en la conferencia de 1927 *Phänomenologie und Theologie* afirma que la teología es una ciencia positiva, razón por la cual, está más cerca de la química y la matemática que de la filosofía (Heidegger, 1996: 49). Así, entonces, la relación entre ontología y ciencia sólo puede tener una única dirección, a saber, la filosofía es el fundamento del discurso científico. Desde la comprensión del ser se aclara nuestro vínculo significativo con el ente.

Los distintos trabajos reunidos en este dossier se enmarcan dentro de esta problemática. El título “Heidegger y lo social” es una manera de abordar las relaciones entre un determinado campo del saber científico y las pretensiones de radicalidad de la ontología heideggeriana. Los textos cubren gran parte de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y humanas: sociología, ciencia política, teoría de género, teoría literaria, teoría de los medios, giro afectivo, fenomenología de la enfermedad, teoría estética, ciencia de las imágenes y teoría del cine. Se trata de contribuciones

que dan cuenta de la actualidad y vitalidad del pensamiento de Heidegger. Son el testimonio de que la recepción de una filosofía no se rige totalmente por las reglas de lectura que el propio autor quiere imponer sobre su obra. Por más que Heidegger haya intentado siempre dar instrucciones sobre el modo en que quería ser interpretado, la historia de su recepción en el campo de las ciencias sociales y humanas muestra que no se libró de contaminaciones, mestizajes e hibridaciones. La rígida frontera que separa la ontología de las ciencias aparece permanentemente transgredida y contaminada en el trabajo concreto de lectura. Basta simplemente con hacer alusión a las figuras de F. Kittler o de H. Gumbrecht para ilustrar el mecanismo semiótico por el que una obra filosófica es capaz de dar nacimiento a lecturas que no estaban previstas por las reglas interpretativas que el propio autor prescribe sobre ella. Un texto filosófico de la envergadura de la obra de Heidegger se comporta siempre con la autonomía relativa de un texto artístico más que con la rigidez de un paper académico.

La autonomía relativa de una obra filosófica da cuenta de otro aspecto significativo del título del dossier. “Heidegger y lo social” alude también al vínculo entre ontología y sociedad. Este segundo sentido del título sólo permanece como un trasfondo de las distintas contribuciones. La pregunta que formula este trasfondo se la podría enunciar así: ¿qué relación existe entre el contexto histórico social en el que vivió un filósofo y su propia obra? En el caso específico de Heidegger, esta cuestión adquiere una fisonomía muy particular ya que toca el complejo problema de su compromiso político con el nacionalsocialismo. Sin embargo, en el trabajo del Prof. José Ordoñez García se puede encontrar una pista sobre la relativa independencia de la obra respecto de su contexto histórico. En efecto, la propuesta de una recepción de izquierda de la filosofía de Heidegger muestra claramente que el espacio semiótico de una obra filosófica puede admitir una interpretación contraria a las convicciones políticas del autor. G. Vattimo recorrió también ese mismo camino.

Sin negar la importancia histórica del compromiso político de Heidegger, tomamos la decisión editorial de enfocarnos sólo en aquellos aspectos más productivos de su pensamiento. Tratamos de ofrecer una visión panorámica de aquellos temas de su filosofía que se amalgamaron con las ciencias sociales y humanas para, de este modo, dar inicio a una recepción creativa, fecunda y contemporánea.



REFERENCIAS

Heidegger, M. (2006). *Zollikoner Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1996). "Phänomenologie und Theologie". En: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1988). "Zeit und Sein". En: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer.



ARTÍCULOS



LA DIMENSIÓN SOCIAL DE LA VIDA HUMANA. HEIDEGGER.

AUTOR

Jorge Acevedo Guerra
Facultad de Filosofía y Humanidades
de la Universidad de Chile

Cómo citar este artículo:

Acevedo Guerra, J. (2021). La dimensión social de la vida humana. Heidegger.
Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea, N. 12, pp. 19-30.

Artículo

Recibido 08/04/2021
Aprobado 10/05/2021

RESUMEN

En este artículo destaco algunos aspectos del pensar de Heidegger que podrían contribuir a las ciencias sociales, ya sea en su fundamentación, en su desarrollo, o en ambas cosas. En primer lugar, su analítica existencial del *Dasein* (hombre, ser humano, ser el ahí). Dentro de ella, el concepto de *se* o *uno* (*das Man*), que apunta directamente a la dimensión social o colectiva de la vida humana; en segundo lugar, el concepto de *se dice* o *habladuría* (*das Gerede*), íntimamente ligado al anterior. A continuación, me refiero a la época actual, la era del predominio de la técnica moderna, haciendo resaltar la pérdida de arraigo o autoctonía (*Verlust der Bodenständigkeit*) que en ella se produce, la cual modula y acentúa el desarraigo (*Entwurzelung*) suscitado por la *habladuría* o *se dice*. Pongo de relieve la invitación que efectúa Heidegger a los científicos para que se ocupen de la filosofía; específicamente, de su pensamiento.

PALABRAS CLAVE: DASEIN; ANALÍTICA EXISTENCIAL; EL SE O UNO; LA HABLADURÍA O EL SE DICE; DESARRAIGO; ÉPOCA TÉCNICA

ABSTRACT

In this article I highlight some aspects of Heidegger's thought that could contribute to the social sciences, either in their foundation, their development, or both. First, his existential analytic of *Dasein's* (man, human being, being-there). Within it, the concept of "the 'they'" or "the one" (*das Man*), which points directly to the social or collective dimension of human life; secondly, the concept of the idle talk (*das Gerede*), closely related to the previous one. Next, I refer to the present age, the age of the predominance of modern technology, highlighting the loss of rootedness or autochthony (*Verlust der Bodenständigkeit*) that occurs in it, which modulates and accentuates the uprooting (*Entwurzelung*) caused by the idle talk. I emphasize Heidegger's invitation to scientists to engage with philosophy; specifically, with his thought.

KEY WORDS: DASEIN; EXISTENCIAL ANALYTICS; THE THEY OR ONE; IDLE TALK; UPROOTING; TECHNOLOGICAL AGE.

1. INTRODUCCIÓN

Si examinamos con detención y con la debida calma la filosofía de Heidegger podríamos encontrar múltiples aportes a las ciencias y, en particular, a las ciencias sociales —psicología, psicopatología, historiografía, sociología, politología. Los *Seminarios de Zollikon* son una buena muestra de eso. En ellos hallamos una contribución explícita a la psicología y a la psiquiatría. Pienso que en su filosofía cabría hallar conceptos que dieran una base teórica sólida a las ciencias sociales. Me parece claro que es posible extraer de ella una serie de conceptos fundamentales que serían fructíferos para disciplinas que abordan al hombre conviviendo con los demás seres humanos, tanto en lo ya señalado como en cuestiones de método y, muy probablemente, en otros aspectos importantes.

A propósito de eso, una obra suya que se destaca es *Ser y tiempo* (1927) y su concepto de *Dasein* (vida humana, ser del hombre, ser el ahí). Los §§ 25, 26 y 27 están dedicados directamente al ser humano existiendo con los otros. El § 25 se titula «El planteamiento de la pregunta existencial por el quién del *Dasein*». El 26, «La coexistencia de los otros y el coestar cotidiano». Y el 27, «El ser-sí-mismo cotidiano y el uno».

Hay varios otros lugares en que trata el tema. Por lo pronto, en las obras que preceden a *Ser y tiempo*, o que lo continúan de manera inmediata, y que han sido publicadas póstumamente: “*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)” [1922] (Heidegger, 2002 , 2005a; en adelante, dentro de las referencias, H), *Introducción a la investigación fenomenológica* (Heidegger, 2008a , 2006c), *El concepto de tiempo* [conferencia] (Heidegger, 1999a , 2004), *El concepto de tiempo* [Tratado de 1924] (Heidegger, 2008b , 2004), *El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo* [Conferencias de Kassel, 1925] (Heidegger, 2009 , 2016), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* [1925] (Heidegger, 2006a , 1979), *Introducción a la filosofía* [1928-1929] (Heidegger, 1999b , 1996), etc.

2. EL SE O UNO IMPERSONAL (DAS MAN)

Acogiendo una indicación suya, en que se refiere a una posible vinculación de su pensamiento con la sociología, me centraré en su idea del *se* (o el *uno*) impersonal (*das Man*). En su *Carta sobre el «humanismo»* leemos:

Lo que se dice en *Ser y tiempo* (1927), §§ 27 y 35, sobre el “uno” impersonal no debe tomarse de ningún modo como una contribución incidental a la sociología. Pero dicho “uno” tampoco pretende ser únicamente la imagen opuesta, entendida de modo ético-existencial, del ser uno mismo de la

persona. Antes bien, lo dicho encierra la indicación que remite a la pertenencia inicial de la palabra al ser, pensada desde la pregunta por la verdad del ser. (Heidegger, 2000b: 262, 1976: 317)

Esta indicación es, a la par, una advertencia. Lo dicho sobre el *se* o *uno* no tiene que reducirse a un aporte a la sociología hecho al paso; tiene que entenderse, más bien, enfatiza Heidegger, en relación a la *palabra* y al *ser mismo*, en el horizonte de la pregunta por la *verdad* del ser como tal. No obstante, y dejémoslo establecido desde ya, lo que dice Heidegger sobre el *se* o *uno* es, *de hecho*, una contribución a la sociología y a las ciencias sociales de primer orden.

Hay que tener presente que lo que interesa ante todo a Heidegger es el ser mismo y su verdad, esto es, la ontología general. La analítica existencial del *Dasein* —la ontología fundamental— que desarrolla en *Ser y tiempo* está subordinada a la tarea de abordar la verdad del ser como tal. Por otra parte, hay que tener presente que él entiende la verdad primariamente como desocultamiento, *alétheia*, y no como rectitud del enunciado. Consideremos lo que dice Heidegger al respecto en el *Seminario de Le Thor 1969*:

Nótese que la expresión “verdad del ser” no tiene ningún sentido si se entiende verdad como rectitud de un enunciado. *Verdad* está entendida aquí, por el contrario, como “estado de no-retraimiento” (*Unverborgenheit*) [...] Abandonando el término sentido del ser por el de verdad del ser, el pensamiento surgido de *Ser y tiempo* en adelante insiste más sobre la apertura misma del ser que sobre la apertura del *Dasein* frente a la apertura del ser. (Heidegger, 2019: 203, 1986b: 345)

Al abordar a continuación el *se* impersonal tendremos presente de manera especial la apertura del *Dasein*, su aperturidad o estado-de-abierto (*Erschlossenheit*). Y digamos desde ya que el condicionamiento a que somete el *se* a la aperturidad no es favorable —al menos a primera vista—ni para la indagación acerca del *Dasein* ni para la indagación sobre el ser mismo (ni para indagaciones semejantes).

Si nos detenemos a considerar lo que en el § 27 de *Ser y tiempo* Heidegger llama “la publicidad” [*die Öffentlichkeit*], que hay que entender en un nuevo sentido y no en su significación habitual, encontraremos, entre otros, dos caracteres suyos en los que conviene detenerse: la *medianía* o término medio [*Durchschnittlichkeit*] y la *nivelación* o *aplanamiento* [*Einebnung*]. Tanto ellos como “la publicidad” y el *se* son existenciales o existenciaros, es decir, caracteres del ser del *Dasein*¹. El *se* impersonal, de que hemos estado hablando,

¹ En la primera versión de *Sein und Zeit* al castellano, José Gaos traduce *existenzial* como existenciaro (nivel ontológico), y *existenziell* como existencial (nivel óntico). En la segunda versión, Jorge Eduardo Rivera Cruchaga vierte *existenzial* como existencial (nivel ontológico), y *existenziell* como existencio.

es, para decirlo llanamente, la dimensión social o colectiva de la vida humana, del ser del hombre.

La *medianía*, en la terminología de *Ser y tiempo*, es descrita así: "

El "uno" tiene sus modos propios de ser. [...] El convivir procura como tal la *medianía*. [...] Al uno le va esencialmente esta medianía en su ser. Por eso el uno se mueve fácticamente en la medianía de lo que se debe hacer, de lo que se acepta o se rechaza, de aquello a lo que se le concede o niega el éxito. (Heidegger, 1997: 151, 1993: 127)

Tal *medianía* está intrínsecamente unida a la *nivelación o aplanamiento*, a la que Heidegger se refiere en estos términos:

En la previa determinación de lo que es posible o permitido intentar, la medianía vela sobre todo conato de excepción. Toda preeminencia queda silenciosamente nivelada. Todo lo originario se torna de la noche a la mañana banal, cual si fuera cosa ya largo tiempo conocida. Todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial. Todo misterio pierde su fuerza. La preocupación de la medianía revela una nueva y esencial tendencia del *Dasein*, a la que llamaremos la *nivelación* de todas las posibilidades de ser (Ibid.)

Si tenemos ante la vista los rasgos del filosofar (y de tareas semejantes), podremos inferir fácilmente que el filósofo está en permanente pugna con la *medianía* y la *nivelación*, con la dictadura del *uno*, desplegada "sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar" (Ibid.).

Respecto de eso, pongamos delante uno de los textos clave acerca del *se o uno*:

Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; pero también nos apartamos del "montón" como *se* debe hacer; encontramos "irritante" lo que *se* debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad (Ibid.).

En rigor, sin embargo, en algo al menos "coopera" el *uno* con el quehacer filosófico. Por lo pronto, eso ocurriría como una incitación hacia el pensador para que enfrente creativamente la dictadura del *se*.

En un estilo diferente y sin recurrir a una terminología técnica, Ortega se refiere a lo que hemos planteado recién, y nos ayuda a explicárnoslo. En sus *Meditaciones del Quijote*, en su primer libro, dice:

En virtud de razones, sin duda suficientes, solemos abrigar una grande desconfianza hacia todo el que quiere hacer usos nuevos [—y el filósofo sería uno de ellos]. No pedimos justificación al

que no se afana en rebasar la línea vulgar, pero la exigimos perentoriamente al esforzado que intenta trascenderlas [entre ellos, el filósofo]. [...] El reformador, el que ensaya nuevo arte, nueva ciencia, nueva política [, nueva filosofía], atraviesa, mientras vive, un medio hostil, corrosivo, que supone en él un fatuo, cuando no un mixtificador. Tiene en contra suya aquello por negar lo cual es un [reformador]: la tradición, lo recibido, lo habitual, los usos [...], las costumbres [...], la inercia omnímoda, en fin. Todo esto, acumulado en [...] aluvión, forma una costra de siete estados a lo profundo. Y el [reformador] pretende que una idea, un corpúsculo menos que aéreo, súbitamente aparecido en su fantasía, haga explotar tan oneroso volumen (Ortega, 2004: 820, 1963: 395. Lo que va entre corchetes es mío).

La gente se opone al reformador. Esa actitud opositora, que proviene de nuestra dimensión social e histórica —la tradición, lo recibido, lo habitual, los usos, las costumbres, el *se* o *uno* impersonal, en la terminología de Heidegger— puede ser útil: "por cada [reformador] que hiere, tritura a cien mixtificadores" (Ortega, 2002: , 1963: 396. Lo que va entre corchetes es mío).

Volviendo a Heidegger y a ese modo de ser del *uno* que llama "la publicidad", constituida por la *medianía* y la *nivelación*, consideremos esto:

Ella regula primeramente toda interpretación del mundo y del *Dasein*, y tiene en todo razón. Y esto no ocurre por una particular y primaria relación de ser con las "cosas", ni porque ella disponga de una transparencia del *Dasein* hecha explícitamente propia, sino precisamente porque no va "al fondo de las cosas", porque es insensible a todas las diferencias de nivel y autenticidad. La publicidad oscurece todas las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera (Heidegger, 1997: 151, 1993: 127).

El filósofo busca aclarar lo oscuro y desocultar lo encubierto. Por tanto, siempre estará en pugna con "la publicidad", *tal como la entiende Heidegger*.

Esta pugna toma a veces formas violentas (en contra del filósofo, por cierto). Lo que le ocurrió a Sócrates en la sociedad ateniense es un ejemplo de ello. Pero no se trata de un caso excepcional y aislado. Toda la historia de la filosofía nos muestra un lado cruento. Ortega llama la atención sobre eso en su escrito *En torno al "Coloquio de Darmstadt", 1951*:

La filosofía va siempre detrás de todo lo que hay ahí y debajo de todo lo que hay ahí. [...] De aquí [...] la inquietud de las gentes que quieren estar tranquilas y sentirse seguras, cuando ven que el filósofo envuelve su retaguardia y se les pone a la espalda. Temen que aquel hombre les clave un puñal en la espalda. Por eso siempre, en cuanto el filósofo se descuida, ha corrido el riesgo de que le envíen a la cárcel como a un malhechor, como

a un ser peligroso, y le hagan beber la cicuta o le sometan a alguna operación de letal cirugía (Ortega, 2006: 802, 1965: 631).

También Heidegger se ha referido a lo que le ocurrió a Sócrates, a quien alude Ortega en el texto recién citado. En un diálogo con Medard Boss le dice a su interlocutor:

Sócrates solía preguntar a los zapateros qué hacían ahí, hasta que ellos vieron que no podían en absoluto ser zapateros si antes no han visto el *eídos*, la *ousia*, la esencia del zapato, esto es, lo que está presente propiamente antes del ente singular, del zapato singular. Después de eso le dieron a beber veneno. Parece ser que conocer esta visión de la esencia, esta mirada de la esencia es insoportable para la mayoría (Heidegger, 2013: 244, 2006b: 205 s.)

Parece claro que el *se*, la gente², no está a favor de la actividad filosófica. La verdad que alcanza el filósofo se contrapone a lo que descubre el *se* —encubriendo, oscureciendo y deformando. El *se* reacciona con molestia —tal vez con violencia— a los dichos del pensador. La opinión pública “decide de antemano qué es comprensible y qué es desechable por incomprensible” (Heidegger, 2000b: 262, 1976: 317). Habitualmente, la verdad filosófica es rechazada.

Probablemente por eso —entre otras razones— Heidegger usa algunas expresiones que podríamos calificar de dramáticas al referirse al *uno* en el § 27 de *Ser y tiempo*, tal como hace notar Ramón Rodríguez, quien advierte muy acertadamente que esas expresiones no deben hacernos tomar al *se* o *uno* como algo negativo, ni como un concepto sociológico destinado a caracterizar la vida cotidiana en la sociedad de masas, ni tampoco como un “mal” que habría que arrostrar en la existencia (Rodríguez, 2015: 141). Además, sería un error garrafal considerar al *uno* como un defecto histórico que en un estadio superior de la humanidad se podría extirpar de la estructura ontológica del *Dasein*.

Por el contrario, junto con algunos aspectos que podrían ser en algunos sentidos “negativos”, el *se* o *uno* es positivo. Lo afirma taxativamente el mismo Heidegger. Dos textos clave al respecto. El primero:

El uno es un existencial [o existenciarío] y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del Dasein. También él presenta distintas posibilidades de concretarse a la manera del *Dasein*. La fuerza y explicitud de su dominio puede variar históricamente. (Heidegger, 1997: 153, 1993: 129)

En cuanto existenciarío, forma parte del *Dasein* y no puede faltar en él. En la terminología de Ortega, es una formalidad de la vida humana, esencialmente inherente a ella. Es un fenómeno originario, como estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), el mundo (*die Welt*), el coestar (*das Mitsein*), el estar-en como tal (*das In-Sein als solches*) Sería inimaginable un *Dasein* carente de este existenciarío: el *se* o *uno*. Lo que podemos hacer es jugar imaginativamente fantaseando con un *Dasein* carente de este fenómeno originario. Al cabo del juego no veríamos más al *Dasein*, sino a algo así como un homínido, un primer hombre sin historia. El *uno* recoge la tradición del *Dasein* (Heidegger, 1999a: 40, 2004: 114).

El *uno* pertenece a la estructura *positiva* del *Dasein*. Positiva en cuanto *puesta o dada*. Positiva, además, en cuanto que es *favorable* para el *Dasein*, no es “negativa”.

El *uno* puede concretarse de diversas maneras, puede variar históricamente. Sin duda, el aumento progresivo y la gigantesca potencialidad de los nuevos medios de comunicación colectivos le confieren una nueva e inédita mayor fuerza y explicitud a su dominio sobre el *Dasein* del caso³.

El segundo texto clave: “El *modo propio de ser-sí mismo* no consiste en un estado excepcional del sujeto, desprendido del *uno* [—algo inconcebible—], sino *que es una modificación existencial del uno entendido como un existencial esencial*” (Heidegger, 1997: 154, 1993: 130. Lo que va entre corchetes es mío).

Tanto en la impropiedad, como en la propiedad y en la indiferencia modal de ambos modos de existir, encontramos al *uno*. En la impropiedad “cada cual es el otro y ninguno sí mismo. El *uno* que responde a la pregunta por el *quién* del *Dasein* cotidiano, es el *nadie* al que todo *Dasein* ya se ha entregado en su estar con los otros. (Heidegger, 1997: 152, 1993: 128). [...] Inmediatamente yo no “soy” “yo”, en el sentido del propio sí-mismo, sino que soy los otros a la manera del *uno* (Heidegger, 1997: 153, 1993: 129). Nuestro autor aclara que esta manera de ser, la impropiedad,

no significa un menoscabo de la facticidad del *Dasein*, así como el *uno* considerado como el *nadie* es una pura nada. Por el contrario, en este modo de ser el *Dasein* es un *ens realissimum*, si entendemos esta ‘realidad’ como un ser al modo del *Dasein*. (Heidegger, 1997: 152, 1993: 128)

En la indiferencia modal de ambos modos de existir —la impropiedad y la propiedad— el *Dasein* no está por completo bajo el dominio del *uno*, pero aún no alcanza el sí-mismo *propio*, es decir, el *sí-mismo* asumido expresamente o realmente empuñado (Heidegger, 1997: 152, 1993: 128).

² Jorge Eduardo Rivera señala que *das Man* —el *uno*— “debiera traducirse al castellano por ‘el *se*’, o mejor aún, por ‘la gente’ (como se expresa Ortega)” (Heidegger, 1997: 474, en nota del traductor a la p. 151). Tiene presente, pues, *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]*, obra en la que el filósofo español expone su teoría de *lo social* (Ortega, 2010, 1964).

³ Al respecto, conviene tomar en cuenta una obra de Julián Marías que merece la mayor atención: *Cara y cruz de la electrónica*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1985. Introducción de José Luis Pinillos.

En la propiedad de la existencia, como hemos dicho antes, el *Dasein* no se desprende del uno —algo imposible— sino que lo asume de manera modificada en el nivel existencial, es decir, óntico (no ontológico).

Hay que aclarar que Heidegger no tiene ningún desdén por el *uno* ni por la impropiedad de la existencia. Ya hemos dejado establecido que el *uno* es, nada menos que un carácter del ser del hombre, un existencial o existenciario, un fenómeno originario y esencial en el *Dasein* y, por lo mismo, condición de posibilidad de la existencia propia.

Hay un reproche que se ha dirigido a la filosofía de Heidegger que, en mi opinión, es completamente equivocado. Se ha hablado de que su postura filosófica es individualista, entendiendo por individualismo lo que usualmente se entiende por tal: una postura filosófica que concibe al hombre como un absoluto, separado de sus semejantes, que desdeña la compañía y desaconseja la solidaridad, invitando a sumirse en la propia subjetividad. Si cayéramos en el juego de andar haciendo reproches —lo cual en este nivel teórico no tiene sentido— tal vez habría que reprocharle a Heidegger, más bien, lo contrario. Él le daría excesiva importancia a lo social y a los otros en la constitución y desarrollo de lo humano.

En cuanto a la impropiedad del *Dasein*, esta “no significa, por así decirlo, un ser ‘menos’ o un grado de ser ‘inferior’”. Por el contrario, la impropiedad puede determinar al *Dasein* en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces” (Heidegger, 1997: 68, 1993: 43).

“Mucho se ha escrito, dice Ramón Rodríguez, sobre los tintes negativos o sombríos con que Heidegger pinta la vida social [...] así como sobre el significado que tiene esta atribución al ‘uno’ del papel de sujeto inmediato de la cotidianidad” (Rodríguez, 2015: 141). Y dentro de lo que se ha escrito abundan las críticas negativas en que se le censura, se le reprende (Heidegger, 2013: 132, 2006b: 99).

Hay también críticas positivas. Respecto del pensamiento crítico vale la pena considerar este texto suyo:

¿Qué significa crítica? La palabra viene del griego *krinein*, que significa diferenciar, esto es, contrastar algo con algo, por lo general algo más bajo contra algo más alto. [...] Una crítica positiva tiene el objetivo de promover el asunto de que se trata. Siempre es una indicación a nuevas posibilidades objetivas. Una crítica negativa dice que algo del tema no está en orden (Heidegger, 2013: 212, 2006b: 175).

Pienso que las críticas negativas mencionadas antes provienen de una errónea intelección de lo que plantea el autor. Se toman en cuenta algunas de sus afirmaciones y se ignoran otras que dan su pleno sentido a las anteriores. Además, los matices y precisiones no son considerados. François Vezin —traductor de *Sein und Zeit* al francés— alude a dos posibles malentendidos. Uno consistiría en redu-

cir el § 27 de la obra a lugares comunes sobre el espíritu gregario; el segundo consistiría en ver en él una simple sátira del conformismo (Arjakovsky, Ph.; Fédier, F.; France-Lanord; Heidegger, 2013: 915). Hay que estar en guardia, pues, frente a estas y otras lecturas erróneas de Heidegger.

3. LA HABLADURÍA O EL SE DICE (DAS GEREDE)

El estar-en-el-mundo, estructura fundamental *a priori* del *Dasein*, está constituido por el mundo, el existente que está en el mundo y el estar-en como tal. El tercer momento de ella —el estar-en como tal— está constituido por el encontrarse, disposición afectiva o talante (*die Befindlichkeit*), el comprender (*das Verstehen*) y el habla o discurso (*die Rede*). El modo cotidiano del habla es la habladuría o *se dice*⁴ (*das Gerede*). A esta modalidad del habla dedica Heidegger el § 35 de *Ser y tiempo*, al que alude en su *Carta sobre el “humanismo”*, mostrando la vinculación del *se* o *uno* con el habla cotidiana o *se dice*. En el ámbito de este existencial o existenciario el *uno* se apodera no sólo del habla, sino también del comprender y de la disposición afectiva del *Dasein*, así como de la interpretación (*Auslegung*) ligada al comprender. La ambivalencia del *uno* aparece de nuevo con fuerza. Dice Heidegger:

La expresión “habladuría” o *se dice* [*Gerede*] no debe entenderse aquí en sentido peyorativo. Terminológicamente significa un fenómeno positivo, que constituye el modo de ser del comprender y de la interpretación del *Dasein* cotidiano. [...] En su condición de expresado, el lenguaje lleva en sí un estado interpretativo [*Ausgelegtheit*] de la comprensión del *Dasein* [...] él regula y distribuye las posibilidades del comprender mediano y de la correspondiente disposición afectiva. (Heidegger, 1997: 190, 1993: 167)

De nuevo hallamos una aclaración. Anteriormente nuestro autor ha precisado que *el uno es un existencial [o existenciario] y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del Dasein*. Lo mismo podemos decir de la habladuría o *se dice*, carácter del ser del *Dasein* que constituye el modo de ser cotidiano del comprender y de la interpretación. El comprender y la interpretación cotidianos —determinados por la habladuría— recaen sobre el mundo, la coexistencia de los otros y el propio estar-en. Más aún: la disposición afectiva, nuestros estados de ánimo —también determinados por la habladuría— nos abren (o cierran), a la par, en esas tres direcciones simultáneamente: el mundo, la coexistencia de los otros y el propio estar-en. Nuestra aper-

⁴ Recojo en este punto la excelente traducción de *Sein und Zeit* debida a François Vezin, quien vierte *das Gerede* por el *se dice* [*le on-dit*]. (Heidegger, 1986a: 214)

turidad o estado de abierto en su integridad está condicionada por la habladería.

Lo planteado recién es expresado por Heidegger de otra manera cuando señala, a continuación, que

esta comprensión que está depositada en la expresión lingüística concierne tanto a la manera, alcanzada o recibida, como se descubre *el ente*, cuanto a la correspondiente *comprensión del ser*, y a las posibilidades y horizontes disponibles para una *ulterior interpretación y articulación conceptual*. (Heidegger, 1997: 191, 1993: 168. Las cursivas con mías)

El acceso a *los entes* y al *ser mismo* están condicionados por la habladería. *Indagaciones* sobre los entes y el ser *que pretendan ir más allá* también lo están. Entre tales indagaciones está la misma filosofía y, por tanto, el pensamiento de Heidegger.

¿Qué es ente? ¿Qué es ser? Conviene dar una respuesta a estas preguntas, partiendo de la base de que el ser es siempre ser *de los entes* y los entes son entes *en el ser*. Recurrimos primero a textos de *Ser y tiempo*. El ser, dice Heidegger, es “aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre” (Heidegger, 1997: 29, 1993: 6). Es decir, ser es aquello que posibilita que los entes sean *como son*, permitiendo, así, que comparezcan *tal como lo hacen*.

Ente es todo algo *que es*. Acerca de los entes, dice él:

llamamos “ente” a muchas cosas y en diversos sentidos. Ente es todo aquello de que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de esta o aquella manera; ente es también lo que nosotros mismos somos y el modo como lo somos. El ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-así, en la realidad, en el estar-ahí [*Vorhandenheit*], en la consistencia, en la validez, en el existir, en el “hay”. (Heidegger, 1997: 30, 1993: 6)

Hallamos ejemplos esclarecedores en obras posteriores del autor. Entes son los hombres, templos y ciudades, mar y tierra, águila y serpiente, árbol y hierba, viento y luz, piedra y arena, día y noche (Heidegger, 2005b: 262, 1977: 333). Entes son el edificio en que estamos, el ruido de una motocicleta, la suavidad del terciopelo o de la seda, una lejana cadena de montañas, una violenta tormenta que se cierne sobre ellas, el portal de una antigua iglesia, un Estado, una conferencia diplomática, un cuadro de van Gogh (Heidegger, 1993: 71, 1983: 36).

Comparemos ahora el habla genuina con la habladería.

En la primera, y en el ámbito de la comunicación, hay un estar vuelto aperiente o abriente hacia lo dicho en el habla. La tendencia de la comunicación que entabla el habla genuina consiste en llevar al que escucha a una participación en

ese estar vuelto que abre lo dicho, en esa originaria versión comprensora hacia aquello sobre lo que recae el habla.

No ocurre eso con la habladería.

Más que comprender el ente de que se habla, se presta oídos sólo a lo hablado en cuanto tal. Él es lo comprendido; el sobre-qué tan sólo a medias, superficialmente; se apunta a *lo mismo*, porque todos comprenden lo dicho moviéndose en *la misma* medianía. (Heidegger, 1997: 191, 1993: 168)

La habladería se despliega

por la vía de una *difusión y repetición* de lo dicho. Lo hablado en cuanto tal alcanza círculos cada vez más amplios y cobra un carácter autoritativo. La cosa es así, porque se la dice. La habladería se constituye en esa repetición y difusión, por cuyo medio la inicial falta de arraigo se acrecienta hasta una total carencia de fundamento. (Ibid.)

Dijimos anteriormente que “la publicidad”

regula primeramente toda interpretación del mundo y del *Dasein*, y tiene en todo razón. Y esto no ocurre por una particular y primaria relación de ser con las ‘cosas’, ni porque ella disponga de una transparencia del *Dasein* hecha explícitamente propia, sino precisamente porque no va ‘al fondo de las cosas’, porque es insensible a todas las diferencias de nivel y autenticidad. (Heidegger, 1997: 151, 1993: 127)

Algo semejante tenemos que afirmar de la habladería.

La carencia de fundamento de la habladería no le impide a ésta el acceso a lo público, sino que lo favorece. La habladería es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa. [...] El discurso [...] tiene la posibilidad de convertirse en habladería, y en cuanto tal, de no mantener abierto el estar-en-el-mundo en una comprensión articulada, sino más bien de cerrarlo, y de encubrir así el ente (Heidegger, 1997: 192, 1993: 169).

¿Sería necesario, pues, suprimir el *se dice*? ¿O abrigar la esperanza de que con el paso del tiempo los seres humanos lleguemos a una altitud histórica en que la habladería desaparezca? Ambas preguntas van descaminadas. Ni lo uno ni lo otro son posibilidades del ser humano. Advierte Heidegger:

Esta forma de interpretar las cosas, propia de la habladería, ya está instalada desde siempre en el *Dasein*⁵. Muchas cosas son las que primeramente

⁵ En otro lugar Heidegger se refiere a esto diciendo que “el *Dasein* que ‘viene al mundo’ con el parto nace y crece en un estado interpretativo semejante”

llegamos a conocer de esta manera y no pocas las que nunca irán más allá de semejante comprensión media. El *Dasein* no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. (Ibid.)

Todos los seres humanos estamos condicionados por el estado interpretativo inherente a la habladería, el estado interpretativo público, incluyendo a los filósofos, a los científicos y, por cierto, al mismo Heidegger. No tendría sentido que nuestro pensador se pusiera al margen de lo que afecta a todo *Dasein*.

De acuerdo con el modo de ejercer su dominio en la cotidianidad del *Dasein* —nos dice—, que se extiende incluso hasta el preguntar y el investigar aparentemente auténticos, la habladería mantiene al *Dasein* alejado de cualquier interpretación y confrontación originarias. (Heidegger, 2008:49, 2004:36)

No obstante, el estado interpretativo inherente a la habladería juega un papel ineludible y decisivo en la tarea de llegar a una auténtica comprensión de las cosas, que es lo que procura alcanzar la filosofía y, en particular, Heidegger. Dice el pensador: “En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación” (Heidegger, 1997: 192, 1993: 169). El estado interpretativo medio es superado parcialmente a veces. Por ejemplo, por filósofos —entre ellos, Heidegger— que han alcanzado en ciertos momentos una comprensión auténtica de las dimensiones fundamentales de la vida y la han puesto a disposición de sus prójimos.

Sin embargo, tal comprensión auténtica puede perderse —y, de hecho, se pierde—, de modo tal que es necesario redescubrirla y reapropiársela constantemente para mantenerse a cierta distancia de la comprensión desarraigada del *Dasein*, que cierra y desfigura “las relaciones primarias originarias y genuinas con el mundo, con la coexistencia y con el propio estar-en” (Heidegger, 1997: 192, 1993: 170).

4. LA PÉRDIDA DEL ARRAIGO EN LA ÉPOCA TÉCNICA

El desarraigo [*Entwurzelung*] que suscita el estado de interpretado inherente a la habladería es potenciado en la época contemporánea por un desarraigo más radical que se halla en nuestro tiempo: la pérdida del arraigo o la pérdida de la autoctonía [*Verlust der Bodenständigkeit*], proveniente del espíritu de nuestro tiempo. Es lo que hace presente Heidegger en su conferencia *Serenidad (Gelassenheit)*.

Los medios de comunicación colectivos juegan un papel de primer orden en desarraigar a los hombre de hoy.

Cada día, a todas horas, están hechizados por la radio y la televisión. Semana tras semana las películas los arrebatan a ámbitos insólitos para el común sentir, pero que con frecuencia son bien ordinarios y simulan un mundo que no es mundo alguno. En todas partes están a mano las revistas ilustradas. Todo esto con que los modernos instrumentos técnicos de información estimulan, asaltan y agitan hora tras hora al hombre —todo esto le resulta más próximo que [...] el cielo sobre la tierra; más próximo que el paso, hora tras hora, del día a la noche; [...] más próximo que la tradición [*Überlieferung*] del mundo en que ha nacido (Heidegger, 1989: 20, 2000a: 521)

Por cierto, hoy día habría que nombrar, además, a Internet y a las redes sociales que circulan en ella como agentes de la pérdida de arraigo más potentes que los indicados por Heidegger, y que se suman a ellos aumentando su poder desarraigador.

También es posible explicar en muchos casos tal pérdida considerando causas externas y el destino (*Schicksal*), o apuntando hacia “la negligencia y la superficialidad del modo de vida de los hombres” (Heidegger, 1989: 21, 2000a: 522). Estos cuatro factores —aunque efectivos en múltiples situaciones— no bastan para dar cuenta de esta pérdida. Para ello, como hemos dicho, hay que descender hasta el “espíritu de la época [*Geist des Zeitalters*] en la que a todos nos ha tocado nacer” (Ibid.).

Este espíritu de la época —expresión que Heidegger no suele usar— acontece en el *Dasein* desde un destino [*Geschick*] del ser y un destino de la verdad del ser. La figura del ser predominante en nuestra época es llamada por él *das Ge-stell*, lo dis-puesto, la im-posición, la estructura de emplazamiento. Hay otras traducciones, esto es, otras interpretaciones de *Ge-stell* (Acevedo, 2014: 317). La verdad del ser —recordemos que es preciso entender la verdad como *alétheia*— inherente a esa figura del ser es el des-ocultar pro-vocante (*herausforderndes Entbergen*). El ser se desoculta provocantemente al *Dasein* y lo induce a un desocultar provocante, de tal manera que su aperturidad o estado de abierto desencubre a los entes como *constant*es (*Bestände*), es decir, como existencias (en el sentido comercial del término), objetos de encargo, stocks, reservas, subsistencias, fondos (Acevedo, 2014: 308). Al ser provocado a provocar, el hombre se asume a sí mismo como ser vivo que trabaja, animal del trabajo (*arbeitendes Lebewesen; arbeitendes Tier*) y material humano (*Menschenmaterial*), esto es, como mano de obra o cerebro de obra (Acevedo, 2014: 310).

Jaime Sologuren, en un escrito aún inédito⁶, ha advertido que, siguiendo lo que plantea Heidegger en *Superación de la metafísica* (Heidegger, 2020: 258, 2000c: 96), el hombre, en

(Heidegger, 2008:48, 2004: 35)

⁶ La devastación de la Tierra y la inviolabilidad de la ley de lo posible

cuanto pertenece a la época técnica, puede ir aún más lejos, y violar la sencilla ley de la Tierra y salirse del círculo asignado de lo posible.

La meditación de Heidegger sobre nuestra época —la era de la técnica moderna— se da en el contexto de uno de los caminos principales de su pensar, la meditación sobre la “historia-destinada-del ser” [*Seinsgeschichte*], de acuerdo con la traducción propuesta por Alexandre Schild. François Fédier, quien recoge esta versión, señala:

Es el prototipo de una traducción perspicaz. En efecto, pone al lector en la vía de lo que dice la palabra alemana *Geschichte* —tal como Heidegger, a pesar de la etimología corriente (que vincula *Geschichte* con el verbo *geschehen*: ocurrir, suceder) la interpreta, escuchando hablar en ella la palabra *das Geschick*: lo que es impartido por el destino, la repartición destinal. Traducir *Seinsgeschichte* diciendo historia-destinada-del ser, permite comprender que el conjunto del pensamiento filosófico, desde los primeros pensadores griegos anteriores a Sócrates hasta el día de hoy, es, pues, algo *que nos es destinado* (Fédier, 2020: 127; Heidegger, 2014: 9).

En este punto Fédier hace importantes precisiones. Cuando Heidegger habla de “historia-destinada-del ser” no emplea la palabra historia en su uso corriente, “que comprende la palabra como designando el curso, el desarrollo de una serie de acontecimientos ligados por relaciones de causa a efecto —a partir de la cual puede constituirse el conocimiento científico de un *proceso*” (Fédier, 2020: 127; Heidegger, 2014: 10). Para diferenciar la tarea de Heidegger de la tarea científica acerca de la historia es necesario recurrir a la distinción entre lo histórico —lo relacionado con la ciencia de la historia o historiografía— y lo *historial* —aquello que piensa Heidegger al meditar sobre la historia del ser.

Por otra parte, la palabra destino en la expresión historia-destinada no se refiere a “algo fijo por adelantado y que tiene lugar con el semblante implacable de la fatalidad”; muy por el contrario, la palabra destino significa ahí “un impulso inicial de posibilidades muy singulares en medio de las cuales los destinatarios de este impulso inicial tienen que asir sus oportunidades, reconociendo en ellas la que les está destinada” (Fédier, 2020: 127, Heidegger, 2014: 10).

Una breve pero orientadora indicación sobre la historia del ser la hallamos en la conferencia *Tiempo y ser*: “Cuando Platón concibe lo Ser como *idéa* y como *koinonía* de las ideas, Aristóteles como *enérgeia*, Kant como Posición, Hegel como el Concepto Absoluto, Nietzsche como Voluntad de Poderío, entonces esas no son teorías casualmente formuladas, sino palabras del Ser como respuestas a una interpelación que habla en el destinar que se oculta a sí mismo, en el ‘Se da Ser’” (Heidegger, 2019: 177, 2007: 13).

5. INVITACIÓN A LA FILOSOFÍA

En su artículo *¿Por qué se vuelve a la filosofía?*, de 1930, dice Ortega:

Domina hoy, pues, las ciencias una propensión diametralmente opuesta a la de hace treinta o cuarenta años. Entonces una u otra ciencia intentaba imperar sobre las demás, extender sobre ellas su método doméstico, y las demás toleraban humildemente esta invasión. Ahora cada ciencia no sólo acepta su nativa manquedad, sino que repele toda pretensión de ser legislada por otra. (Ortega, 1962: 105, 2005: 336)

Esto le parece muy positivo y fructífero. Sin embargo, hace una advertencia:

No es posible que las ciencias se queden en esta posición de intratable independencia. Sin perder la que ahora han conquistado, es menester que logren articularse unas en otras —lo cual no es supeditarse. Y esto [...] sólo pueden hacerlo si toman de nuevo tierra firme en la filosofía. Síntoma claro de que caminan hacia esta nueva sistematización es la frecuencia creciente con que el científico particular se siente forzado a calar —por la urgencia misma de sus problemas— en aguas filosóficas. (Ibid.)

Esta es una constatación y, a la par, es una invitación a los científicos para que se acerquen a la filosofía. Lo segundo lo encontramos también en la conferencia de Heidegger *¿Qué es metafísica?*, pronunciada el año anterior, aunque su invitación a los científicos que lo escuchaban es menos directa. Leemos ahí:

Los ámbitos de las ciencias están situados lejos los unos de los otros. El modo de tratamiento de sus objetos es fundamentalmente distinto. Esta multiplicidad de disciplinas desmembradas sólo consigue mantenerse unida actualmente mediante la organización técnica de universidades y facultades y conserva un sentido unificado gracias a la finalidad práctica de las disciplinas. Frente a esto, el arraigo de las ciencias en lo que constituye su fondo esencial ha perecido por completo. (Heidegger, 2000: 94, 1976: 104)

Pienso que ese fondo esencial de qué habla Heidegger —o fundamento esencial [*Wesensgrund*] en la versión de Xavier Zubiri (Heidegger, 1967: 77)—, es la filosofía. La reviviscencia del arraigo de las ciencias, según él, tendría que darse en un nuevo contacto con la filosofía; específicamente, agreguemos por nuestra cuenta, *con la suya*, que tendría que repensarse y asumirse por parte de los científicos.

La importancia que asigna Heidegger a las palabras antes citadas queda refrendada en la entrevista que le hace Richard Wisser en 1969. Le pregunta “¿Cuál es su posición frente a esta perspectiva del llamado ‘espíritu de la época’, quizá en lo que se refiere a la Reforma Universitaria?” Heidegger responde recordando literalmente esas palabras, y añadiendo “creo que *esa* respuesta debería ser suficiente” (Wisser, 1971: 71, Heidegger, 2000a: 702). Ese mismo año,

en el *Seminario de Le Thor 1969*, rememora *¿Qué es metafísica?* diciendo:

Tal es el sentido de la conferencia pronunciada ante el cuerpo reunido de sabios y de facultades: mostrar a los sabios que hay otra cosa además del objeto de sus preocupaciones, y que esta otra cosa hace precisamente posible que haya eso mismo de lo que ellos se ocupan. (Heidegger, 2019: 214, 1986b: 361)

Es claro, pues, que en esa conferencia interpela a los científicos llamándolos a considerar también aquello que aborda la filosofía. En particular, cabe añadir en nuestros días, invita a adentrarse en los caminos que recorrió en la analítica existencial del *Dasein* y a propósito de la historia-destinada-del ser, dentro de la cual encontramos dos destinaciones suyas que él destaca: el ser como la imposición —*das Ge-stell*— y el ser como la Unicidad, lo Cuadrante o la Cuaterna —*das Geviert*. Asumir propiamente estos envíos del ser es la gran tarea del hombre actual (Acevedo, 2017: 15).



BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo, J. (2017). Heidegger y la época técnica. Santiago de Chile: Universitaria
- Acevedo, J. (2014). *Heidegger. Existir en la era técnica*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Diego Portales
- Arjakovsky, Ph., Fédier, F., France-Lanord, H. (2013). *Le Dictionnaire Martin Heidegger*. Paris : Cerf
- Fédier, F. (2020). Prólogo a *Reflexiones II-VI* (Cuadernos negros [1931-1938]), de Martin Heidegger (Jorge Acevedo Guerra, Trad.). *Aoristo*, International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics, Vol. 3, Nº 2, Toledo, Brasil.
- Heidegger, M. (2020). *Superación de la metafísica* (Jaime Sologuren, Trad.). *Revista de Filosofía* Vol. 77, Santiago de Chile.
- Heidegger, M. (2019). *Filosofía, ciencia y técnica* (Francisco Soler y María Teresa Poupin Oissel, Trad.). Santiago de Chile: Universitaria.
- Heidegger, M. (2016). *Gesamtausgabe*, Bd. 80.1: *Vorträge*. Teil 1: 1915 bis 1932. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2014). *Réflexions II-VI*. Cahiers noirs (1931-1938) (François Fédier, Trad.). Paris : Gallimard.
- Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon* (Ángel Xolocotzi Yáñez, Trad.). México: Herder.
- Heidegger, M. (2009). *Tiempo e historia* (Jesús Adrián Escudero, Trad). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2008a). *Introducción a la investigación fenomenológica* (Juan José García Norro, Trad.). Madrid: Síntesis.
- Heidegger, M. (2008b). *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)* (Jesús Adrián, Trad.). Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2007). *Gesamtausgabe*, 14: *Zur Sache des Denkens*.
- Heidegger, M. (2006a). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (Jaime Aspiunza, Trad.), Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2006b). *Zollikoner Seminare*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann
- Heidegger, M. (2006c). *Gesamtausgabe*, 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung*
- Heidegger, M. (2005a). *Gesamtausgabe*, 62: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*.
- Heidegger, M. (2005b). *Caminos de bosque* (Helena Cortés y Arturo Leyte, Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2004). *Gesamtausgabe*, 64: *Der Begriff der Zeit*.
- Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp* (Jesús Adrián Escudero, Trad.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2000a). *Gesamtausgabe*, 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebenswege*.
- Heidegger, M. (2000b). *Hitos* (Helena Cortés y Arturo Leyte, Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2000c). *Gesamtausgabe*, 7: *Vorträge und Aufsätze*
- Heidegger, M. (1999a). *El concepto de tiempo* [conferencia] (Raúl Gabás y Jesús Adrián Escudero, Trad.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (1999b). *Introducción a la filosofía* (Manuel Jiménez Redondo, Trad.). Madrid: Cátedra.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo* (Jorge Eduardo Rivera, Trad.). Santiago de Chile, Universitaria.
- Heidegger, M. (1996). *Gesamtausgabe*, 27: *Einleitung in die Philosophie*.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer
- Heidegger, M. (1989). *Serenidad*. Barcelona, Ediciones del Serbal. Trad. de Yves Zimmermann
- Heidegger, M. (1986a). *Être et Temps* (François Vezin, Trad.). Paris : Gallimard.
- Heidegger, M. (1986b). *Gesamtausgabe*, 15: *Seminare*.
- Heidegger, M. (1983). *Gesamtausgabe*, 40: *Einführung in die Metaphysik*.
- Heidegger, M. (1979). *Gesamtausgabe*, 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*.
- Heidegger, M. (1977). *Gesamtausgabe*, 5: *Holzwege*.
- Heidegger, M. (1976). *Gesamtausgabe*, 9: *Wegmarken*
- Heidegger, M. (1967). *¿Qué es metafísica?* (Xavier Zubiri, Trad.). Buenos Aires, Siglo XX.
- Márías, J. (1985). *Cara y cruz de la electrónica*, Madrid: Espasa-Calpe
- Ortega y Gasset, J. (2010). *Obras Completas*, Vol. X. Madrid: Taurus, Fundación J.O.G.
- Ortega y Gasset, J. (2006). *Obras Completas*, Vol. VI. Madrid: Taurus, Fundación J.O.G.
- Ortega y Gasset, J. (2005). *Obras Completas*, Vol. IV. Madrid: Taurus, Fundación J.O.G.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Obras Completas*, Vol. I. Madrid: Taurus, Fundación J.O.G.
- Ortega y Gasset, J. (1965). *Obras Completas*, Vol. IX. Madrid: Revista de Occidente
- Ortega y Gasset, J. (1964). *Obras Completas*, Vol. VII. Madrid: Revista de Occidente
- Ortega y Gasset, J. (1963). *Obras Completas*, Vol. I. Madrid: Revista de Occidente
- Ortega y Gasset, J. (1962). *Obras Completas*, Vol. IV. Madrid: Revista de Occidente
- Rodríguez, R., coordinador (2015). "Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico". Madrid: Tecnos
- Wisser, R., editor (1971). *Martin Heidegger al habla* (Rafael Ángel Herra, Trad.). Madrid: Studivm.

SOBRE EL AUTOR

Jorge Acevedo Guerra

Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile

joaceved@gmail.com

Profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile. Realizó sus estudios filosóficos en la antigua Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, bajo la dirección de los catedráticos Francisco Soler Grima —discípulo de Julián Marías y de José Ortega y Gasset—, Cástor Narvarte y Jaime Sologuren. Habiendo sido coordinador de postgrado del Departamento de Filosofía de esa universidad y director de esa unidad académica, se desempeña allí como profesor de Filosofía Contemporánea y como miembro de los claustros académicos del Magíster en Bioética, del Magíster en Filosofía y del Doctorado en Filosofía. Entre sus libros se cuentan «*La sociedad como proyecto*. En la perspectiva de Ortega» —obra que se tradujo al rumano—, *Heidegger y la época técnica*, *Ortega y Gasset: ¿Qué significa vivir humanamente?*, publicados por la Editorial Universitaria de Santiago, la que también publicó *Filosofía, Ciencia y Técnica*, de Heidegger, obra que editó. Su libro *Heidegger: existir en la era técnica* apareció en las Ediciones de la Universidad Diego Portales, en las que además apareció «*Voz del amigo* y otros ensayos en torno a Heidegger», de François Fédier, obra editada por él.



HEIDEGGER Y LA SOCIOLOGÍA: DE LA FRÍA INDIFERENCIA A UNA LECTURA SELECTIVA

AUTOR

Enrique V. Muñoz Pérez
Pontificia Universidad Católica de Chile
Facultad de Filosofía

Cómo citar este artículo:

Muñoz Pérez, Enrique V. (2021). Heidegger y la sociología: de la fría indiferencia a una lectura selectiva. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 12, pp. 31-40.

Artículo

Recibido 10/04/2021
Aprobado 12/05/2021

RESUMEN

El artículo pretende mostrar, en primer lugar, la manera en que Heidegger comprende, en *Ser y Tiempo*, el fenómeno de la relación con los otros (*Mitsein*) y el fenómeno de lo social, mediante la categoría del “uno” o “se” (*das Man*). En segundo lugar, se procura esbozar la recepción que tuvo dicho planteamiento en algunos sociólogos como Schütz, König, Giddens y Bourdieu; sin embargo, la influencia más relevante se encuentra en la obra de Hartmut Rosa, donde se evidencia el uso de la noción de tiempo heideggeriano. Es por ello que sostenemos que la relación entre Heidegger y la sociología se mueve entre una fría indiferencia a una lectura selectiva.

PALABRAS CLAVE: ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL; SOCIOLOGÍA; TIEMPO

ABSTRACT

The article tries to show, in the first place, the way in which Heidegger understands, in *Being and Time*, the phenomenon of the relationship with others (*Mitsein*) and the phenomenon of the social, through the category of “one” (*das Man*). Secondly, an attempt is made to outline the reception that this approach had in some sociologists such as Schütz, König, Giddens and Bourdieu; however, the most relevant influence is found in the work of Hartmut Rosa, where the use of the Heideggerian notion of time is evidenced. That is why we argue that the relationship between Heidegger and sociology moves between a cold indifference to a selective reading.

KEY WORDS: FUNDAMENTAL ONTOLOGY; SOCIOLOGY; TIME

INTRODUCCIÓN

Tal parece que la relación entre el influyente y controvertido filósofo alemán Martin Heidegger (1889-1976) y la sociología contemporánea es escasa. Se podría pensar, con justa razón, que las posiciones políticas y culturales, más bien antimodernas, de Heidegger están en las antípodas de las concepciones del mundo de Karl Marx, Auguste Comte, Talcott Parsons, Jürgen Habermas o Niklas Luhmann. Pero todavía más: pareciera que existe un abismo entre el procedimiento metodológico planteado por Heidegger – el volver a plantear la pregunta por el sentido del ser, a partir de aquel ente que somos nosotros mismos o su formulación más tardía, relativa al “acontecimiento” (*Ereignis*) ontológico del ser – y una disciplina que estudia “lo social” y la relación con los otros y las otras, desde distintas perspectivas o escuelas. Esto se evidencia cuando revisamos algunas definiciones de la sociología. La primera se encuentra en la “Enciclopedia de las Ciencias Sociales”, editada por David T. Sill. Allí se sostiene que la sociología

Se trata del estudio de los agregados y grupos sociales en su organización institucional, de las instituciones y de su organización, y de las causas y consecuencias de los cambios que ocurren en las instituciones en la organización social. Las unidades principales en que se centra el estudio son los sistemas sociales y los subsistemas; las instituciones sociales y la estructura social; los agregados sociales, las relaciones sociales, los grupos sociales y las organizaciones sociales. (Sill, 1974:70)

Por otro lado, Bottomore y Nisbet en el clásico sociológico “Historia del análisis sociológico”, sostienen que:

La irrupción de la sociología en el pensamiento social puede interpretarse de diversos modos; fue producto, por cierto, de distintas influencias, pero sin duda una de sus características fue la nueva y más precisa concepción de la “sociedad” como objeto de estudio, claramente diferenciable del Estado y de lo político en general. (...) La idea de sociedad fue elaborada en el análisis de la estructura social, los sistemas sociales y las instituciones sociales, que formaron el núcleo de la teoría sociológica, al menos desde Marx en adelante; y las diversas escuelas de pensamiento (...) son otras tantas tentativas de definir los elementos fundamentales de la estructura social (...) y de brindar alguna explicación o interpretación de la unidad y persistencia de las sociedades, no menos que sus tensiones internas y sus potencialidades de cambio. (Bottomore y Nisbet, 1978: 10)¹

De este modo, la sociología se ocupa de estudiar lo social, los sistemas y subsistemas sociales, la unidad y persistencia de las sociedades, etc. Esta preocupación por la discusión sobre “lo social” o por las relaciones que tenemos con los otros y las otras que conforman lo que llamamos “sociedad”, es ampliamente reconocible en discípulos de Heidegger –tales como Hannah Arendt, Karl Löwith, Herbert Marcuse o Hans Jonas²–, pero se encuentra poco desarrollada en el pensamiento heideggeriano. Dicho de otra manera, en una primera aproximación, el pensamiento filosófico de Heidegger no ha contribuido significativamente al debate sociológico contemporáneo como puedo haberlo hecho en la psiquiatría o en la teología.³

La temática de la relación “Heidegger y la sociología” no ha sido tratada en extenso en nuestra lengua⁴. Algo más lo ha sido en lengua alemana. Allí destacan, entre otros, los textos de Hans-Georg Gadamer, Johannes Weiss, Hans Bernhard Schmid y Holger Zaborowski. Gadamer, por ejemplo, escribió el texto “Heidegger y la sociología: Bourdieu y Habermas”, que posee dos versiones de los años 1975-85; en el fondo, Gadamer realiza una defensa filosófica de su maestro Heidegger ante las críticas de los mencionados sociólogos. En la primera versión, Gadamer discute la interpretación de Bourdieu sobre Heidegger en el texto, la “Ontología política de Martin Heidegger”⁵ y en la segunda, el muy conocido trabajo de Habermas “El discurso filosófico de la modernidad”.⁶ En todo caso, no existe una investigación acerca de una eventual influencia entre los mencionados filósofos. En el caso del texto de Johannes Weiss, sólo podemos hacer referencia a su existencia. La pandemia que aún experimentamos me ha impedido acceder al original, lo que hubiese sido muy valioso para el presente trabajo.⁷ Por otro lado, hace unos años,

sociología.

² Zaborowski, 2019: 121

³ En el excelente manual dirigido por Dieter Thomä, es posible apreciar artículos sobre la relación entre Heidegger y el pensamiento oriental, la teología, las ciencias sociales, el psicoanálisis, las ciencias literarias, los medios, etc. Véase Thomä, D. ed. (2003) *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Editorial Metzler, Stuttgart.

⁴ Hay que decir, como lo sostuve más arriba, las cavilaciones de Alejandro Vigo sobre el tema de la intersubjetividad en el pensamiento de Heidegger.

⁵ “También la manera en que el autor trata de derivar la ideología fascista de la actitud exclusiva de la conservativa universidad alemana tiene algo torcido. No deja de ser acertada su caracterización del ambiente conservador de fondo de la vida universitaria alemana, pero justamente por esto los portavoces y partidarios del incipiente nacionalsocialismo pertenecen a un contexto totalmente diferente.” (Gadamer, 2003:344)

⁶ “Por esto, me parece que Habermas realmente comienza a construir la casa por el tejado cuando pretende auscultar a Heidegger para detectar los tonos de su crítica a la cultura o del utopismo de su escatología mesiánica para subordinar a éstas finalmente su verdadero logro filosófico (al que Habermas dedicó, por cierto, análisis precisos y serios). Para el conocedor de las cosas es una completa inversión el que Habermas, como consecuencia de la dirección de su interés, atribuya el giro tardío de Heidegger a la influencia de Nietzsche, poniendo su «viraje» en paralelo con la inversión nietzscheana del platonismo, en lugar de entender a partir de Heidegger y sus propios giros del pensamiento su interés por Nietzsche.” (Gadamer, 2003:344)

⁷ Véase W. Johannes ed. (2001). *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*, Konstanz, Alemania.

¹ Agradezco a mi amigo y sociólogo argentino Alejandro Jorge Pelfini, Universidad del Salvador, respecto de las orientaciones bibliográficas sobre la definición de la

Hans Bernhard Schimid publicó en el *Heidegger Handbuch*, quizás el más importante artículo sobre el tema de la recepción de Heidegger en las ciencias sociales, que se denomina “*Heidegger und die Sozialwissenschaften. Verabschiedung, Vereinnahmung und vorsichtige Aneignung*” y que sirve de inspiración para el segundo apartado de este texto.⁸ Por último, recientemente, el filósofo alemán Holger Zaborowski ha trabajado el significado de la filosofía de Heidegger para las ciencias naturales y del espíritu o ciencias sociales.⁹

Dado lo anterior, ¿tiene sentido plantearse la pregunta por la relación entre Heidegger y la sociología? Ciertamente; no porque, probablemente vaya a modificarse de manera relevante el modo en que la ciencia de “lo social” lleva a cabo su trabajo, sino que, por lo menos, hay algunos elementos que pueden permitir el diálogo entre ciertos problemas sociológicos y el pensamiento heideggeriano. En consecuencia, el propósito de este trabajo es mostrar, sin forzar necesariamente el legado de Heidegger, que existe un “limitado” aporte de la reflexión filosófica heideggeriana a la sociología, específicamente, en lo que se refiere al trabajo del sociólogo alemán Hartmut Rosa.

De este modo, el presente trabajo se divide en los siguientes momentos: (1) Una aproximación a “lo social” en el pensamiento de Martin Heidegger, (2) Algunas recepciones de los planteamientos heideggerianos en la sociología y una lectura selectiva: Hartmut Rosa y (3) Palabras finales.

1. UNA APROXIMACIÓN A “LO SOCIAL” EN EL PENSAMIENTO DE MARTIN HEIDEGGER¹⁰

En el siguiente apartado, daré los siguientes pasos: en primer lugar, caracterizaré el problema de la intersubjetividad en el pensamiento de Heidegger, en particular, en el marco de su obra principal *Ser y Tiempo*. Después, me referiré a una estructura central de lo social en dicha obra: el “se” o el “uno” (*das Man*).

De este modo, la problemática de la intersubjetividad, es decir, de la manera en que nos relacionamos con los otros y otras, en el pensamiento de Martin Heidegger no es una cuestión obvia, sino que más bien controversial.¹¹ Ella es

desarrollada incipientemente por Heidegger en el Capítulo Cuarto de la Primera Sección de *Ser y Tiempo*. La introducción del Capítulo Cuarto se inicia con una síntesis de los logros preliminares alcanzados por Heidegger y con una proyección de los mismos. Así, el análisis de la mundaneidad del mundo, sostiene él, tuvo permanentemente ante la mirada el fenómeno del estar-en-el-mundo en su totalidad, “sin que por ello se destacaran todos sus momentos constitutivos con la misma claridad fenoménica que el fenómeno del mundo mismo.” (Heidegger, 2012: 134) En otras palabras el análisis de los entes intramundanos y del *Dasein* no ha agotado todos los fenómenos por describir. Por ejemplo, no se ha aclarado aún “¿quién es el *Dasein* en la cotidianidad?” (Heidegger, 2012:139)¹² Dicho de otra manera, a Heidegger le interesa explicar cuál es la determinación que le corresponde al ente que somos nosotros mismos, sin por ello caer en un análisis de corte antropológico. El esclarecimiento de dicha interrogante conduce a estructuras que son co-originarias con el estar-en-el-mundo, es decir, “el coestar (*Mitsein*) y la coexistencia (*Mitdasein*.” (Heidegger, 2012:134) Por último, otro tópico que toca Heidegger, en este capítulo, tiene que ver con aquel modo de ser que funda el modo cotidiano de ser-sí-mismo, esto es, el “se” o el “uno” (*das Man*.” (Heidegger, 2012:134)

De este modo, en el parágrafo §25 de *Ser y Tiempo*, Heidegger despliega la pregunta por “quién es el *Dasein*”. Tal parece que esa pregunta ya fue respondida en el parágrafo §4 y §9, cuando Heidegger abordó el tema de las determinaciones fundamentales del *Dasein*, o sea, el “le va” (*es geht um*), la “relación de ser” (*Seinsverhältnis*), la “apertura” (*Erschlossenheit*), la “comprensión del ser” (*Seinsverständnis*) y “su “tener-que-ser” (*Zu-sein*) y su “ser-cada-vez-mío” (*Jemeinigkeit*), respectivamente. Con todo, a un nivel óntico quedó sólo bosquejado que este ente correspondería a un yo. Así, “el quién queda respondido desde el “yo mismo”, el “sujeto”, el “sí” (*das Selbst*.” (Heidegger, 2012:135) Con esta afirmación, Heidegger complementa la discusión planteada en el §10, donde delimita la analítica existencial de algunas ciencias particulares. En dicho parágrafo, él critica duramente la “antropología tradicional” –conformada por la definición griega del hombre, la antropología teológica cristiana y la antropología moderna–, porque ha dejado en el olvido la “pregunta por su ser.” (Heidegger, 2012:70) En

⁸ Véase Schimid, H.B. (2003), “*Heidegger und die Sozialwissenschaften. Verabschiedung, Vereinnahmung und vorsichtige Aneignung*”, en: Thomä, D. ed. (2003) *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Editorial Metzler, Stuttgart, 481-486.

⁹ “*Es stellt sich jedoch die Frage, ob mit diesen Deutungen des Denkens Heideggers seine Bedeutung für das heutige Gespräch der Wissenschaften erschöpft ist, ob – in anderen Worten – nicht auch heute noch mehr zu sa gen wäre, wenn die Relevanz von Heideggers Denken für die Wissenschaft ten zur Diskussion steht. Und damit stellt sich die Aufgabe, noch einmal neu die Frage nach genau dieser Bedeutung zu stellen.*” (Zaborowski, 2019: 119)

¹⁰ El presente apartado es una versión mejorada y actualizada una parte de mi artículo Muñoz, E. (2011), “Planteamientos ante la intersubjetividad. El *Sympathiebuch* de Max Scheler y su repercusión en *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger”

¹¹ Sigo aquí la interesante tesis de Alejandro G. Vigo expuesta en el artículo “Identidad, decisión y verdad. Heidegger, en torno a la constitución del ‘nosotros’”.

¹² Es interesante detenerse un momento en la pregunta que formula Heidegger: “¿quién es el *Dasein*?” Uno esperaría, dada la tradición antropológica, que la pregunta fuera “¿qué es el *Dasein*?”, equiparando dicha interrogante con la pregunta central de la antropología filosófica, esto es, “¿qué es el hombre?”. Precisamente, esa no es la intención de Heidegger. En esta ocasión, la crítica a la antropología filosófica es que ésta ha formulado mal la pregunta por la existencia humana o, en palabras de Heidegger, se hace necesario “un planteamiento correcto de la pregunta” (Heidegger, 2012:134), puesto que ha quedado encerrada en marcos propios de la “ontología del estar-ahí” (*Vorhandenheitontologie*). Esta temática es abordada nuevamente por Heidegger, más tarde, en la conocida *Carta sobre el Humanismo*. Cf. M. Heidegger, Hitos, Alianza Editorial, Madrid, 2001:259-297.

esta ocasión, Heidegger profundiza su crítica a la antropología moderna, en especial, a su concepto central: el sujeto. En palabras de Heidegger el mencionado “sí” (*das Selbst*) ha sido interpretado ontológicamente¹³ como una “región cerrada” o “subyacente”, es decir, “como el *subiectum*”. (Heidegger, 2012:135) Habría que agregar que el “sí” ha sido erróneamente interpretado de esa manera, porque incluso en aquellas perspectivas que interpretan al “yo” más allá de la sustancia del alma, de la cosidad de la conciencia¹⁴ o del carácter de objeto de la persona —en directa alusión a Max Scheler— “ontológicamente se sigue planteando algo cuyo ser conserva de un modo expreso o tácito el sentido del estar-ahí.” (Heidegger, 2012:135) En último término, dichas perspectivas mantienen el lastre de la sustancialidad o de la ontología del “estar-ahí” (*Vorhandenheit*). En otras palabras, Heidegger procura hacer presente que el “sí” no debe ser entendido cósicamente, como algo dado, sino que debe dejar espacio incluso para un “no yo” o, en términos heideggerianos, para “la pérdida de sí” (*Seinsverlorenheit*), para el abandono de sí mismo.

Así lo expone Heidegger:

La aclaración del estar-en-el-mundo ha mostrado que no “hay” inmediatamente, ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros. Pero si “los otros” ya están siempre *co-existiendo* en el estar-en-el-mundo, esta constatación fenoménica no debe inducirnos a considerar la estructura ontológica de lo así “dado” como algo obvio y no necesitado de mayor investigación. (Heidegger, 2012:136-7)

Heidegger reitera en este lugar una de sus primeras conclusiones preliminares: el análisis del estar-en-el-mundo demostró que no hay sujeto sin mundo. Al mismo tiempo, inspirándose explícitamente en los análisis schelerianos, sostiene que dicho sujeto no puede ser calificado como solipista; muy por el contrario, el *Dasein* está siempre vinculado con otros *Dasein*.¹⁵ De esta manera, la tesis heideggeriana, según la cual, los prójimos están siempre coexistiendo en el estar-en-el-mundo, es fundada por Heidegger, tanto en los análisis del Anexo del *Sympathiebuch* como en la lectura del apéndice de *Esencia y formas de la simpatía*.

Heidegger sostiene, ahora en el parágrafo §26 de *Ser y Tiempo*, que la descripción del mundo circundante inmediato, por ejemplo, del mundo en que trabaja el artesano, “nos hizo ver que con el útil que se está elaborando comparecen “también” los otros, aquellos para quienes la “obra” está

destinada.” (Heidegger, 2012:138) Dicha comparecencia se manifiesta a través de la remisión de dicho útil. En otras palabras, para Heidegger, los seres humanos tenemos un trato con las cosas del mundo que remiten, en último término, al mismo ser humano quien es el que le da sentido. Por ejemplo, el maletín que uso ha sido comprado en una determinada tienda atendida por su propia dueña, me fue regalado por mis padres y en éste guardo los apuntes con que enseñé a mis estudiantes. Estos “otros”, en este caso la dueña del negocio y mis padres, sostiene Heidegger, comparecen en el contexto de útiles a la mano en el mundo circundante y “no son añadidos por el pensamiento a una cosa que inmediatamente sólo estuviera-ahí.” (Heidegger, 2012:138) Hay que destacar en esta cita la referencia a los otros como algo “no añadido” o “no anexado”, sino que dado en la misma vivencia. Heidegger rechaza, entonces, me parece a partir de los estudios schelerianos, los planteamientos de las teorías de la inferencia de analogía o de la empatía, quintaesencia de la pregunta por el otro y la otra a comienzos del siglo XX; porque para él, es innecesario preguntarse si la percepción de los propios movimientos de expresión es semejante a los movimientos de expresión ajenos o si “penetro” en el otro, de tal manera que lo que yo siento es lo mismo que el otro siente. En definitiva, resulta ser un contrasentido imaginarse la existencia de los otros, como lo harían las teorías antes mencionadas, porque ellos — los otros y las otras — habitan el mundo junto a mí, incluso cuando estoy solo.

No obstante lo anterior, Heidegger refuerza su interpretación del otro, demostrando a mi juicio, el peso que teorías como la de la empatía tenían en su época. Él se pregunta, “¿no empieza también ella [la caracterización del comparecer de los otros] destacando y aislando al “yo” de tal manera que luego será necesario buscar una vía para pasar desde este sujeto aislado hacia los otros.” (Heidegger, 2012:138) En otras palabras, ¿no estará incurriendo el planteamiento heideggeriano en el mismo malentendido que la teoría de la inferencia de analogía o de la empatía? Heidegger considera que no. Para evitar este malentendido será necesario, sostiene él, considerar en qué sentido se habla de los otros. “Los otros” no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismos generalmente *no* se distingue, entre los cuales también se está.” (Heidegger 2012:138) Nuevamente el argumento de Heidegger se diferencia de teorías que suponen que el otro es distinto de mí. Más bien, uno tiene una relación irrenunciable con los otros, con los que se confunde. Aquí tenemos que hacer una precisión que puede ser significativa para un lector con formación sociológica y que puede explicar, parcialmente, la poca repercusión del pensamiento heideggeriano en la sociología: para Heidegger nuestro principal modo o forma de existir o estar en el mundo es encontrarnos inmersos o confundidos en la masa o en la comunidad que habitamos, “presos” de las decisiones ajenas. Por ello, si se pudiera simplificar el llamado de *Ser y*

¹³ Hay que precisar que el término “ontológico” alude aquí a la ontología del estar-ahí y no a la ontología fundamental. En otras palabras, la ontología del estar-ahí es la ontología sustancialista que fija o determina características esenciales en los distintos entes.

¹⁴ Según Theunissen en alusión a Husserl. M. Theunissen, 1965:157.

¹⁵ Vigo, 2008:237

Tiempo este sería una especie de hacerse cargo de la propia existencia y poder llevar a cabo posibilidades; dicho de otro modo, salirse de esa “masa”. Eso es lo que quiere expresarse con la noción del “se” o del “uno”. Heidegger rechaza, en consecuencia, las explicaciones teóricamente elucubradas que se nos imponen para dar cuenta del estar-ahí de los otros, ateniéndose firmemente al dato fenoménico que ha mostrado su comparecer en el mundo circundante. De paso, él prepara, el escenario para tratar el tema del “uno” o del “se”, como ya sostuve. Con todo, previo a su desarrollo, Heidegger alcanza otra conclusión relevante.

En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el “con”, el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del *Dasein* es un mundo en común (*Mitwelt*). El estar-en es un *coestar* (*Mitsein*) con los otros. El ser-en-sí intramundano de éstos es la *coexistencia* (*Mitdasein*). (Heidegger, 2012:139)

En este texto aparecen dos de los temas centrales del párrafo §26 de *Ser y Tiempo*, esto es, el coestar y la coexistencia. Ellos deben ser, en cualquier caso, diferenciados. El coestar es una estructura existencial del *Dasein*, según la cual todo *Dasein* individual está con otros en un mismo mundo. En cambio, la coexistencia es el modo como son los otros *Dasein*, que son convivientes en este mundo: es el *Dasein* de los demás. En consecuencia, la prioridad entre el coestar y la coexistencia la tiene el primero, ya que dicha coexistencia se funda en el coestar¹⁶ o, en palabras de Heidegger, “el *Dasein* propio sólo es coexistencia en la medida en que, teniendo la estructura esencial del coestar, comparece para otros.” (Heidegger, 2012:141)

Por otro lado, luego de vincular el coestar con otras estructuras del *Dasein*, como por ejemplo, el “cuidado” (*Sorge*), la “solicitud” (*Fürsorge*) —que serían los modos de ser del coestar—¹⁷ y la comprensión de otros, Heidegger toma distancia explícitamente de la teoría de la empatía.¹⁸ Lleva a cabo lo anterior, a partir del siguiente problema: la comprensión de la vida psíquica ajena.

Este fenómeno, llamado, de manera no precisamente feliz “*Einführung*” (empatía, endopatía), debería, en cierto modo por primera vez tender ontológicamente el puente desde el propio sujeto, dado primeramente solo, hacia el

otro sujeto, que empezaría por estar enteramente cerrado.” (Heidegger, 2012:144)

La relación con los otros se convierte entonces en la proyección “a otro” del propio ser —lo que Scheler criticaba como imitación o espejeo en el otro; es decir, el otro es un doblete de sí mismo. Naturalmente, este punto de vista, propio de la teoría de la empatía, es rechazado por Heidegger. Él identifica una base endeble en la argumentación. Su supuesto no es válido, a saber: “que el estar vuelto del *Dasein* hacia sí mismo es equivalente al estar vuelto hacia otro.” (Heidegger, 2012:144) Más bien, para Heidegger, la situación es a la inversa, es decir, no es la “empatía” la que constituye el coestar, sino que ella es posible tan sólo sobre la base de éste. La empatía, por ende, no puede ser entendida como un fenómeno existencial originario.

Finalmente, en el párrafo §27 de *Ser y Tiempo*, Heidegger se refiere a un concepto nuclear de su perspectiva de lo social: el “uno” o el “se” (man). De este modo, Heidegger se pregunta por el “quién” del *Dasein*; en este párrafo, responde dicha interrogante: “El “quién” es el impersonal, el “se” o el “uno” (*das Man*).” (Heidegger, 2012:146) En otras palabras, lo que Heidegger llama “*das Man*” es el sujeto impersonal de frases tales como “se dice”, “se cuenta”, “se hace”; es un fenómeno delegatorio, es un colectivo y un dato originario. Con todo, lo que probablemente influyó en la recepción que tuvo este planteamiento heideggeriano de “lo social”, es la siguiente caracterización del “se” o del “uno”.

Ahora bien, esta distancialidad propia del coestar indica que el *Dasein* está sujeto al *dominio* de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del *Dasein*. Pero estos otros no son *determinados* otros. Por el contrario, cualquier otro puede reemplazarlos. Lo decisivo es tan sólo el inadvertido dominio de los otros, que el *Dasein*, en cuanto coestar, ya ha aceptado sin darse cuenta. Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder. (...) El “quién” es el impersonal, el “se” o el “uno” [*das Man*]. (Heidegger, 2012:146)

Para Heidegger, “lo social” se expresa de una manera aparentemente negativa, porque la sociedad o la masa “domina”, “determina” o incluso “se apropia” del *Dasein*, entiéndase, de la existencia humana. Quizás la manera en que Heidegger describe su época puede llegar a ser interesante para un sociólogo o un estudioso de lo que se ha llamado las sociedades de masas o del ser humano masificado; pero también es comprensible que se vea el aporte de Heidegger, ante el fenómeno de lo social, como parcial o pobre. En especial, si tenemos en consideración las definiciones de la sociología expuestas al inicio de este texto; algo de eso hay en la recepción por parte de la sociología

¹⁶ En otra parte del texto, Heidegger agrega sobre el coestar: “Esta coexistencia de los otros queda intramundaneamente abierta para un *Dasein* y así también para los coexistentes, tan sólo porque el *Dasein* es en sí mismo esencialmente coestar (*Mitsein*). La afirmación fenomenológica: el *Dasein* es esencialmente coestar, tiene un sentido ontológico-existencial. (...) El coestar determina existencialmente al *Dasein* incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido. También el estar solo del *Dasein* es un coestar en el mundo.” (Heidegger, 2012:139)

¹⁷ Theunissen, 1965:164

¹⁸ Para Theunissen, Heidegger tiene como contraparte en esta crítica a Husserl. Theunissen, 1965:165.

contemporánea, cruzado, naturalmente, por las opciones políticas del filósofo alemán.

2. ALGUNAS RECEPCIONES DE LOS PLANTEAMIENTOS HEIDEGGERIANOS EN LA SOCIOLOGÍA Y UNA LECTURA SELECTIVA: HARTMUT ROSA

En este apartado quisiéramos esbozar algunas de las recepciones de los planteamientos heideggerianos en la sociología contemporánea, por cierto, sin ninguna pretensión de exhaustividad. Más bien, buscamos presentar ciertas tendencias en dicha recepción que se mueven entre la consideración fría y distante y algunas recepciones puntuales. Como el autor de este texto no es sociólogo, realizo esta tarea con “temor y temblor”.¹⁹

De este modo, tal parece que uno de los primeros que recepcionó la obra de Heidegger fue el sociólogo y filósofo Alfred Schütz, quien introdujo la fenomenología en las ciencias sociales, en su obra *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva* (1932). En esta obra, publicada 5 años después de la aparición de *Ser y Tiempo* (1927), Schütz buscó dotar de fundamento filosófico a la perspectiva metodológica y a las categorías sociológicas básicas de Max Weber. Allí, las referencias al texto de Heidegger son marginales. Por ejemplo, respecto de la noción de sentido: “Die radikal andere Bedeutung des Sinnbegriffes etwa bei Heidegger (Sein und Zeit, Halle, 1927, insbesondere S.144f., 147, 151f.)” (Schütz, 1932:9) (Traducción: “El radical otro significado del concepto de sentido para Heidegger (Ser y Tiempo, Halle, 1927, en particular, p.144s., 147, 151s.); sobre el carácter del proyecto:”Eine deskriptive Analyse des Handelns ergibt, daß alles Handeln sich nach einem mehr minder expliziten “vorgefassten Plan” vollzieht, dass ihm also, um einen Terminus Heidegger zu gebrauchen, “Entwurfcharakter” zukommt.”(Schütz, 1932:57) (Traducción: “Un análisis descriptivo del actuar concluye, que todo actuar se efectúa aproximadamente a partir de un “plan preconcebido”, que él utiliza con el término “carácter del proyecto”) o acerca de una relación a los estados de ánimo. Tal parece que para Schütz y sus sucesores, la figura fenomenológica más relevante fue la Edmund Husserl.

Por otro lado, se sostiene²⁰ que tuvo mucha relevancia e influencia, el juicio que el sociólogo alemán de posguerra Rene König, uno de los impulsores de la sociología empírica, hizo en su texto *Crítica de la sociología histórico existencial. Un aporte a la fundamentación de una sociología objetiva* (1937) sobre el pensamiento de Heidegger. König lo consi-

deró inconveniente para la sociología, puesto que enfatizaba dimensiones hermenéutico subjetivas por sobre las objetivo-positivas (König:1998, 160).

En este rápido listado de recepciones de Heidegger en la sociología contemporánea, detengámonos en un par de sociólogos bastante conocidos: Anthony Giddens y Pierre Bourdieu, quienes tienen otras valoraciones del trabajo de Heidegger. De este modo, Giddens sostiene que su pensamiento sociológico se vio fuertemente influenciado por Heidegger: “*I have been strongly influenced by certain views expressed by Heidegger in his various attempts to formulate an interpretation of time and Being. (...) In the book I try to demonstrate an affinity between Heidegger's conception of time-space as presencing, and Marx's analysis of labour-time, as focal to the nature of capitalism.*” (Giddens, 1995:8) (Traducción: He sido fuertemente influenciado por ciertos puntos de vista expresados por Heidegger en sus diversos intentos de formular una interpretación del tiempo y del Ser. (...) En el libro trato de demostrar una afinidad entre la concepción de Heidegger del tiempo-espacio como presencia, y el análisis de Marx del tiempo de trabajo, como foco de la naturaleza del capitalismo). En contraste con König, Giddens considera a Heidegger un pensador que deja tras de sí la dicotomía entre objetivismo y subjetivismo. Una visión similar tiene Pierre Bourdieu, quien también busca una salida al antagonismo metódico de la comprensión subjetiva del significado y la determinación objetiva de los hechos; un ejemplo de ello sería la noción de “*habitus*”.²¹ Ciertamente, podrían hacerse otras relaciones, positivas o negativas, entre Heidegger y la sociología, sin embargo, dejo esa tarea para una próxima ocasión. Quisiera dejar para el final de este apartado los vínculos entre Martin Heidegger y los estudios del sociólogo alemán Hartmut Rosa²²

Hartmut Rosa (1965) es un filósofo, sociólogo y politólogo alemán. Es profesor de sociología general y teórica en la Universidad Friedrich-Schiller de Jena y director del Centro Max Weber de la Universidad de Erfurt, Alemania. Rosa es autor del libro *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (2005)²³ al que hemos podido acceder, debido a la pandemia que vivimos, únicamente en su versión en inglés: el texto ha sido traducido como *Social Acceleration. A new theory of modernity* (2013), cuyo traductor y prologador es Jonathan Trejo-Mathys. Trejo-Mathys hace al inicio de la traducción una muy útil introducción al pensamiento de Rosa. A su juicio, la noción de aceleración social es clave para entender la modernidad y el proceso de modernización. “*The substantiation of this claim is the burden of Hartmut Rosa's Social Acceleration. In addition, it*

¹⁹ Me sirvo para ello del artículo de Schmid, H.B. (2003), “*Heidegger und die Sozialwissenschaften. Verabschiedung, Vereinnahmung und vorsichtige Aneignung*”

²⁰ Schmid, 2003:482

²¹ Schmid, 2003:482

²² Agradezco al colega y al amigo, profesor Dr.Dr. Holger Zaborowski por la orientación hecha al respecto.

²³ Rosa, H. (2005) *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Editorial Suhrkamp, Frankfurt am Main.

aims to be a methodological demonstration that an acceleration-theoretical starting point possesses a unique capacity to simultaneously illuminate other more conventional or familiar dimensions of modernity." (Rosa, 2013:xii)

Como ejemplos de esta aceleración social, Trejo-Mathys menciona, en primer lugar, algunos acontecimientos de la crisis bursátil del año 2008, en particular, la desestabilización y los impredecibles efectos de la aceleración de la velocidad de transacción. "*Although such acceleration does not per se lead to inevitable catastrophe, portents of the potential damage that might result were witnessed on the afternoon of May 6, 2010, when the Dow Jones Industrial Average plunged 700 points in seven minutes.*" (Rosa, 2013:xiii) Unos meses después de estos acontecimientos, la centenaria empresa norteamericana "*Progress Energy*", con más de 11.000 empleados, perdió el 90 de sus activos. Otro ejemplo que menciona Trejo-Mathys tiene que ver con las distancias que se han acortado entre las principales capitales del mundo. Pareciera que ello comenzó con la instalación de la famosa línea que unía a los gobernantes de la URSS y USA en el marco de la Guerra Fría. Pero ese fenómeno se siguió expandiendo mediante lo que se ha llamado las "ciudades globales". "*In a more geographical vein, the remarkable growth of an ever denser cross-border network of interconnections between so-called "global cities" such as New York, London, Paris, Tokyo, Hong Kong, Singapore, Frankfurt, Washington DC, and Beijing is intimately bound up with the technological acceleration of transportation, communication, production, and exchange and the corresponding intensification of the need for various kinds of services by transnational firms.*" (Rosa, 2013:xv) En síntesis, sostiene Trejo-Mathys, la Modernidad es sinónimo de la promesa de que la humanidad sería capaz de moldear colectivamente su vida en común juntos y lograr ese movimiento controlado de los asuntos sociales al que sólo habían aspirado los pensadores clásicos y renacentistas. El resultado sería una racionalidad social y un orden político, uno en el que la libertad, la prosperidad y la felicidad sería posible para todos. Sin embargo, como los efectos de la acumulación de capital moderna temprana, la separación de las poblaciones rurales, la agitación política, la urbanización y la industrialización se volvieron cada vez más sorprendentemente visibles y patológicos, los problemas de combinar orden y cambio en ritmos controlados de movimiento social se volvieron extremadamente complejos. Para afrontar este desafío, de tono mayor, surge la teoría de la aceleración social de Hartmut Rosa.

Para efectos del presente trabajo, no es menester detallar la mencionada teoría de Rosa, sino que apenas esbozar el lugar que Rosa otorga, en su libro, al pensamiento filosófico de Martin Heidegger. Ello acontece, por ejemplo, a propósito de la noción fenomenológica de tiempo en Heidegger que se opone a la visión cronológica del tiempo, aunque Rosa va más allá rescatando la noción de "se" o "uno" (das Man) para su reflexión:

Por tanto, independientemente de la confusión terminológica, me parece que los argumentos son en ambos casos inequívocos y claros. Sin embargo, hay que tener en cuenta que estoy utilizando el concepto de tiempo temporalizado en el sentido social-fenomenológico o teórico-sistémico descrito anteriormente y no (como Adam erróneamente asume) en el sentido filosófico propuesto, con distintos acentos, por Bergson, Mead, y en particular a Heidegger, que se dirigía sobre todo contra la noción del tiempo de reloj. Entonces, "temporalización del tiempo" no significa nada como el retorno a la "temporalidad originaria del *Dasein*" que se constituye a sí misma a partir de la certeza de la muerte y, por tanto, de un auténtico futuro que en primer lugar engendra y conecta el presente y el pasado. Desde una perspectiva heideggeriana, la forma de la modernidad tardía que tengo en mente parecería más bien un "vuelo frente a lo que pasa" radical y, por tanto, del auténtico núcleo de la temporalidad del *Dasein* en el "tiempo del uno" (*Man-Zeit*) que está atrapado en el presente, o en otras palabras, como una destemporalización radicalizada. (Rosa, 2013:293-4)²⁴

En otras palabras, la descripción de la aceleración social que caracterizaría a la Modernidad, según Rosa, se podría comprender a partir de la categoría heideggeriana del "uno" heideggeriano, esto es, como sostenía más antes, el ser humano que está atrapado en el presente y en colectivo. Se podría decir, entonces, que mientras alguien como Martin Heidegger se involucra en una exploración filosófica de la relación entre el "ser" y el "tiempo", el trabajo de Rosa puede verse como una teoría social crítica de la relación entre criticismo social y tiempo. Con todo, hay varios cruces entre ambos pensadores, comenzando con la visión de Rosa, ampliamente inspirada por Heidegger, según la

²⁴ "Thus, regardless of the terminological confusion, it seems to me that the arguments are in both cases unmistakable and clear. Nevertheless, one must keep in mind that I am using the concept of temporalized time in the social-phenomenological or systems-theoretical sense described earlier and not (as Adam erroneously assumes) in the philosophical meaning proposed, with varying accents, by Bergson, Mead, and particularly Heidegger, one that was above all directed against the notion of clock time. So "temporalization of time" does not mean anything like the return to the "originary temporality of *Dasein*" that constitutes itself out of the certainty of death and hence out of an authentic future that first brings forth and connects the present and the past. From a Heideggerian perspective, the late modern form I have in mind would appear to be rather a radicalized "flight in the face of what passes" and hence from the authentic core of the temporality of *Dasein* in the "anyone's time" (*Man-Zeit*) that is caught up in the present, or in other words, as a radicalized detemporalization." (Rosa, 2013:293-4)

cual, la pregunta de cómo queremos vivir es equivalente a la pregunta de cómo queremos gastar nuestro tiempo. Según Rosa, "la manera de nuestro estar-en-el-mundo depende en gran medida grado en las estructuras temporales de la sociedad en la que vivimos." (Rosa, 2013: 234) La explicación teórica de la aceleración de la modernización revela entonces que ha surgido una grave y aguda escasez de tiempo en la realidad social de las sociedades occidentales. Existe una crisis del tiempo, según Rosa, que cuestiona las formas y posibilidades tradicionales de autodeterminación tanto individual como política y ha llevado a la percepción generalizada de un tiempo social de crisis, donde, paradójicamente, se extiende el sentimiento de un éxtasis cultural que esconde detrás la transformación dinámica y permanente de las estructuras materiales y culturales en la "sociedad de la aceleración".

3. PALABRAS FINALES

En la presente contribución hemos procurado mostrar que la relación entre el pensamiento filosófico de Martin Heidegger y algunos representantes de la sociología, se mueve entre una fría indiferencia (Schütz o König) a una recepción selectiva de sus ideas (Giddens o Rosa). Se explica, entonces, la influencia relativa que tiene Martin Heidegger en algunos representantes centrales del pensamiento sociológico actual. Sin embargo, esta contribución no se agota de ninguna manera en este punto, porque existen otras vías de exploración: por ejemplo, la dimensión política del pensamiento de Heidegger y el uso de conceptos como "pueblo" (*Volk*) o "patria" (*Heimat*), en el marco de muy conocido "giro" (*Kehre*). También queda abierta para un estudio futuro, el análisis de la repercusión que tuvo la filosofía de la técnica heideggeriana en la sociología contemporánea y su comparación con el pensamiento onto-histórico. Como se aprecia, aún quedan caminos por recorrer.

BIBLIOGRAFÍA

- Bottomore, T. y Nisbet, R. (1978) Historia del análisis sociológico, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Gadamer, H-G. (2003). Los caminos de Heidegger, Herder, Barcelona.
- Heidegger, M. (2012). Ser y Tiempo, Trotta, Madrid.
- König, R. (1998). Kritik der historisch-existenzialistischen Soziologie. Ein Beitrag zur Begründung einer objektiven Soziologie, Springer, Wiesbaden.
- Muñoz, E. (2011). "Planteamientos ante la intersubjetividad. El Sympathiebuch de Max Scheler y su repercusión en Ser y Tiempo de Martin Heidegger", en: Alpha, Osorno, N°32, julio 2011, 199-214.
- Rosa, H. (2013). *Social Acceleration. A new theory of modernity*. Columbia University Press, USA.
- Schimd, H.B. (2003). "Heidegger und die Sozialwissenschaften. Verabschiedung, Vereinnahmung und vorsichtige Aneignung", en: Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Editorial Metzler, Stuttgart, 481-486.
- Schütz, A. (1934). "Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die Verstehende Soziologie", Julius Springer, Viena.
- Sill, D. L. ed. (1974). Enciclopedia de las ciencias sociales, Vol.10, Aguilar, Madrid.
- Theunissen, Michael (1965). *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, editorial Walter de Gruyter, Berlin.
- Vigo, Alejandro (2008). "Identidad, decisión y verdad. Heidegger, en torno a la constitución del 'nosotros' .", en: *Arqueología y aleiteología y otros estudios heideggerianos*, Editorial Biblos, Buenos Aires, pág.222-249.
- Zaborowski, H. (2019). "Wissenschaft, Technik und Besinnung auf das "Nutzlose". Die Bedetung von Heideggers Denken für die Sozialwissenschaften", en: *Fenomenologická ročenka, Togga*, 117-151.

SOBRE EL AUTOR

Enrique V. Muñoz Pérez
Pontificia Universidad Católica de Chile
Facultad de Filosofía
emunozpe@uc.cl



ALIENACIÓN Y TRASCENDENCIA EN LA COEXISTENCIA DEL DASEIN

AUTORA

Leticia Basso Monteverde
Universidad Nacional de Mar del Plata / CONICET

Cómo citar este artículo:

Basso Monteverde, L. (2021). Alienación y trascendencia en la coexistencia del Dasein. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 12, pp. 41-50.

Artículo

Recibido 04/06/2021
Aprobado 07/07/2021

RESUMEN

En el siguiente artículo ensayo un recorrido en torno al carácter vivencial del sí-mismo (*das Selbst*). Particularmente, indago en la manera cómo Heidegger presenta en el marco de la analítica existencial la *experiencia de sí* en tanto apropiación de sentido. En este caso, recupero un abordaje de los efectos constituyentes de la alienación y la trascendencia en la co-existencia del Dasein. Pues, entiendo que en la facticidad cadente de ser-con el otro (*Miteinandersein*), se realiza el sentido infundado y originario de su propia existencia.

Para ello, analizo primero a la vivencia en tanto apropiación (*Ereignis*), que desarrolla de manera temprana en su primer curso en Friburgo. Allí el filósofo introduce la modalidad performativa del ejercicio de apropiación y, a su vez, se distancia de un abordaje gnoseológico y yoico del sí mismo. En base a esta precisión inicial, me dirijo luego a revisar en el contexto cotidiano de la caída (*Verfallen*), como estado originario de des-apropiación, la problemática inherente a la experiencia fáctica con el otro a partir de las dificultades concretas del concepto de ser-con (*Mitsein*). En este caso, recorro a Jean-Paul Sartre, quien, en *El ser y la nada*, elabora una descripción fenomenológica que permite aclarar el sentido nihilizante de esa trascendencia alienada y los aspectos conflictivos de esa imposible relación.

PALABRAS CLAVE: EXPERIENCIA DE SÍ; FUNDAMENTO; NIHILIDAD ABSTRACT

In the following article, I make some reflections on the experiential character of the self (*das Selbst*). In particular, I inquire into the way in which Heidegger presents, within the framework of existential analytics, the experience of the self as an appropriation of meaning. In this case, I recover an approach to the constituent effects of alienation and transcendence in the co-existence of Dasein. I claim that in the fallen facticity of being-with the other (*Miteinandersein*), the unfounded and original meaning of its own existence is realized.

To do this, I first analyze the Heidegger's account of experience as an appropriation (*Ereignis*), which he develops early in his first teaching course in Freiburg. There, the philosopher introduces the performative modality of the appropriation exercise and distances himself from a gnoseological and egological approach to the self. Based on this initial analysis, I then turn to review in the everyday context of the fall (*Verfallen*), as an original state of misappropriation, the problems inherent in the factual experience with the other based on the concrete difficulties of the concept of being-with (*Mitsein*). In this case, I turn to Jean-Paul Sartre, who, in *Being and Nothingness*, elaborates a phenomenological description that makes it possible to clarify the nihilizing meaning of that alienated transcendence and the conflicting aspects of that impossible relationship.

KEY WORDS: SELF EXPERIENCE; GROUND; NIHILITY

INTRODUCCIÓN

Con este artículo pretendo abordar la *experiencia de sí* que describe Martin Heidegger en el marco de la analítica existencial por medio del concepto de Dasein.¹ Al respecto, me interesa reconstruir la manera cómo el filósofo nos acerca otra forma de entender la subjetividad. El Dasein constituye una modalidad *vivencial* del "sí mismo" (*das Selbst*). En este sentido, el concepto aporta una clave singular para articular nuestro hacer y ser. Como tal, dicha clave implica asumirse en el ejercicio de *apropiación de sentido*. De hecho, considero que este ejercicio es una nota distintiva de su propuesta filosófica que se mantiene y explora a lo largo de su pensar.

No obstante, como me posiciono en el texto *Ser y tiempo* quisiera concentrarme en la existencia caída del Dasein y su estado "originario" de alienación. Destaco entre comillas la originariedad de dicho estado, pues es un apreciación discutible que demanda una explicación. Heidegger nos señala en el texto que la experiencia de *acceso a uno mismo* emerge bajo la afección de la indisposición (*Verstimmung*). Tal estado de ánimo nos muestra un Dasein cuya existencia regularmente se encuentra descolorida, monótona, reprimida; en ella reina el tedio (Cf. 1960: 134 ss./trad.: 158 ss.).² Aunque Heidegger recalca que el Dasein no deviene caído, sino que efectivamente *así* es su existencia. El fenómeno de la caída no debe tenerse por un aspecto valorativamente negativo de su ser. La caída, como el mismo Heidegger transmite, es un *factum* de la existencia humana. Por ejemplo, en el § 9 de *Ser y tiempo* indica que "la impropiedad del Dasein no significa, por así decirlo, un ser 'menos' o un grado de ser 'inferior'. Por el contrario, la impropiedad [*Uneigentlichkeit* —en tanto desapropiación de sí o no-ser propio] puede determinar al Dasein en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces." (1960: 43/trad.: 68)³ En este sentido, la impropiedad podría entenderse como *la* forma de ser de este ente. En consonancia con esto, me pregunto: ¿a qué alude el filósofo con esta caracterización y cuáles aspectos de su existencia llevan a definirla de este modo? Pues bien, de esto depende la vivencia del Dasein en tanto apropiación, es decir, hay una conexión radical de fondo.

A propósito, Rahel Jaeggi (2014) realiza un estudio dedicado al concepto de alienación y en su texto sostiene

que dicho fenómeno es el resultado de una forma deficiente de ser en las "relaciones de apropiación". Para ella, las relaciones de apropiación se encuentran perturbadas por causa de un conflicto en la propia constitución del sujeto. Así lo caracteriza a partir de varios puntos como: la indiferencia, la falta de poder respecto a uno mismo y el mundo experimentado, y la inhabilidad de establecer relaciones con otros sujetos, objetos e instituciones sociales. Jaeggi reconstruye la alienación como *la forma de no sentirnos en casa*, de no poder actuar o sentir "nuestro" al mundo. Ella afirma: "El sujeto alienado se vuelve un extraño para sí, se vive pasivo, objetivado, a la merced de fuerzas desconocidas." (Cf. 2014: 3)

En esta línea, pretendo abordar con el siguiente artículo el nexo de sentido entre alienación, apropiación y trascendencia en la experiencia del Dasein. Para ello, es crucial comprender el lugar que ocupa en la teoría heideggeriana el concepto de "relación" (*Verhältnis*); si hay de hecho una y qué complicaciones trae considerarla. Jaeggi sostiene que la alienación es una forma de relación. En Heidegger este concepto encarna el problema de la cuestión, ya que el filósofo establece un tipo de concepción que escapa, al menos en *Ser y tiempo*, a una articulación monádica o dialógica del sujeto y, con ello, de la intersubjetividad. Entonces, habrá que analizar de qué manera encara este asunto.⁴

El presente es un tema importante si se quiere abordar el aporte de Heidegger a las ciencias sociales. Su caracterización del Dasein permite leer, a través de *la experiencia de sí*, la pertenencia y, a su vez, la dependencia de éste respecto a los otros Dasein. De forma tal que, ser-con el otro (*Miteinandersein*) implica sustitución y restitución de ese sí mismo. Así pues, es con los otros que el Dasein se pierde y encuentra en la facticidad. De tal manera, su texto habilita a realizar varias interpretaciones que calan hondo en sus modos de existencia y dejan expuestas diversas valoraciones acerca de la problemática social y psicológica del sujeto, aunque en un sentido claramente ontológico. En esta ocasión me remitiré a algunas, las que tienen que ver con ese tinte vivencial y que denotan cierto grado de

¹ Para quienes aún no están familiarizados con la obra del filósofo Martin Heidegger, aclaro que el concepto de *Dasein* (ser-ahí) representa en su obra capital una forma particular de referirse a la existencia humana a partir de un abordaje ontológico de sus modos de "ser-en-el-mundo" (*in-der-Welt-sein*).

² Cito *Ser y tiempo* indicando la versión alemana (1960) y, seguido de la barra, la traducción en español (1998). Ambas ediciones se encuentran detalladas en la bibliografía de este artículo.

³ La aclaración entre corchetes es mía.

⁴ En este caso, ha sido valioso el aporte de Michael Theunissen (2013) en su libro *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*, quien a mediados de los años '60 realizó un trabajo minucioso sobre esta cuestión. Theunissen ponderó en la primera parte de su escrito el trabajo fenomenológico de Husserl, Heidegger y Sartre en el campo del proyecto filosófico trascendental. Allí analizó las relaciones sociales desde la experiencia del individuo para ahondar en el carácter ontológico y fundamental de la constitución del sí mismo. Justamente el autor sostiene que hay que dilucidar la base de la relación entre sujetos para no restringir el estudio al marco ya establecido por la *Gesellschaftstheorie*. En este sentido, más allá del rasgo comunitario de las relaciones sociales, que tienen un punto de vista descentralizado de la órbita singular, hay en la *Sozialontologie* un remante (no objetivable) de la experiencia de sí que debe indagarse para comprender cómo se accede a una lectura del Yo-Tú en su sentido dialógico. Ambas lecturas, la trascendental y la dialógica, tienen que complementarse para transparentar esas relaciones personales y su fondo histórico.

indeterminación en la base del sí mismo. Éstas se enraízan en la cuestión de la trascendencia, en tanto posibilidad fundamental del Dasein que aloja el nudo de la cuestión.

Para profundizar en este asunto recurriré a Jean-Paul Sartre, ya que considero que en su escrito *El ser y la nada* ilustra con mucha nitidez algunos puntos de la existencia alienada que Heidegger adelanta. En Sartre esta conexión se vislumbra mediante dos cuestiones que él trabaja: 1) el carácter nihilizante de la trascendencia, que en su búsqueda enfatiza la pérdida connatural a este ente y 2) la imposibilidad de encontrar-*nos* en la dimensión ontológica del ser-con para consumir dicha apropiación. Ambas cuestiones revelan otra forma de hablar de la trascendencia, en tanto proyección alienada, y de interpretar al *Mit-sein* heideggeriano en vistas a *mi* experiencia del otro, una ontológicamente imposible pero fácticamente realizable por medio de la modalidad impropia.

Por lo tanto, mi intención es abordar esta otra lectura valiéndome del trabajo de Sartre. Si uno mira de cerca lo escrito en *Ser y tiempo* encontrará una efectiva preocupación y descripción del sentido de esa modalidad impropia de ser del Dasein, una que no evade las complicaciones de la relación con el otro. De este modo, considero que —a pesar de las diferencias— el filósofo francés acierta en el sentido infundado de la experiencia de sí y contribuye con elementos centrales para situar la facticidad de la coexistencia. Esta vía de análisis quizás vislumbre cómo el ejercicio de apropiación de sentido está condicionado por la naturaleza indómita de su ser. Por consiguiente, este trabajo explorará el carácter fáctico y originario de los conceptos de alienación y trascendencia en la experiencia compartida del Dasein a partir del ritmo cadente de su existencia.

1. LA EXPERIENCIA DE SÍ EN TANTO APROPIACIÓN

En vistas a realizar esta lectura del Dasein en tanto *experiencia de sí*, voy a retomar la idea heideggeriana de vivencia como "apropiación de sentido". Es oportuno traer a colación el primer curso del filósofo en Friburgo⁵ en el semestre de posguerra (1919), en el cual asocia conceptualmente la vivencia con el sentido etimológico de *Ereignis* —que se traduce en este curso particular a nuestra lengua, siguiendo el tecnicismo del autor, como "apropiación". Para esto recurriré, inicialmente, a la distinción semántica entre experiencia (*Erfahrung*) y vivencia (*Erlebnis*).

En la teoría de Heidegger la vivencia tiene un carácter performativo; implica un hacer con el cual nos encontramos. En consecuencia, la vivencia se experimenta como un

fenómeno íntimo, inmediato y situado. Con esta distinción Heidegger quiere describir cómo este ente particular se *experimenta* a sí mismo. De esta manera introduce un abordaje de la vivencia que, por un lado, pretende ofrecer una lectura integral de su sentir y, por el otro, quiere condensarla en la expresión de un instante. El objetivo es señalar que la experiencia de sí no implica un proceso (*Vorgang*) de objetivación lógico y neutral, sino que apunta a, como dice el filósofo, "nuevos contextos de significado [...] adheridos a la vivencia como algo no objetivo." (Cf. trad. 2005: 84)

Insisto en el punto de que la vivencia en tanto *Ereignis* nos aproxima a otra forma de entender la subjetividad. Heidegger señala, en el primer capítulo de la segunda parte del curso, el problema de pensar la vivencia en tanto hechos psíquicos y procesos cognitivos atomizados. Allí sostiene, por el contrario, la necesidad de comprender estos asuntos incluyendo al sujeto que los vivencia. De cierta manera, anticipa un punto de anclaje existencial⁶ e, incluso, cuestiona la idea de un yo o un sujeto psíquico. Al respecto afirma:

Lo realmente decisivo es que en la simple contemplación no encuentro algo así como un "yo". Lo que veo es que ese "yo" vive, es más, que vive dirigiéndose hacia algo, y este "vivir dirigido hacia algo" es un "vivir que se dirige hacia algo en actitud interrogativa" (2005: 81)

Más adelante aclara que:

la vivencia está ahí —de alguna manera es incluso *mi* vivencia. Yo también estoy presente en la vivencia, la vivo, forma parte de *mi* vida y, sin embargo, por su naturaleza está tan desligada de mí, tan absolutamente distante del yo. (trad. 2005: 84)

Esta cita es central para el trabajo que aquí comparto, puesto que mi intención es mostrar que *la experiencia de sí* conlleva estos dos momentos entreverados. La vivencia que acontece se teje en función a un "sujeto"⁷ preciso y es vivida en consonancia con su existir. A su vez, esa vivencia discurre a su propio ritmo y, en ese andar, el Dasein debe encontrarse. Allí el autor deja la pauta para pensar en la vivencia como *experiencia* a-temática, anónima, "no posicional" —como dirá Sartre— y, no obstante, intencionada en el mundo, orientada en el entorno. Heidegger incita a pensar en un "sujeto" que se experimenta discretamente, que se siente presente sin necesidad de explicitar este acto. Al respecto, Sartre desarrolla en *El ser y la nada* esta modalidad como la conciencia (de) sí, especialmente en el apartado sobre el cogito prerreflexivo. Allí explica que en tanto la conciencia

⁵ Me refiero al curso "La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo", que forma parte del tomo de las *Obras Completas* (56/57) titulado *Zur Bestimmung der Philosophie*.

⁶ Uno que no se equipara a un mero "acontecer existente". (trad. 2005: 84)

⁷ Señalo entre comillas el término sujeto, pues como se sabe el autor omite su uso.

efectúa un movimiento de trascendencia, no asume o ejecuta una proyección (de) sí. No se produce un acceso voluntario y anticipado a *uno mismo* ni una comprensión unitaria de sí. Pues, en tanto la conciencia se intenciona es transfenomenica, no es objeto de sí. Al respecto afirma que es la instancia más originaria, y que no hay perturbación orgánica, impulso inconsciente u otra *Erlebnis* que la preceda. (Cf. trad. 1993: 23)

Ahora bien, Heidegger sugiere que con la vivencia lo central es su ejecución, su puesta en escena. Pero dicha escena no se prefigura de forma deliberativa, no instituye al sujeto como centro regulador de la experiencia. Más bien, la vivencia se ensambla en un marco familiar de significaciones instaladas que tienen coherencia para *uno mismo*. Así lo ejemplifica a partir de la experiencia alusiva de la cátedra que propone a sus estudiantes y remata con el famoso neologismo que, para entonces, ya utiliza: "...sólo estando en sintonía con el yo en cada caso propio se experimenta algo circundante, pudiendo decir que mundeas [*weltet*]. Dondequiera y siempre que algo mundeas para mí, yo participo de alguna manera de ese mundear." (trad. 2005: 88-89)

De modo similar, también lo acentúa en *Ser y tiempo*. En el § 12 plantea su posición frente a los concepto de vida y persona, y sostiene —pese a su posicionamiento— cierto grado de conformidad con el tratamiento de Scheler y Husserl. Allí menciona: "la unidad concomitante e inmediatamente vivida del vivir de las vivencias (...)" y recalca su continuidad con los actos "...porque es esencial al ser de los actos ser vividos sólo en la ejecución misma."⁸ (1960: 47/trad.: 73) Es decir, para Heidegger hay una relación entre la persona, la vivencia y su ejecución que aporta una unidad de sentido, que él no abandona sino que la pretende estudiar en un plano ontológico-existencial y a partir del concepto nodular de Dasein. Por esto, Heidegger prosigue con este modo de caracterizar la vivencia y enmarca dicha situación en un contexto dado en el cual el Dasein tiene-que-ser (*Zu-sein*): la facticidad. La vivencia del Dasein es una vivencia que le acontece; es suya, le pertenece en tanto a él le concierne. Por esta razón, se hace imperioso vérselas con la vivencia que es fruto de la vida transcurrida y del influjo de su medio cultural.

De esta manera, volviendo al curso de Friburgo, la vivencia es *Ereignis* e implica la apropiación de esos significados que comandan nuestra vida. Nuestra forma de vivenciar está pre-determinada por una serie de convenciones que nos llevan a entender al entorno y nosotros mismos. Así, el Dasein experiencia su vida como apropiación, re-significación. A propósito dice:

La vivencia no desfila delante de mí como un objeto o como una cosa que yo coloco ahí, sino que yo mismo me la a-propio, y ella se a-propia de sí misma según su esencia. (...) A-propiación no significa que yo me apropie la vivencia desde fuera o desde cualquier otro lugar; "fuera" y "dentro" tienen aquí tan poco sentido como "físico" y "psíquico". Las vivencias son fenómenos de apropiación, en tanto que viven de lo que les es propio y en tanto que la vida viven sólo así. (trad. 2005: 91)

En este sentido, es muy importante lo que metodológicamente pretende: acceder a cómo se da esa vivencia, cómo se fenomeniza para este ente. Para ello, luego indagará la subjetividad desde las condiciones ontológicas que van modelando su existencia. Tal abordaje no se hace en vistas al detalle de sus contenidos, pues la idea es realizar un análisis que no se quede en lo objetivo (el ente) sino que descubra lo pre-objetivo (el ser). Estas condiciones del propio acontecer se extrapolan del sujeto y abarcan un plano de análisis mayor. Esto lo anuncia en el mismísimo curso del '19 cuando instala la pregunta por lo que "se da" (*Es gibt*). De fondo, es otra la pretensión pero resuena en ese ente y es parte de su esencia.

Heidegger tiene la preocupación de indagar en la estructura fundamental del Dasein (su ser); quiere realizar una descripción de nivel trascendental. ¿Qué quiere decir esto? Lo trascendental es el plano constituyente de la subjetividad. Éste no se reduce al aparato psíquico; no plantea el funcionamiento de la conciencia subjetiva en su interioridad. Dicha estructura trascendental abarca el propio hecho de "ser-en-el-mundo". Es una manera de pensar la subjetividad proyectada, abierta. Por tal motivo, para comprender el Dasein hay que partir de su existencia concreta. Develar eso es comprender la propia subjetividad en el marco ontológico de nuestras posibilidades fácticas. Así, lo ontológico implica la propia trascendencia del ente para comprender su "estructura de ser" (sentido). Aunque para estudiar esas estructuras constituyentes se dirige la atención a la existencia concreta, dado que sólo a través de ello se logra transparentar y articular la fundación de tal acontecer (*Geschehen*).

No hay que perder de vista la aclaración del filósofo respecto a cómo se da esa vivencia y comprensión de la existencia. "El Dasein no puede concebirse jamás ontológicamente como caso y ejemplar de un género del ente que está-ahí. A este ente su ser le es 'indiferente'. (...) La referencia al Dasein —en conformidad con el carácter de "ser-cada-vez-mío" (*Jemeinigkeit*) de este ente— tiene que connotar siempre el pronombre personal: 'yo soy', 'tú eres'." (1960: 42/trad.: 68) Por esto, la estructura ontológica del "sí mismo" (*das Selbst*) responde a la pregunta por el "quién" de la vivencia, su mismidad (*Selbstheit*). Una que puede darse de forma implícita o explícita. Incluso, ese "sí mismo" puede

⁸ Este es un fragmento del texto de Max Scheler de su escrito *El formalismo en la ética y la teoría material de los valores*. [Scheler, M. (1942), "Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético", traducido por Hilario Rodríguez S. *Revista de Occidente*, Madrid.]

darse de forma propia o impropia. Heidegger sostiene en su obra capital que cuando se afirma una modalidad tematizante del hecho de ser *en tanto yo*, de cierta manera hemos perdido nuestro ser. Éste torna a la vivencia en una experiencia desvivificadora (*Entlebung*).

El Dasein es en tanto su "ser-en-el-mundo" y con otros Dasein. Por cuanto el filósofo rehúye a hipostasiar el yo, darle entidad concreta. Así pues, en el § 25 de *Ser y tiempo* se refiere a este punto con la intención de aclarar que hay una tendencia en el Dasein a proclamarse el autor de su propia dación. Este tipo de referencia del orden proposicional que anuncia "este soy yo" es más fuerte cuando "no" lo es. En este sentido, el filósofo sostiene que justamente el Dasein caído es aquél que se proclama en tenencia de sí. Heidegger dice "esta es una trampa del Dasein mismo" (1960: 116/trad.: 141) que lo impulsa "a los más exagerados autoanálisis." (1960: 178/trad.: 200) Este modo de ser del yo no es otro que *la pérdida de sí (Selbstverlorenheit)*. Sartre nos plantea algo similar en *El Ser y la nada*. La 'miudad' aparece como una estructura fugitiva, vivida por mí en el mundo. "Del mismo modo el Ego aparece a la conciencia como un en-sí trascendente, como un existente del mundo humano, no como *de la* conciencia. (...) Del Yo, del cual se ha hecho, muy erróneamente, el habitante de la conciencia, se dirá que es el 'yo' de la conciencia, pero no que sea su propio sí." (Cf. trad. 1993: 136-137)

2. EL PROBLEMA DEL MIT-SEIN DESDE LA EXISTENCIA CAÍDA

La caída (*Verfallen*) es un rasgo fáctico del Dasein mismo. En tanto modalidad impropia de la existencia, no refiere a la negación de un estado original. Tampoco la impropiedad es una negación del mundo; la impropiedad es efectivamente nuestra manera de ser en él. (Cf. 1960: 179/trad.: 201) Ella implica un estar perdido en lo público: "inmediatamente yo no 'soy' 'yo'." (1960: 129/trad.: 153) —expresa Heidegger aludiendo críticamente a las terapias de la Psicología. Como carácter público de la existencia es originariamente un modo de nuestro con-vivir. Por ende, la caída no atiende, ónticamente, a una vivencia personal, individual e íntima. Es, más bien, nuestra forma de coexistir *ya con otros Dasein* en el marco de la cotidianidad.

Ahora bien, un punto discutible es que, ontológicamente, el comparecer de los otros se experimenta desde el propio ser. Por el motivo de que el ser-con (*Mit-sein*) es un rasgo del Dasein concreto, que implica *en su propia constitución* la posibilidad de un nosotros. No olvidemos que la experiencia del Dasein es la experiencia singular del cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*). En este sentido, pese a dar cuenta de un rasgo formal de la existencia del Dasein, la analítica existencial devela la posibilidad de ser en su ahí (*Da*). De hecho, por su modo de "ser-con" el Dasein puede coexistir

con otros Dasein en un mundo compartido (*Mitwelt*). De esta manera, Heidegger expresa que la coexistencia (*Mitdasein*) no se vivencia como una relación en la que entramos, sino que somos en ella siempre.⁹ Aunque si retomamos el sentido y registro de la vivencia nos encontramos con un asunto aporético porque *la experiencia de sí*, en principio, está reprimida. En tal caso, analizaré aquí si la experiencia de dicha coexistencia, fundada en el rasgo ontológico del ser-con, nos permite apropiarnos del sentido de esa vivencia en tanto experiencia de uno mismo.

Al final del § 26 esta cuestión se problematiza aludiendo a la experiencia de la empatía (*Einführung*). Heidegger muestra su disconformidad con el sentido de esta expresión que literalmente refiere a *un sentir que penetra en el otro y que me permite comprenderlo en base a lo que siento yo*. (Cf. 1960: 124/trad.: 149) Para el filósofo, este argumento no es plausible, ya que hace depender la relación con el otro del "encuentro" consigo mismo y de un "vínculo" con el otro; o sea, para el propio Heidegger esto es conflictivo. Pese a que esta razón tiene cierto sentido, hay varios asuntos que a ella escapan y que en este apartado analizaré. Uno de ellos ya lo presenté, a saber, el punto de que el sentido de vivencia que nos propone Heidegger no es de carácter egológico y rehúye a un posicionamiento yoico. A su vez, el ser-con no puede interpretarse desde una estructura dialógica o diádica entre un yo-tú —como sí puede verse en Sartre. Heidegger considera que en ambas cuestiones se recae en una posición sustancialista que, además, no remite al carácter originario del ser-con.¹⁰

Sin embargo, si avanzamos en una interpretación de esta cuestión encontraremos otras limitaciones. Por ejemplo, respecto a la solicitud (*Fürsorge*) en la vivencia del ser-con, Heidegger presenta que el término tiene comúnmente el sentido de institución social —en tanto facticidad ya normada, preestablecida, de las formas de ser en el "uno" (*Das Man*). El Dasein cotidiana y regularmente se mueve en la forma deficiente de esta modalidad: quitar el cuidado o reemplazar al otro son formas de esa deficiencia. Algo de esto explica Sartre cuando analiza la modalidad de ser-con-el-otro en tanto "trascendencia trascendida", a saber, cuan-

⁹ Aquí se encuentra una diferencia fundamental con el pensamiento de Sartre, pues para éste filósofo no partimos en la existencia cotidiana de encontrarnos ya en presencia concreta del otro, en el marco de "nuestro" ser-en-el-mundo. El otro es lo sorprendente-ajeno (*Befremdend-Fremden*). Sartre considera que la experiencia del otro es inmediata y extramundana. El otro no se da como parte de mi proyecto mundano (*Weltentwurf*), en mi horizonte de sentido. El otro es extramundano (*extramondaine*) para mí. Esta es la experiencia personal ajena, de cómo el otro primero aparece más allá del mundo.

¹⁰ Alejandro Vigo en su escrito *Arqueología y Aleteología* tiene un artículo sobre esta problemática que clarifica la complejidad y tensión de la concepción heideggeriana de la intersubjetividad. El autor plantea que son varios los aspectos de la teoría que entran en conflicto cuando de este problema se ocupa. Tales complicaciones aparecen en el intento de mediación entre los polos refractarios de una orientación trascendental y su abordaje antiusubjetivista, la individuación radical y la preeminencia constitutiva de la dimensión intersubjetiva. Sobre el punto específico arriba mencionado véase, (2008: 269).

do el otro toma el lugar del objeto. Pues, sólo la experiencia del otro como "trascendencia trascendente" me lo devuelve como otro-sujeto.

Para ello hace falta algo que plantea Sartre como un nosotros-sujeto, a saber, una manera peculiar de reconocer-nos aunque sea a través de un objetivo común. En este sentido, es preciso que estemos *juntos*, pues si el otro se encuentra enfrentado a mí podría asumir el lugar del objeto. La convivencia debe abrir la posibilidad de un acceso ontológico al otro que se me presenta a partir del *Mit-sein* de modo inmediato y formal, pues en ella no hay objeto. Es la experiencia con-el-otro, en plena ejecución, la que le daría al Dasein una suerte de vivencia de un "nosotros". Sólo que para Sartre esa experiencia con-el-otro procede de la experiencia concreta del ser-para-otro. Siendo ésta una trascendencia indiferenciada e impersonal, pues escapa a uno la posibilidad de captar al otro como a mí mismo —intentaré explicar esto luego.

Con todo, la deformación "originaria" del con-vivir se expresa en la *distancialidad* (del otro y de sí mismo, al estar sujetos al dominio del "se"). Aquí se vislumbra una posible crítica o punto a discutir a la teoría de Heidegger: el hecho de que la forma caída del Dasein nos remita a nuestra condición social, frente a un posible estado de resolución que se presenta bajo la modalidad de una decisión singular —un camino al que accedemos por cuenta propia. ¿Estamos librados a nosotros mismos cuando se trata de acceder a la propiedad? No creo que fuera de esta manera.

Por otro lado, la existencia cadente del Dasein es un desertar de sí mismo. Y en este sentido, el modo de ser caído es un existencial, un rasgo de nuestro ser. No ocurre que el Dasein sea y entre, posteriormente, en una relación impropia con las cosas; él *es* esa relación en tanto modo constitutivo de su existencia. Heidegger quiere sostener que el Dasein no se degrada, no se da una corrupción o deshumanización por medio de una vida alienada. *Él es esa alienación; no ingresa en ella*. Pero tal alienación tampoco es una suerte de condición para realizarse como sujeto. En *Ser y tiempo* la alienación adquiere un tinte existencial y ontológico.

Por ende, en la modalidad de la caída prima el temple del tedio/aburrimiento al punto de manifestarse nuestro ser como una carga. (Cf. 1960: 134-135/trad.: 158-159) Frente a esa carga el Dasein lo primero que hace es huir de ella. Primero, el Dasein se vivencia de esta manera (no por medio de un conocer o querer; no domina esta situación) Heidegger anuncia: "jamás seremos dueños de un estado de ánimo sin otro estado de ánimo, sino siempre desde un estado de ánimo contrario." (1960: 136/ trad.: 160) Así la caída la vivimos como "indisposición afectiva (*Verstimmung*). En este estado de ánimo el Dasein se vuelve ciego para sí, el mundo circundante se nubla, la circunspección se extravía." (1960: 137/trad.: 161) Esta es la movilidad de la caída, *el ritmo cadente de la existencia*: un torbellino, una vorágine (*Wirbel*).

3. LA TRASCENDENCIA ALIENADA COMO EXPERIENCIA NIHILIZANTE DE SÍ

Heidegger dice que el Dasein prepara para sí la caída (*Verfallen*), aunque en otros fragmentos sostiene que esta existencia se muestra como cadente desde un inicio. Hay cierta ambigüedad acerca de la responsabilidad que tiene el Dasein respecto de este estado, pero entiendo que esto tiene que ver con la *permanencia* en él. Originariamente somos así, nos vemos arrojados al mundo y es nuestro deber asumirnos en él, pero la propia existencia se nos da ya caída. En este sentido, la pérdida en el uno (*das Man*) y *de* uno mismo es ineludible. En principio, *no somos nosotros mismos* y eso nos determina existencial y formalmente como *culpables*, una culpa que no implica deuda alguna.¹¹

Por medio de esta descripción entiendo que Heidegger quiere llegar al punto de que esa alienación nos marca: *no somos el fundamento de nuestro existir*. Esta frase podría habilitar varias lecturas, una de ellas nos llevaría a pensar en una carencia original. El tema es entender qué representa para el filósofo alemán esta carencia. Heidegger la expresa en *Ser y tiempo* desde el concepto de "ser culpable" como "ser-fundamento de una nihilidad" (1960: 283/trad.: 302). Cuando existimos nuestra esencia es no ser nosotros mismos. Con todo, para el autor no resulta que esa existencia justifique el alienarnos en los otros, en pos de huir o cubrir esa falta. Pues, de hecho, ya somos bajo esa condición alienada —la alienación es la modalidad originaria. Heidegger sostiene que el Dasein *es* su fundamento. Esto significa "no ser *jamás* radicalmente dueño del ser más propio (...). Siendo fundamento, es, él mismo, una nihilidad de sí mismo." (1960: 284/trad.: 303) Finalmente, la idea es que el Dasein es ese "no ser sí-mismo".

Veamos cómo relata Sartre la relación con el prójimo en *El ser y la nada* (3ra parte, cap. 3) en el marco de lo que entendemos aquí como la caída. Él la presenta en términos de *nihilidad, trascendencia y alienación*. Sartre describe este movimiento del sujeto como un en-sí (sin fundamento) y un para-sí que es la salida, trascendencia nihilizante (de ese en-sí), y, a su vez, persecución de ese en-sí, pues es lo que falta. Hay una búsqueda de realización, una necesidad de encuentro y totalidad que no nos podemos dar. Por eso el para-sí es trascendencia que se aliena en el otro, que vuelve de modo más enfático como alienación objetivada. Pero en tanto una alienación en el otro y del otro; no como propia

¹¹ Ramón Rodríguez explica en su texto *Fenómeno e interpretación* (Cf. 2015: 188) que, de acuerdo a una perspectiva existencial, ser culpable no significa la falta u omisión de "algo" puntual (*Schuldigsein* —estar en deuda), sino un rasgo interno de la propia constitución del sujeto —tener que ser culpable (*sich schuldig machen*). La culpa heideggeriana es una negatividad ontológica, ya que el sujeto está limitado *ab initio* por su condición de arrojado: al no ser dueño de su poder-ser. En este sentido, está entregado a la dinámica ya instituida que lo domina, la tiranía de la rutina.

alienación. Y por esto no hay modo de conocerla o superarla. (trad. 1993: 387-388)

El filósofo señala que la mirada del otro nos encuentra en plena caída. "Para el prójimo soy irremediamente lo que soy [...] Así, el en-sí me atrapa de nuevo hasta en el futuro y me fija totalmente en mi huida. [...] Pero esta huida coagulada no es jamás la huida que soy para mí." (trad. 1993: 387) El problema parece estar, justamente, en el origen y efecto de esta pérdida. La misma parece imposibilitar el encuentro con uno mismo y con el otro. Y, no obstante, como dice el filósofo, está "transida de facticidad". Ciertamente, es lo que el Dasein vivencia en tanto experiencia del *Mit-sein*, una que se le presenta imposible de develar.

Sartre no se queda en esta descripción del conflicto entre dos conciencias desde la experiencia propia de trascendencia y alienación en el otro. Por ello, describe la experiencia de un "nosotros". Esta experiencia la llama inicialmente experiencia del *Mitsein*. "Nosotros no implica una conciencia intersubjetiva, ni un nuevo ser que trascienda y englobe sus partes con un todo sintético —no es la conciencia colectiva de los sociólogos, dice. El nosotros es experimentado por una conciencia particular" (trad. 1993: 438) Es la experiencia subjetiva de mi ser-con, mi experiencia de un *nosotros* y, como tal, no es una experiencia efectiva de ellos sino una experiencia teñida de mi vivencia. En este caso, no tiene una base ontológica plural. Más bien, es la experiencia singular de ser-con-los otros. Ésta puede asumirse como nosotros-sujeto.

De este modo, Sartre viene a reafirmar que la experiencia del ser-con (*Mitsein*) es en el fondo una experiencia singular y, como tal, no está fundada en una estructura ontológica inter-subjetiva. Por ende, es simplemente el rasgo individual que indica que "sentimos" vivir con otros, pero que esta es una vivencia unilateral. O sea, el *Mit-sein* heideggeriano es un rasgo del Dasein y la forma de la coexistencia no es más que la expresión de nuestro ser juntos en un ritmo cadente, que no podemos abandonar. Así, "la unidad con el prójimo es irrealizable de hecho. Lo es también de derecho, pues la asimilación del para-sí y del prójimo en una misma trascendencia traería consigo necesariamente la desaparición del carácter de alteridad del prójimo." (trad. 1993: 390) Creo que éste también es un problema para Heidegger que deja entrever con su fugaz crítica al concepto de empatía. ¿Será el otro, seré yo, o nos-otros en la propiedad o impropiiedad de nuestra existencia donde nos encontramos? Pareciera que la única manera de ser-con el otro es la modalidad caída de la existencia. Pues, es en esa posibilidad donde se funden nuestros quehaceres en un proyecto en tanto "trascendencia viviente indiferenciada". Así nos lo presenta Sartre con su alusivo ejemplo del metro que transcribo a continuación.

[P]ara ir de la estación de metro "Trocadero" a "Sèvres-Babylone", "se" transborda en "La Motte-Picquet". Este transbordo está previsto, indicado

en los planos, etc.; si transbordo en La Motte-Picquet, soy el "se" que transborda. Por cierto, me diferencio de cada usuario del metro tanto por el surgimiento individual de mi ser como por los fines remotos que persigo. Pero estos fines últimos están sólo en el horizonte de mi acto. Mis fines próximos son los fines del "se", y me capto como intercambiable con cualquiera de mis vecinos. En este sentido, perdemos nuestra individualidad real, pues el proyecto que somos es precisamente el proyecto que son los otros. En este andén del metro no hay sino un solo y mismo proyecto, inscrito desde hace mucho en la materia, y donde viene a verse una trascendencia viviente e indiferenciada. En la medida en que me realizo en la soledad como una trascendencia cualquiera, no tengo sino la experiencia del ser-indiferenciado (sí, solo en mi habitación, abro una caja de conservas con el abrelatas adecuado); pero si esa trascendencia indiferenciada proyecta sus proyectos cualesquiera en conexión con otras trascendencias experimentadas como presencias reales e igualmente absorbidas en sus proyectos cualesquiera idénticos a los míos, entonces realizo mi proyecto como uno entre mil proyectos idénticos proyectados por una misma trascendencia indiferenciada; entonces tengo la experiencia de una trascendencia común y dirigida hacia un objetivo único, del cual no soy sino una particularización efímera: me inserto en la gran corriente humana que, infatigablemente, desde que existe el metro, chorrea por los andenes de la estación "La Motte-Picquet-Grenelle". (trad. 1993: 447)

Sartre insiste en que la experiencia de esta trascendencia indiferenciada no es de carácter ontológico; sostiene que es del orden psicológico. Incluso, indica que no deviene en una originaria vivencia del *Mit-sein*, pues no aparece sobre el fundamento de una relación ontológica concreta con los otros —"se trata solamente de una manera de sentirme en medio de los otros" (trad. 1993: 448). Afirma que el ritmo de los otros me envuelve y lo aprehendo "lateralmente". En este caso, ¿no es ésta la experiencia indiscreta (de) sí en el coexistir? Me pregunto si este es, como sostiene Sartre, un mero acontecimiento subjetivo bajo la forma de la comunidad-sujeto, de un nosotros-sujeto. O bien, por el contrario, si la experiencia impersonal de este "se" no nos ofrece, de cierto modo, la vivencia ontológica de esta nihilidad originaria que se realiza en tanto arrojo en el mundo como experiencia de uno mismo. Si somos esta alienación y la coexistencia del Dasein se encuentra en la base de esta experiencia caída que nos mantiene unidos en *sí mismos* a partir de este ritmo cadente del existir. Dejo esbozada esta pregunta.

Para Sartre no tiene ningún valor revelador o metafísico la experiencia alienada de esa trascendencia; ella no nos devuelve una suerte de reconocimiento de sí ni parte de un previo reconocimiento del otro. Por esto, no encuentra allí un sentido ontológico y "real", como dice, del *Mit-sein*. Sartre

sigue pensando que la relación con el otro es efectivamente una "relación" en la que se entra y que requiere de un acto tético de reconocimiento, una instancia previa de anticipación teórica. Pero, de esta manera, ¿no contradice la experiencia prerreflexiva del cogito? ¿No restituye a la conciencia de un nosotros la preeminencia del yo? ¿No concede a la vivencia nuevamente un carácter subjetivo? Estas son las dudas que finalmente me planteo.



BIBLIOGRAFÍA

Alvaro, D. (2018). "La experiencia del *nosotros* en *El ser y la nada*. Sartre en el umbral de lo social". En: *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, Vol. 13, Nº 41, pp. 3-16.

Heidegger, M. (1960). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag [trad.: (1998) *Ser y tiempo*. Chile: Editorial Universitaria.]

Heidegger, M. (1987). *Zur Bestimmung der Philosophie*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann. [trad.: (2005) *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*, Barcelona, Herder.]

Jaeggi, R. (2014). *Alienation*. New York: Columbia University Press.

Olafson, F. (1998). *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of Mitsein*. Cambridge: Cambridge University Press.

Olea, M. A. (1974). "Alienación y convivencia en Sartre". En: *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Nº 51, II, pp. 171-200.

Rodríguez, R. (2015). "Ontología existencial y ética. En torno a la 'ética implícita' de *Ser y tiempo*". En: *Fenómeno e interpretación. Ensayos de Fenomenología Hermenéutica*. Madrid: Tecnos.

Sartre, J. P. (1943). *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard. [trad.: (1998) *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Barcelona: Ediciones Altaya]

Theunissen, M. (2013). *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. México: FCE.

Vigo, A. (2008). "Identidad, decisión y verdad. Heidegger, en torno a la constitución del 'nosotros'". En: *Arqueología y aleteología, y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.

SOBRE LA AUTORA

Leticia Basso Monteverde (Universidad Nacional de Mar del Plata / CONICET)

Especialista en temas de Fenomenología y Hermenéutica con especial referencia a la obra de Martin Heidegger.

leticiabassomonteverde@gmail.com

Leticia Basso Monteverde es Profesora en Filosofía por UNMDP y Doctora en Filosofía por UBA, con una tesis sobre la génesis y la constitución del concepto de *Ereignis* en la obra de Martin Heidegger. Investigadora Adjunta del CONICET. Docente en la Facultad de Psicología y Directora del Proyecto de Investigación en Fenomenología y Hermenéutica en la Facultad de Humanidades, ambas en UNMDP. Investigadora Responsable de un PICT 2016-2754 (ANPCyT) dedicado a la argumentación de la unidad de la obra de Heidegger. Miembro de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas y la Red Internacional de Investigación en Fenomenología Naturalizada, Hermenéutica y Teoría de la enfermedad. Autora de *La unidad de la diferencia. Acerca del acontecer en la obra de Heidegger* (2017), editora de *Heidegger y su obra. Ensayos en torno a la unidad de su pensar* (2020) y co-editora junto al Dr. Adrián Bertorello del vol. VII de la Revista *Studia Heideggeriana* (2018), entre otros escritos.



SER[MUJER]EN-EL-MUNDO: UN ACERCAMIENTO AL HABITAR FEMENINO A PARTIR DE “SER Y TIEMPO”

AUTORA

Vanessa Huerta Donado
Universidad Autónoma de Puebla
Bergische Universität Wuppertal

Cómo citar este artículo:

Huerta Donado, V. (2021). Ser[mujer]en-el-mundo: Un acercamiento al habitar femenino a partir de “Ser y tiempo”. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 12, pp. 51-62.

Artículo

Recibido 07/05/2021
Aprobado 15/06/2021

RESUMEN

El cometido particular de este escrito consiste en mostrar en qué medida la experiencia del habitar, tal y como se desarrolla en el contexto de *Ser y tiempo*, apela semánticamente a la *diferencia sexual*; y hasta qué punto se pueden determinar algunas características del habitar propiamente femenino a partir de esta misma constelación. Nuestro cometido general consiste en problematizar el papel que dicha *diferencia* juega dentro de la articulación ontológica de la existencia humana, al cuestionar si se trata de una mera modificación óntica de la relación entre el *Dasein* y su entorno circundante, o si en realidad habilita dos formas distintas e irreductibles de abrir mundo y de habitarlo: el masculino y el femenino. Para ello ponemos de manifiesto, en primer lugar, las estrategias totalizantes que conlleva la noción del habitar elaborada a partir de la analítica existencial. En un segundo momento, indagaremos en los orígenes históricos de la separación entre lo público y lo privado, con la finalidad de poner al descubierto las raíces semánticas que nutren dichas estrategias. Por último, desarrollaremos tres características fácticas del habitar desde la perspectiva femenina, apoyándonos en los análisis de pensadoras como Luce Irigaray, Marion Iris Young y Sandra Lee Bartky.

PALABRAS CLAVE: APERURIDAD; CUIDADO; MUNDO PÚBLICO; NEUTRALIDAD

ABSTRACT

The specific aim of this text consists in showing, on the one hand, the semantic implications of *sexual difference* in the experience of dwelling, as it is developed in the context of *Being and time*. From this same constellation we attempt to determine, on the other hand, three characteristics of the feminine dwelling. The general task is to problematize the role that this difference plays within the ontological articulation of human existence, by questioning whether it is a mere ontic modification of the relation between *Dasein* and its surrounding world, or whether it actually configures two distinct and irreducible ways of opening it and inhabiting it: the masculine and the feminine. In order to accomplish our purposes, we will first examine the totalizing and neutralizing strategies involved in the notion of dwelling elaborated from the existential analytic. Secondly, we will explore the historical origins of the separation between the public and the private, with the intention of uncovering the semantic roots by means of which these strategies are performed. Finally, we will develop three specific characteristics of dwelling from a feminine perspective, based on the analysis of thinkers such as Luce Irigaray, Marion Iris Young and Sandra Lee Bartky.

KEY WORDS: DISCLOSEDNESS; CONCERN; PUBLIC WORLD; NEUTRALITY

INTRODUCCIÓN

Como ningún otro filósofo de siglo XX, Martin Heidegger echó mano de conceptos, figuras y comportamientos que habían sido marginados o simplemente pasados de largo por la tradición filosófica occidental, tales como el *dejar ser*, la *afectividad*, la *serenidad*, el *cuidado*, el *recato*, el *mundo cotidiano*, el *habitar* y el *poetizar*. Mediante la introducción y resignificación de dichos términos en el vocabulario técnico de la filosofía contemporánea, la obra heideggeriana ofrece un rico entramado conceptual compatible hasta cierto punto con los objetivos del *ecofeminismo* actual (cfr. Zimmerman, 1987). No obstante, desde una perspectiva intrínseca, la instauración de esta red conceptual expresa a nivel operativo el mismo y único cometido que se plantea a nivel temático, a saber, la superación de la metafísica entendida como título para la historia de la filosofía hasta ahora acontecida.

En efecto, si existe un parámetro a partir del cual se puedan bordear y delimitar los esfuerzos estilísticos y pensantes de Heidegger, es el dominio de la metafísica que se pone de manifiesto sobre todo en la forma de vivir y de pensar occidentales. El problema con el gesto envolvente y totalizador de superación es que termina por subsumir una multiplicidad de concreciones fundamentales de la vida fáctica derivadas del hecho de *encontrarse* ya de entrada involucrado o envuelto en el *mundo circundante*, tales como el convivir cotidiano, o el hecho de encarnar la existencia en un cuerpo sexuado. Ciertamente, estas omisiones son consecuencia directa de la determinación holística de la existencia humana bajo el término *Dasein*, mediante el cual se hace frente a la representación dualista propia del cartesianismo. Sin embargo, tomado en su formalidad radical, parece que *Dasein* lleva a cabo su existencia como un ente *solitario*, *monológico* y *asexuado*, cuya necesidad fundamental de *auto-apropiación* borra de tajo la posibilidad de una ética, una antropología, o cualquier ontología regional (cfr. Schatzki, 2005).

En el presente artículo quiero subrayar un sesgo que ha quedado disimulado largo tiempo precisamente por esa formalidad totalizante, pero que no deja de tener repercusiones en cada arista de nuestra experiencia cotidiana, y que, por ello mismo, ofrece un nuevo enfoque epistemológico y punto de partida para las teorías sociales en general, pero sobre todo para la geografía y el urbanismo contemporáneos. Me refiero al hecho de haber sido arrojado a un mundo ya organizado y significado de manera androcéntrica en un *cuerpo sexuado femenino*. El cometido específico de este escrito consiste en mostrar en qué medida la experiencia del habitar, tal y como se desarrolla en el contexto de *Ser y tiempo*, apela semánticamente a la *diferencia sexual*, y hasta qué punto se pueden determinar algunas características del habitar propiamente femenino a partir de esta misma constelación, aunque ciertamente de manera negativa. Para ello ponemos de manifiesto, en primer lugar, las estrategias totalizantes y neutralizantes

que conlleva la noción del habitar elaborada a partir de la analítica existencial. En un segundo momento, indagaremos en los orígenes históricos de la separación entre lo público y lo privado, con la finalidad de poner al descubierto las raíces semánticas que nutren dichas estrategias. Por último, desarrollaremos tres características fácticas del habitar desde la perspectiva femenina, apoyándonos en los análisis de pensadoras como Luce Irigaray, Marion Iris Young y Sandra Lee Bartky. Nuestro cometido general consiste en problematizar el papel que la *diferencia sexual* juega dentro de la articulación ontológica de la existencia humana al cuestionar si se trata de una mera modificación óptica de la relación entre el *Dasein* y su entorno circundante, o si en realidad habilita dos formas distintas e irreductibles de abrir mundo y de habitarlo.

Pero antes de pasar al primer apartado es preciso hacer explícito el primer y más grande inconveniente con el que se topa nuestra propuesta, a saber, la *neutralidad ontológica del Dasein* como una apuesta originaria previa a la pertenencia fáctica a uno de los dos sexos. De acuerdo con la interpretación que Derrida hace de *Principios metafísicos de la lógica*, lección en la que Heidegger anuncia dicha neutralidad, la diferencia sexual puede adoptar múltiples significados y puede llevarse a cabo en múltiples direcciones sólo porque el *Dasein* trasciende la diferencia sexual (Derrida, 2001). Esto quiere decir que el *Dasein* neutral "estaría mostrando no la ausencia de sexualidad, sino que más bien el estado de indeterminación originario o la pura posibilidad en el que se encuentra [...]" (Huntington, 2001: 28). Es claro que esta estrategia totalizadora le permite a Heidegger posicionarse más allá de la distinción cartesiana entre el cuerpo y la conciencia; sin embargo, trascender la diferencia apelando a la ambigüedad de lo múltiple en lugar de lo uno, también contribuye a disolver la especificidad femenina del *estar-en-el-mundo* (Malabou, 2011: 32). En otras palabras: antes que fungir como soporte para las nuevas identidades sexuales —tal como quisiera Derrida—, la caracterización *pre-diferencial* o *pre-dual* del *Dasein* alberga compromisos fundamentales con la representación binaria de la diferencia y por ello tiene que ser puesta en cuestión.

DETERMINACIÓN ONTOLÓGICO-EXISTENCIALES DEL HABITAR

De acuerdo con el párrafo 12 de *Ser y tiempo*, el habitar es la modalidad primordial de la estructura del *estar-en-el-mundo* y se lleva a cabo como un estar en la cercanía de lo ente sin más, absorto en las tareas cotidianas. Desde la experiencia del habitar, el entorno circundante se presenta como algo que nos concierne y que nos mantiene ocupados en función de un determinado proyecto y desde el trasfondo de una determinada pre-comprensión de mundo. El estar *volcado hacia*, *referido a*, *familiarizado con* son algunas modalidades en las que se expresa la intencionalidad

propia de este fenómeno, en virtud del cual, el hombre hace del mundo su lugar de residencia. Sin embargo, los fundamentos ontológicos que desembocan esta noción del habitar están determinados —como a continuación veremos— por un entramado semántico que reafirma nociones y valores históricamente atribuidos al género masculino, tales como 1) la relación inmediata y transparente con el entorno y la confianza que se deriva de ello, 2) el acento en mundo del trabajo manual por encima de las labores de cuidado, y 3) el recurso a la “neutralización” como garantía de absoluta validez, y 3) la “normalización” final de estas jerarquías en la esfera pública.

En primer lugar, la posibilidad de mantenerse ocupado con el mundo y de habitarlo se fundan, de acuerdo con Heidegger, en el modo primario de ser del *Dasein*, es decir, en un *estar ya siempre fuera de sí*, abierto “al ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez” (Heidegger, 2009: 83). En el párrafo 28 de *Ser y tiempo* se pone especial énfasis en el prefijo *Da* de la palabra *Dasein*, precisamente para reiterar este carácter “abierto” que determina la existencia fáctica de dicho ente, así como el tipo de espacialidad que se despliega a partir de este *ahí*. De acuerdo con *ahí* lo desarrollado, el *Da* del *Dasein* no es un punto en el espacio ocupado por el yo. Se trata más bien de un “lugar” de “exposición” al ente que, por un lado, constituye una especie *claro* que posibilita la comprensión de ser, pero por otro lado pone al *Dasein* en su lugar intramundano, es decir, *fija su aquí* a partir del *allí* del ente a la mano (Heidegger, 2009: 152 y 128).

Si bien Heidegger pone todos sus esfuerzos pensantes en la aclaración del tipo de relación que el *Dasein* mantiene con el ser (primacía ontológica), lo que a nosotros nos interesa exaltar por el momento es esta *fijación* en lo ente, pues a partir de esta primacía óptica es posible abordar, en segundo lugar, las múltiples modalidades en las que *Dasein* interpreta su existencia fáctica más allá de la formalidad ontológica. Efectivamente, en su *estar vuelto hacia el mundo circundante*, el *Dasein* “se encuentra inmediatamente a sí mismo en lo que realiza, necesita, espera y evita — en lo a la mano de su inmediato quehacer en el mundo circundante—” (Heidegger, 2009: 140). Esta esta “interpretación de rebote”, tal como es referida en la nota final del párrafo 12 (Heidegger, 2009: 80), puede llevarse a cabo en múltiples direcciones que dependen del *quehacer* específico que nos ocupe en cada caso. No obstante, dentro del mundo de la ocupación cotidiana Heidegger distingue explícitamente entre la *ocupación* (*Besorgen*), que remite al conjunto de tareas orientadas al trabajo cotidiano tales como el hacer, producir, cultivar, usar, emprender, discutir y contemplar; y la *solicitud* (*Fürsorgen*), que comprende actividades enfocadas al cuidado de la vida tales como la alimentación, el vestido y el cuidado del cuerpo enfermo (Heidegger, 2009: 78).

Lo peculiar de esta distinción, que replica de manera inadvertida la división del trabajo según el género, reside en que los quehaceres relacionados con el *Fürsorgen*, tan necesarios para la propia preservación, no puede ser evocadas en primera persona. Para Heidegger, los hábitos y comporta-

mientos tradicionalmente considerados como elementos del *cuidado de sí* (*Selbstsorge*) tienen la estructura ontológica del *anticiparse-a-sí*, pero no de la *solicitud* (Heidegger, 2009: 211). En estricto sentido yo no puedo solicitarme nada, porque la *Fürsorge* se lleva a cabo como movimiento transitivo que reclama la presencia del *Otro* para poder llevarse a cabo. El *ocuparse solícito* se constituye, pues, como una experiencia exclusivamente intersubjetiva que tiene lugar en el acto de dar o recibir, y que hace patente la existencia del *Dasein* como un ente que está siempre con otros compartiendo un mundo común (Heidegger, 2009: 141).

En tercer lugar, aunque Heidegger reconoce que a nivel fáctico la *solicitud* y la *ocupación* son modalidades esencialmente distintas e irreductibles del *estar vuelto hacia lo ente* (Heidegger, 2009: 144), a nivel puramente formal son *equiparadas* y *niveladas* sobre la base ontológica del *cuidado* (*Sorgen*), que abarca la totalidad de las determinaciones del *Dasein* bajo la unidad del *proyecto-yecto*. Asimismo, el *Dasein* en tanto que instancia ontológica anterior al ser humano, y por consiguiente a la división sexual del trabajo, *neutraliza* la especificidad fáctica de las actividades propias del *Besorgen* y del *Fürsorgen*, de modo que una tarea de naturaleza *solícita* como la alimentación, puede integrarse y por lo tanto disolverse en el esquema general de lo *ente a-la-mano* (*Zuhandenes*). Esto propicia que la relación de *Dasein* a *Dasein* abierta por la *solicitud* sea retrotraída nuevamente al complejo de relaciones constitutivas de la *Zuhandenheit*, a partir de la cual, la presencia del *Otro* comparece en el horizonte mundano no ya en su carácter solícito, sino desde su ocupación específica con esta o aquella tarea mundana.

La prioridad expositiva del *ser-a-la-mano* (*Zuhandenheit*) sobre el *ser-para-otro* (*Fürsein*) se refleja de manera operativa en los ejemplos que Heidegger emplea para explicar el comportamiento pragmático del *Dasein*, tales como el martillo o la cátedra. Pero también se refleja de manera explícita cuando señala que la comparecencia de los otros se hace patente desde “su estar ocupados en el mundo circundante desde lo a la mano de este” (Heidegger, 2009: 143 y 146). Esto significa que la presencia o ausencia de la alteridad se pone de manifiesto, a nivel *preontológico*, en el mundo del “trabajo” como “objeto de la ocupación circunspectiva” (Heidegger, 2009: 143). Mientras tanto, a nivel ontológico, el *Otro* surge como un momento más dentro de ese *proyecto-yecto* que es el *Dasein*, como un “doblete” suyo en el que se replican las condiciones ontológicas habitar (Heidegger, 2009: 144).

Por último, el mundo circundante en tanto que *mundo compartido* y objeto *común* de la ocupación cotidiana se presenta como un *mundo público*, a partir del cual se prescriben modos históricamente variables *de ser*, de relacionarse con los otros y con el mundo¹. El *Dasein* del *mundo público*

1 En este sentido, el término *Dasein* también nombra la particular forma en que

no es, pues, quien dice ser: "los otros le han tomado el ser", de tal manera que termina siendo nadie y como todos, es decir, termina adoptando códigos de conducta preestablecidos que le indican el modo preciso de encarnar la existencia y de asumir su *ser arrojado al mundo*². Como ejemplos de instancias públicas que contribuyen a la normalización y regularización del *Dasein* cotidiano, Heidegger menciona los medios de difusión cultural como la radio, el periódico y la crítica literaria; medios de transporte público en los que reina el anonimato y la indiferencia; y edificaciones urbanas como caminos, carreteras, puentes y edificios, a través de los cuales se ponen de manifiesto la interacción con la naturaleza derivada del comportamiento pragmático como forma primordial del *hacer* (Heidegger, 2009: 146).

En resumen, bajo el *dominio del mundo público el Dasein* ejecuta su existencia cotidiana asumiendo posibilidades concretas *de ser* dadas de antemano. Sin embargo, en esta descripción se pasa por alto el hecho, hoy en día incuestionable, de que las instancias e instituciones del *mundo público* se organizan alrededor de patrones, jerarquías y discursos de dominación, basados a su vez en condiciones fácticas del *estar arrojado* tales como el hecho de tener un cuerpo sexuado, de haber nacido en las periferias y no en el centro, o de pertenecer a una esfera social determinada. En este sentido, la experiencia cotidiana del habitar que funge como el grado cero de la analítica existencial, vista desde "abajo" no puede llevarse a cabo de manera neutral, puesto que se encuentra atravesada por elementos fácticos que comprometen nuestra estancia en el mundo tales como la edad, la clase, el sexo, o la "raza". En el siguiente apartado de esta exposición nos enfocaremos en el despliegue histórico y en las repercusiones inmediatas que trae consigo el sesgo *pragmático-androcéntrico* que caracteriza al *mundo público*, tanto en su nivel fáctico como en sus estructuras existenciales, con la finalidad de exponer la manera privativa en que dicho sesgo determina el habitar cotidiano de la existencia femenina.

LA EXPERIENCIA FEMENINA DE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

El mundo que habitamos de manera cotidiana está matizado por una semántica de la diferencia que relaciona la esfera pública con lo masculino, lo abierto, lo exterior, lo racional, lo oficial, lo evidente, lo erecto, etc., mientras que lo femenino queda reservado para lo privado, lo cerrado,

lo interior, lo oscuro, lo curvo, lo blando etc. (cfr. Hérítier, 1996). Incluso a nivel coloquial el lenguaje se organiza y sedimenta entorno a este tipo de prejuicios bastante sutiles, que, no obstante, condicionan nuestra comprensión inmediata de entorno circundante y nuestra interacción con él³. Ahora bien, este tipo de semántica dicotómica dominante en la cosmovisión occidental no es una constatación histórica vacía y neutral, sino que se consolidó como tal a mediados del siglo XVIII, como un fenómeno estrechamente relacionado con el surgimiento de la sociedad burguesa.

De acuerdo con la tesis de Jürgen Habermas titulada *Historia y crítica de la opinión pública*, los Cafés, la Prensa, las Tertulias, los Teatros y los Salones fueron las primeras instituciones albergar personas privadas en calidad de público, "dando lugar" a los primeros espacios mediadores entre el estado y la sociedad, es decir, a las primeras formas de la esfera pública (Habermas, 1997: 67). En correspondencia con ello surge la familia nuclear patriarcal como una institución ideológico-política de "emancipación psicológica", que funge como complemento privado de la emancipación política, económica e intelectual de esta nueva clase social. Estos cambios se ven reflejados espacialmente en la arquitectura de la casa familiar, de modo que las alcobas, el lugar de lo privado, se desplazan a la parte posterior de la casa, mientras que los grandes vestíbulos familiares se transforman en "salas de estar", es decir, en lugares donde la familia se resguarda de las miradas externas, de los empleados domésticos y de los ruidos provenientes de la calle. Dentro de esta nueva configuración del hogar, el *salón* se consolida como el espacio más importante de la construcción, pues sirve de línea fronteriza que resguarda la recién inaugurada vida privada de la casa familiar, entendida como el lugar para el recogimiento, la relajación y el cuidado, del de la esfera pública, definida positivamente —por lo menos en los estados democráticos— como el ámbito de libre acceso y desplazamiento, de libre opinión y de libre circulación a la información (Habermas, 1997: 83).

En las sociedades contemporáneas occidentales, la distinción entre el espacio público y privado se ha convertido como una categoría fundamental que dirige y regula el desarrollo de las grandes ciudades, de sus redes de transporte y comunicación, así como del estilo de vida de clase media. Sin embargo, esta forma de proyectar y de distribuir el espacio *no es neutral*, sino que está atravesada desde sus orígenes por la *diferencia sexual*, que a su vez se pone de manifiesto mediante la *división sexual del trabajo*. Dicha

la existencia humana está expuesta al mundo y al devenir, es decir, indica la forma en que esa existencia se "expande" (*erstrecken*) en el tiempo, y en este prolongarse reside su historicidad.

² Aunque el juego intersubjetivo que tiene lugar en el mundo público es un impedimento para agenciar y asumir explícitamente la propia existencia, pertenece a la estructura existencial del *Dasein*, y en cuanto tal, constituye un fenómeno originario (Heidegger, 2009: 148).

³ Prueba de ello son las metáforas, los proverbios y los topos literarios, tales como el empleo la metonimia "mujer pública" para referirse a la prostitución, o las figuraciones poéticas que subliman la supuesta cercanía con lo interior, lo irracional, lo subordinado, lo poco confiable. Tales es el caso de la locura de Medea, la frivolidad de la *femme fatale* en el caso de Salomé, Filis y Circe, o bien, con la fidelidad y abnegación de Penélope, la mujer que espera para siempre.

división, derivada de la revolución industrial y consolidada al interior de la sociedad burguesa, consiste básicamente en la atribución de las actividades *reproductivas*, es decir, las labores enfocadas en el cuidado del hogar y de la familia exclusivamente al sexo femenino, mientras que las actividades laborales *productivas*, relacionadas con los bienes y servicios remunerados, se prescriben al sexo masculino (cfr. Bourdieu, 2000: 11). El problema con esta nueva forma de dividir el trabajo reside en la falta de correspondencia horizontal entre sus dos polos, pues todo aquello que concierne al ámbito *privado-reproductivo-femenino* queda generalmente sometido y desvalorizado ante el dominio de lo *público-productivo-masculino*.

En resumen, el dualismo *público-privado* que rige la vida cotidiana se erige y opera sobre la base de otro dualismo: el *productivo-reproductivo*, “justificado” a su vez por la *diferencia* entre lo *masculino* y lo *femenino*; que finalmente da lugar a la semántica de dominación de la que hablamos al principio de este apartado. En la esfera pública esto se pone de manifiesto de manera restrictiva para la mujer ante privilegios como la libertad de expresión, de crítica y opinión; mientras en el interior de la casa familiar se experimenta de manera más sutil a través del dominio de la autoridad paterna y la concesión de espacios de uso exclusivo como el estudio, la biblioteca o la habitación propia para los miembros masculinos. Como podemos observar, incluso al interior de la casa se sigue replicando la necesidad patriarcal de dicotomizar los espacios tomando como centro la figura masculina, mientras que la parte femenina va siendo replegada hacia una interioridad cada vez menos material y más invisible que termina por atravesar la propia subjetividad.

Que los espacios en los que nos desenvolvemos tanto de manera pública como privada no solo estén connotados sexualmente, sino que también se organicen conforme el privilegio androcéntrico, implica que ni siquiera el ámbito reproductivo al que se ha confinado a las mujeres, les pertenece plenamente. Si la vida entera de las mujeres transcurre en el interior de la casa, es para satisfacer las necesidades de atención y cuidado de los demás, lo cual les impide desarrollar una subjetividad e identidad propias y una experiencia del habitar en primera persona. En los términos filosóficos de Luce Irigaray, esto se debe a que la existencia femenina no implica el reconocimiento de su status ontológico: ella es vista como un *puro existir* sin *ser*, un ente al que se le ha asignado un lugar para *estar*, pero sin permitirle ocupar ese lugar como tal, sin apropiárselo (cfr. Young, 2001: 258). La pregunta que nos resta desarrollar es ¿qué modalidad del habitar se puede fundar a partir de la experiencia del espacio como un *no-lugar*?

ESTILO DE HABITAR FEMENINO

Si el conjunto de seres humanos encarnaran y ejecutara de manera positiva las estructuras ontológicas que caracteri-

zan al *Dasein* cotidiano tales como el estar abierto al mundo, fijado en el entorno circundante, habiéndolas con los entes que le vienen al encuentro, es probable que toda experiencia fáctica del habitar pueda resumirse en esa especie de resonancia armoniosa entre hombre y el mundo de la que habla Heidegger. Sin embargo, aparecer en el mundo y habitarlo en un cuerpo sexuado tiene supuestos, significados y consecuencias muy distintas a las de aparecer y habitarlo desde la neutralidad ontológica. Como acabamos de ver, la experiencia cotidiana desde la perspectiva femenina está lejos de replicar esta correspondencia “natural” que se hace patente en la familiaridad y desenfado con el que el hombre “en general” se desenvuelve en el mundo. Ello se debe a que las circunstancias específicas de su *ser arrojado* dan lugar a una experiencia fáctica delimitada de principio a fin por sesgos restrictivos propios de una existencia confinada al interior de la casa, tanto de manera física como simbólica.

Ahora bien, ante este diagnóstico se podrá objetar que las estructuras de dominación masculina tanto públicas como privadas se han reconfigurado sobre todo durante el último medio siglo. Efectivamente, gracias los movimientos feministas las mujeres han ganado mayor presencia en espacios laborales como la oficina, la universidad, la prensa o el ámbito gubernamental; y en espacios públicos en general, como la calle, la plaza o los medios de transporte. Sin embargo, la significatividad de dichos espacios sigue organizándose alrededor de una idea determinada de “ser humano promedio”, que toma como unidad de medida y criterio de valor al hombre, blanco, adulto, heterosexual, colonizador, etc. (cfr. McDowell, 2000). En este sentido, aun cuando la presencia de las mujeres en la esfera pública sea mayor que en épocas anteriores, ellas tienen que acatar códigos de conducta aprobados por el modelo androcéntrico, a partir de los cuales se dicta la forma “apropiada” de ser mujer, es decir, la forma apropiada de caminar, de sentarse, de vestirse, de hablar y de relacionarse con los otros etc.⁴

Si antiguamente la apropiación positiva del mundo como sujeto de derecho y de poder estaba abiertamente restringida para las mujeres, ahora que la fuerza femenina de trabajo

4 Dado que la experiencia femenina del espacio público y privado estaba delimitada en siglos anteriores por la realización de las labores domésticas, la movilidad espacial de las mujeres quedaba constreñida a espacios como la cocina, el almacén, el granero, el mercado o el lavadero. Sin embargo, aunque en la época contemporánea las necesidades de desplazamiento se han transformado, sobre todo en las zonas urbanas, los patrones de movimiento femenino siguen ateniéndose a las labores reproductivas, además de cumplir también con las labores productivas. De acuerdo con los datos recopilados por Sánchez de Madariaga (2004) las constantes que caracterizan dichos desplazamientos son, a diferencia de los movimientos pendulares propios de la movilidad masculina, un mayor número de viajes y mayor variedad de motivos pero en un rango de espacio menor y delimitado al lugar de residencia y sus alrededores (recoger a los hijos de la escuela, hacer las compras, visitas al médico); menor acceso a vehículos privados, lo que conlleva menor libertad de movimiento y falta de autonomía personal, y restricciones de horario, sobre todo en países con altos índices de violencia delictiva. difícilmente quibles recónditos, así poco asequibles das a teporenieroy exactitud; y su ncente n quehacer con escasos se lleva a

se ha incorporado en distintos ámbitos de la vida cotidiana, este modelo de acción y pensamiento se interioriza mediante una serie de gestos, comportamientos y desplazamientos, que en su conjunto dan lugar a un "estilo de habitar propiamente femenino"⁵. En lo que sigue nos detendremos en el desarrollo de tres elementos que caracterizan dicho habitar, apoyándonos tanto en las estructuras propias de la analítica existencial expuestas al principio, como en la recepción feminista de la fenomenología en general llevada a cabo por pensadoras como Simone de Beauvoir (2005), Luce Irigaray (1984), Marion Iris Young (1980) y Sandra Lee Bartky (1990).

De acuerdo con lo dicho en el primer apartado, dentro del juego intersubjetivo que tiene lugar en el *mundo público*, el *Otro* surge en el horizonte de la ocupación cotidiana como un doble o una proyección del *Dasein*, y da lugar al surgimiento de relaciones de convivencia cotidiana que Heidegger aclara mediante proposiciones espaciales tales como el *estar uno contra el otro, uno junto al otro, y uno al lado del otro* (Heidegger, 2009: 145). Sin embargo, ni el *Dasein* ni el *Otro* se hacen patentes desde la mera materialidad corporal y espacial, porque el *ahí* de este ente, a partir del cual se abre a los otros y al mundo, no se funda en la presencia encarnada que remite a su vez a la corporeidad física (Heidegger, 2009: 77). Para Heidegger, pensar al *Dasein* a partir de este tipo de determinaciones nos colocaría de vuelta dentro del pensamiento metafísico, caracterizado por explicar la realidad a partir de la distinción cartesiana entre la *res cogitans* y la *res extensa* (Heidegger, 2009: 228)⁶.

El *Dasein* no se constituye, pues, como un cuerpo que ocupa un lugar en el espacio, ni como un *ego* carente de mundo, sino que conforma "algo" anterior a esta forma dualista de representar el mundo, a saber: su apertura en general. Sin embargo, desde la perspectiva de género dicha "anterioridad" sigue perpetuando el pensamiento dicotómico, aunque desde las coordenadas propias del dualismo sexual. Ello se debe a que la neutralización de la diferencia entre *cuerpo* y *alma*, también neutraliza y por lo tanto invisibiliza la atribución histórica de *lo corporal al sexo femenino*, y la correspondiente reserva del mundo espiritual y sus atributos al *sexo masculino* (cfr. Butler, 2010: 58 y Gayle, 1984). En este sentido, un ente como el *Dasein*, que "tiene lugar" sin necesidad de pasar por el entramado *espacio/cuerpo*, termina identificándose por negación o refutación con el respecto masculino de esta polaridad, es decir, con la racionalidad,

la conciencia o la espiritualidad, a las que el concepto de "apertura" combate directamente.

No obstante, precisamente en la distinción entre *res cogitans* y *res extensa* tiene sus fundamentos metafísicos el primer rasgo decisivo del estilo femenino de habitar, el cual consiste en la apropiación activa del propio cuerpo como cosa, en la medida en que a ella se le adjudican los atributos de la materia. Este extrañamiento corporal comienza a nivel fáctico con la imposición de conductas corporales bastante limitantes a una edad temprana, que conducen a la autopercepción del cuerpo femenino como algo es blando, no musculoso, pasivo, incapaz y vulnerable; pero se consolida como *auto-objetivación* a partir de un juego de miradas intersubjetivo puramente masculino, dentro del cual, el cuerpo femenino es percibido objeto [de deseo] y es constantemente reducido a ello.

Ciertamente, en las *Meditaciones Cartesianas* Husserl aclara que, en general, el *Otro* en general aparece primariamente como un cuerpo (*Körper*) que se confunde con otras tantas cosas del mundo, pero que por medio de una síntesis pasiva de la conciencia, motivada a su vez por la similitud de ese cuerpo con el mío (*Leib*), se asocia con el status de mi *yo* y a partir de ahí se reconoce en su *irreductibilidad*. (En términos heideggerianos puede decirse que el *Dasein* percibe a los otros como un "doble" suyo, tal como se desarrolla líneas arriba). Sin embargo, tal y como lo subraya Luce Irigaray (1984) la configuración de este *yo*, válido para cualquiera y para nadie en particular, se reproduce nuevamente la reducción de la diferencia sexual a uno de sus polos —el masculino— para poder alcanzar la validez universal, anónima y neutral requerida en este tipo de discursos.

Si el *yo* del que parte la filosofía en general coincide con el *hombre* como sujeto y objeto del discurso filosófico y lo refleja en un nivel trascendental, entonces la restitución del *Otro* en mí de la que habla Husserl puede llevarse a cabo plenamente solo entre entidades análogas, es decir, masculinas. Y puesto que solo un hombre puede ocupar el lugar y la perspectiva de otro hombre, la red de transferencia de sentido se configura de manera predominantemente masculina, siendo incapaz de integrar o de intercambiar su lugar [de privilegio] con la otra arista de la diferencia. Así es que, para poder tomar parte dentro de este juego de miradas, la *per*, *as* (omentos metafe Body.e que a Catherin Malabou, disolver la especificidad femenina del *ester-en-el-mundo* no se lleva a la perspectiva femenina debe "neutralizarse" o disolverse, aprendiendo a verse a sí misma desde fuera como un objeto, cuyo valor se modifica en la misma medida en que ella acate los códigos de conducta establecidos o se rehúse a participar de ellos (cfr. Beauvoir, 2005: 2472).

En la vida cotidiana esta *auto-objetivación corporal* se expresa a través de la constante preocupación por el aspecto físico, por su embellecimiento y decoración o por su celoso ocultamiento ante la mirada de los demás. Pero esta expe-

⁵ Como señala Paul B. Preciado, la cultura digital ha contribuido a borrar la diferencia que existía entre la fábrica y el hogar. Sin embargo, todavía resta por revisar las consecuencias que el *teletrabajo* ha tenido sobre el régimen binario especialmente en este último año, pues todo indica que las esferas masculina y femenina no solo se mantienen al interior de la casa, sino que multiplican las labores domésticas para las mujeres.

⁶ Ante este peligro Heidegger reserva la cuestión de lo corporal, "lo más difícil", para otro momento de la investigación ya fuera del marco de la analítica existencial (Heidegger, 2013: 337)

riencia enajenante del cuerpo también conlleva una modalidad primordial de la afectividad, que de acuerdo con Sandra Bartky se caracteriza por ser una *vergüenza-angustiante*. En términos generales, la vergüenza se describe —separada de la angustia— como una emoción desencadenada por la revelación de los defectos propios ante los ojos de los demás, por la disminución de la autoestima o por la falta de talentos y cualidades que uno creía poseer. En este sentido, la vergüenza es un fenómeno psíquico y social que implica la pérdida de elementos positivos asociados al valor y al estatus propio. Sin embargo, como señala Bartky en *Shame and gender* (1990: 87), la experiencia de vergüenza como falta o pérdida supone inicialmente una relación asertiva con uno mismo, y refleja “el privilegio de las personas que ‘están relativamente libres de restricciones en su elección de vida debido a la clase, la raza, el origen étnico’ y, añadiría, al género”. Esto quiere decir que la vergüenza está definida a partir de un “agente universal”, cuya vida moral, social y afectiva no ha sido sistemáticamente empobrecida por las relaciones de poder de las que forma parte. Por lo tanto, quien pasa por un episodio vergonzoso desde esta posición privilegiada puede asumir dicha experiencia de manera saludable al integrarla como una oportunidad para corregir la falta y “mejorar” como ser humano.

Sin embargo, para quienes experimentan el mundo desde la exclusión, el sometimiento y la opresión, la vergüenza no se presenta como un episodio más de la vida psíquica, sino como una marca que “matiza” su inscripción general dentro del mundo sociocultural. Esta matización afectiva del *estar-en-el-mundo* se experimenta en líneas generales como una “inadecuación personal” al entorno, como un “estar desarraigado”, “siempre fuera de lugar” incluso estando en casa, y que por ello mismo conlleva una profunda angustia existencial. La vergüenza experimentada desde la existencia marcada por la disminución del *yo*, o por “algún defecto grave en el ser”, como el hecho de ser mujer, pobre, no blanco, etc., puede ser considerado en este sentido un temple fundamental en la medida en que revela un modo existencial de *insertarse-en-el-mundo* y de habitarlo cotidianamente.

Ahora bien, al interior de estos esbozos fenomenológicos sobre la opresión, Bartky distingue entre la vergüenza masculina y la femenina, pues aunque ambas son “profundamente desempoderantes”, en la vergüenza propiamente femenina está acuñada con mayor fuerza la *auto-objetivación* del cuerpo y la identificación con la mirada y los valores masculinos. Esto quiere decir que la mirada que me avergüenza no solo se refirma en mi cuerpo ruborizado y empequeñecido, sino que a partir de ella experimento mi existencia encarnada como siendo vista y evaluada, y por consiguiente como algo distante y ajeno que tomo nuevamente bajo control si cedo ante la idea de que “yo soy como se me ve” (Bartky, 1990: 85). Por último, cabe señalar que la vergüenza como afecto que caracteriza el entramado *espacio-cuerpo* desde la experiencia femenina no solo se hace patente como necesidad de

secreto y ocultación, sino que también puede dar lugar a una “dialéctica peculiar de vergüenza y orgullo de la corporeidad que se deriva de la asunción narcisista del cuerpo como espectáculo [...]” (Bartky, 1990: 84).

El tercer rasgo del habitar femenino atañe a la experiencia entorno circundante derivada de la vivencia del cuerpo y del entorno como algo que no nos pertenece. De acuerdo con los análisis fenomenológicos tradicionales, la posibilidad de moverse en el mundo e interactuar con él se abren a partir de un *aquí* encarnado, desde el cual surge a su vez un *allí* como posibilidad, es decir, un lugar que yo mismo puedo ocupar o intercambiar libremente en virtud de mis cinestésias.⁷ Desde una perspectiva heideggeriana puede hablarse de cierta apertura de mundo y de la comprensión de rebote que genera esta apertura a nivel fáctico. Dicha aperturidad es fundamental no solo para la constitución del mundo a nivel epistemológico y pragmático, sino que potencia mis posibilidades de desplazamiento, cuyos límites son trazados por mi propia corporalidad. Sin embargo, de acuerdo con los análisis fenomenológicos llevados a cabo por Marion Iris Young, en el caso de las mujeres se origina una tensión entre este “yo puedo” que proyecta posibilidades ilimitadas sobre el espacio, y la autoimposición operativa de un “no puedo”, que surge de la autopercepción dentro de dicho espacio como un objeto estático, situado y “anclado en su inmanencia” —por usar una expresión de Beauvoir. A través de dicha tensión se introduce cierta vacilación en el movimiento corporal femenino, que oscila entre el estar volcado o abierto al mundo en tanto sujeto constituyente, y el percibirse como un objeto constituido o como una negación de la norma. Precisamente a esta tensión se refiere Young cuando habla de *intencionalidad inhibida*, cuyo cumplimiento ha sido obstruido por el enajenamiento corporal, en lugar de simplemente “cumplirse” en un solo movimiento que unifica y coordina la direccionalidad del cuerpo hacia el fin proyectado, tal como sucede con la *intencionalidad* a secas (Young, 1980: 147).

CONCLUSIÓN

En resumen, el estilo de habitar femenino surge de la vivencia negativa del entorno circundante, se expresa a través de instancias socioculturales públicas que condicionan la existencia del *cuerpo[sexuado]-en-el-mundo*, y se caracteriza por la experiencia *auto-objetivante* del propio

⁷ “Mi físico orgánico, en cuanto referido a sí mismo, tiene su modo de darse del aquí central; todo otro cuerpo físico, lo mismo que el cuerpo físico del otro, tiene el modo del allí. En virtud de mis cinestésias, esta orientación el allí puede ser libremente cambiada. (...) Esto implica que yo, percibiendo a partir de allí, vería las mismas cosas, solo que en los modos de aparición distintos, que pertenecen al «yo mismo allí». Es decir, que a toda cosa pertenecen constitutivamente no solo los sistemas de aparición de mi momentáneo *a partir de aquí*, sino también sistemas enteramente determinados correspondientes al de posición que me coloca en ese allí. Y así para cada *allí*” (Husserl, 1986: 154).

cuerpo, la vergüenza derivada de esta experiencia, y en general, por cierta vacilación en el *trato operativo* que sabotea la relación pragmática con el mundo⁸. Esto significa que las mujeres no sólo viven el entorno circundante como algo que no les pertenece; sino que a partir de esta experiencia generan relaciones intencionales y comportamientos corporales que abre mundo de manera fundamentalmente distinta de la masculina. Efectivamente: dentro de la significatividad de corte androcéntrico en la que hemos sido arrojados desde el nacimiento, la experiencia masculina del mundo pasa por un momento activo de constitución y apertura, pero también por un momento pasivo de *autoconfirmación*⁹. En cambio, la experiencia femenina se caracteriza por un desdoblamiento autorreferencial, cosificante y contradictorio, en razón del cual, la existencia queda estancada en una especie de *entre*, presa de dicotomías como lo privado y lo público, lo interior y exterior o el ser sujeto y objeto. Asimismo, la modalidad concreta del habitar enraizada en esta experiencia de mundo queda marcada por el extrañamiento, la desconfianza y el distanciamiento cauteloso de aquello que la rodea: en lugar de instalarse en la cercanía de lo ente y exponerse a aquello que "le viene al encuentro" en esta inmediatez, el habitar femenino se vive como un mero estar de paso, como un interludio sin arraigo y sin raíces, mediante el cual se abren en zonas intermedias de la experiencia, espacios de transición que evocan la imagen de una matriz gestante, en tanto lugar que se abre para ser ocupada por *otro*, pero sin el don de la vida. Si esta forma de experimentar el cuerpo y el entorno tiene una consistencia ontológica en virtud de los *intersticios* que abre, tal como sostiene Irigaray, o si, por el contrario, se trata de una experiencia subjetiva que por considerarse consecuencia de estructuras socioculturales a las que se ha sometido al sujeto femenino, precisan de ontologías regionales para su análisis, son preguntas abiertas a futuros debates.

Desde una lectura ortodoxa de los textos de Heidegger puede decirse que por haber surgido de la negación de la estructura existencial del *ser-en-el-mundo*, la particularidad de habitar femenino constituye una concretización óptica del esquema ontológico, y que, por lo tanto, el estudio y problematización de este "interludio" ya no corresponde al "pensar fundamental". Por el contrario, decidirse a llevar hasta sus últimas consecuencias dicha experiencia significa caer en el error del confundir lo óptico con lo *ontológico*, es decir, de

explicar el origen del sentido a partir de sus sedimentaciones históricas (cfr. Escudero, 2015: 22). Como recuerda Gadamer (2003: 355), Heidegger mismo se valía de este argumento para despachar los esfuerzos pensantes de sus alumnos con un contundente: "sí, sí, pero eso es óptico y no ontológico". Sin embargo, repetir este gesto autoritario, absolutizante y excluyente, tan característico del estilo "masculino" propio de las grandes filosofías y de su canonización académica, nos impide poner al descubierto las finezas y puntos muertos del discurso heideggeriano, a partir de los cuales es posible desarrollar un pensamiento desde zonas periféricas, tan necesario hoy día (cfr. Lehtinen, 2014: 183). Así pues, en lugar de salvaguardar la filosofía heideggeriana de los peligros ópticos que corre al ser despojada de sus intenciones "originales", habrá que valerse de las herramientas y el basto vocabulario que nos proporciona para volver a plantear cuestiones que, al situarse en los límites que *diferencia ontológica*, ayudan a reconfigurar sus coordenadas. Una de esas cuestiones es precisamente la *diferencia sexual*, a través de la cual se ponen al descubierto los siguientes puntos críticos de la analítica existencial:

En primer lugar, si fuese pertinente resumir la tesis central de un texto como *Ser y tiempo* en una frase, se diría que *el ser no es un ente*. No obstante, el despliegue de la pregunta el sentido del ser no puede considerarse como un tema escindido del ámbito óptico, pues como Heidegger mismo aclara: *todo ser es ser de un ente y cada ente es en su ser*. Esto significa que, por lo menos en el marco de *Ser y tiempo*, el ser no puede ser tematizado sin pasar por el ente, o mejor dicho, que es pensado a través del ente, y precisamente en esta maniobra reside el éxito y el fracaso de la ontología fundamental.

En segundo lugar, el *Dasein* en tanto que *ente ontológico* por antonomasia es al mismo tiempo el "lugar de apertura" y "lo ya abierto" e interpretado dentro de un horizonte de sentido determinado. Esto quiere decir que el *Dasein* no solo es un ente constituyente, sino que también está constituido por las vivencias del entorno circundante, a partir de las cuales tienen lugar ciertas "diferencias de mundo". Dichas diferencias son más radicales cuando se derivan del hecho de existir en un cuerpo sexuado, pues determinan dos modos fundamentalmente distintos e irreductibles de ejecutar la existencia, lo cual conduce finalmente a considerar que la estructura del *ser-en-el-mundo* pueda ser *performada* y *experimentada* de dos maneras diferentes.

En tercer lugar, el *Dasein* en tanto que ente histórico no encarna su "cuerpo" de manera abstracta, sino como una *incorporación* de las posibilidades fácticas de existir que le proporciona el momento histórico en el que ha sido "arrojado a la existencia" y a partir de las cuales "estabiliza" su propia subjetividad a través de tiempo (cfr. Holland, 2001 y Huntington, 2001). En este sentido, aunque la experiencia masculina y femenina del mundo están socioculturalmente determinadas (*gender*), también pueden ser consideradas

⁸ Este modo de habitar también trae consecuencias sobre el modo en que se experimenta la temporalidad. En líneas generales puede decirse que el habitar femenino se vive anclado en un presente cíclico, una inmanencia temporal que corresponde a la inmanencia corporal, sin "momentos de significado individual", pues está estrechamente ligada a sus deberes domésticos.

⁹ Si *el habitar determina el construir*, tal como lo sostuvo Heidegger en el coloquio de Darmstadt, entonces es posible tomar la edificación de las ciudades contemporáneas como concreción material de la vida rutinaria, marcada por sesgos *pragmáticos-androcéntricos* y dominada por las categorías adentro/afuera, derivadas a su vez del entramado *espacio/sexo* y del privilegio la esfera productiva.

como dos devenires del cuerpo, dos variaciones esenciales del fenómeno del habitar, que en ningún momento remiten a una base previa y neutral, y que por ello mismo funcionan como punto de partida para el desarrollo histórico “la diferencia ontológica entre los sexos” (Stone, 2006: 95).

Por último, partiendo de la perspectiva que abre la filosofía y el vocabulario propiamente heideggerianos, la noción de *entre*, apenas desarrollada en el contexto de *Ser y tiempo*, pero fundamental para el pensamiento tardío, nos ofrece un camino a recorrer precisamente desde la negatividad que implica el no situarse ni de un lado ni del otro de la diferencia.



BIBLIOGRAFÍA

- Bartky, S. (1990). Shame and Gender. En S. Bartky (Ed.) *Femininity and Domination. Studies in the Phenomenology of Oppression* (pp. 83-98). New York: Routledge
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama
- Butler, J. (2010). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos*. Buenos Aires: Paidós
- Derrida, J. (2001). *Geschlecht: Sexual difference, ontological difference*. En Holland, N., & Huntington, P. (Eds.). *Feminist Interpretations of Heidegger* (pp. 53-72). Pennsylvania: State University Press
- Escudero, J. A. (2015). Heidegger and the Hermeneutics of the Body. *International Journal of Gender and Women's Studies*. Vol. 3, No. 1, 16-25. (Recuperado de: http://ijgws.com/journals/ijgws/Vol_3_No_1_June_2015/3.pdf)
- Gadamer, H.G. (2003). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder
- Gayle, R. (1984). *The man of reason The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. Londres: Routledge
- Habermas, J. (1997). *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili
- Harth, E. (1992). *Cartesian Women*. New York: Ithaca
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon*. México: Herder
- Héritier, F. (1996). *Masculino, femenino: el pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel
- Holland, N. (2001). Specific contributions. *Feminists read Heidegger*. En Holland, N., & Huntington, P. (Eds.). *Feminist Interpretations of Heidegger* (pp. 43-52). Pennsylvania: State University Press
- Huntington, P. (2001). History of the feminist reception of Heidegger and a guide to Heidegger's thought. En Holland, N., & Huntington, P. (Eds.). *Feminist Interpretations of Heidegger* (pp. 1-42). Pennsylvania: State University Press
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Ediciones Paulinas
- Irigaray, L. (1984). *Ethique de la difference sexuelle*. Paris: Minuit
- Irigaray, L. (1985). *This sex which is not one*. New York: Ithaca
- Lehtinen, V. (2014). *Luce Irigaray's phenomenology of feminine being*. New York: Suny
- Malabou, C. (2011). *Changing Difference. The Feminine and the question of philosophy*. Polonia: Polity Books
- McDowell, L. (2000). *Géneros, identidades y lugar*. Madrid: Ediciones Cátedra
- Sánchez de Madariaga, I. (2004). Infraestructuras para la vida cotidiana y calidad de vida. *Ciudades: Revista del Instituto Universitario de Urbanística de la Universidad de Valladolid*, No. 8, 101-133. (Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1253144>)
- Schatzki, T. (2005). Early Heidegger on Sociality. En Hubert L. Dreyfus & Wrathall M. (Eds.). *A companion to Heidegger* (pp. 233-247). Reino Unido: Blackwell Publishing
- Stone, A. (2006). *Luce Irigaray and the philosophy of sexual difference*. New York: Cambridge University Press
- Young, M. I. (1980). Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality. *Human Studies*, Vol. 3, No. 2, 137-156. (Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/20008753>)
- Young, M.I. (2001). House and home: Feminist variations on a theme. En Holland, N., & Huntington, P. (Eds.). *Feminist Interpretations of Heidegger* (pp. 252-288). Pennsylvania: State University Press
- Zimmerman, M.E. (1987). Feminism, Deep Ecology, and Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, Vol. 9, No. 1, 21-49 (Recuperado de: https://www.jstor.org/stable/3810030?seq=1#metadata_info_tab_contents)

SOBRE LA AUTORA

Vanessa Huerta Donado
Universidad Autónoma de Puebla - Bergische Universität Wuppertal
vanessah7@gmail.com

Vanessa Huerta Donado cursa estudios de doctorado en la Universidad de Wuppertal, Alemania. Sus áreas de investigación giran en torno a la ontología y la metafísica con énfasis en la obra de Martin Heidegger. Actualmente incursiona en el pensamiento de la diferencia a partir de autores como Derrida, Deleuze e Irigaray. Es coautora del libro *Heidegger, del sentido a la historia*, Madrid: Plaza y Valdés, 2014. Entre sus últimas publicaciones se encuentran *Die Pflicht der philosophischen Klarheit bei Ortega y Gasset*, 2021 y *Heidegger después de Ser y tiempo*, 2017.



EL PROBLEMA DE VOLVERSE HACIA EL ORIGEN EN SER Y TIEMPO

AUTOR

Esteban Lythgoe
(INEO – CONICET)

Cómo citar este artículo:

Lythgoe, E. (2021). El problema de volverse hacia el origen en Ser y tiempo.
Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea, N. 12, pp. 63-72.

Artículo

Recibido 07/05/2021
Aprobado 15/06/2021

HISTORICIDAD - DESTRUCCIÓN – SABER HISTÓRICO – CIENCIAS NATURALES - TEMATIZACIÓN RESUMEN

En el presente artículo abordaremos el modo en que Heidegger trata a la historicidad y el saber histórico en *Ser y tiempo*, y nos detendremos en tres cuestiones puntuales sobre el tema. En primer lugar, distinguiremos dos modos de abordar el problema del origen: uno que busca determinar la génesis *a priori* y otro, identificado como el momento de la *destrucción*, es fáctico y tiene como objeto revincularnos con el origen explicitando el modo en que la tradición oculta o afecta nuestro encuentro con él. Seguidamente, analizaremos un punto en el que consideramos convergen ambos tipos de acercamiento, a saber: la génesis de la matematización de las ciencias naturales. Observaremos los conflictos que se presentan entre ambos tratamientos, y pondremos de manifiesto el modo en que se impone el acercamiento fáctico al pasado. Compararemos, por último, la manera en que el filósofo alemán caracteriza a las ciencias naturales y a la historia; pondremos de manifiesto las diferencias existentes entre ambas, y evaluaremos los posibles motivos de dicha divergencia.

PALABRAS CLAVE: HISTORICIDAD; DESTRUCCIÓN; SABER HISTÓRICO; CIENCIAS NATURALES; TEMATIZACIÓN

ABSTRACT

This article will study the way in which Heidegger deals with historicity and historiology in *Being and Time*, addressing on three specific issues. First, we will distinguish two ways of approaching the problem of the origin: one that seeks to determine the *a priori* genesis and another one, identified as the moment of destruction, is factual and aims to reconnect us with origin by making explicit the way in which tradition conceals or affects our encounter with it. Next, we will analyze an issue where the two types of approach converge, namely, the genesis of the mathematical natural sciences. We will observe the conflicts that arise between both treatments, and we will reveal the way in which the factual approach to the past is imposed. Finally, we will compare the way in which the German philosopher characterizes the natural sciences and history; we will highlight the differences between both, and we will evaluate possible reasons for this divergence.

KEY WORDS: HISTORICALITY; DESTRUCTION; HISTORIOLOGY; NATURAL SCIENCES; THEMATIZATION

LA VUELTA HACIA EL ORIGEN

Desde muy joven Heidegger estuvo interesado por la problemática de la historia, como lo pone de manifiesto el título mismo de su trabajo de habilitación, *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*, donde contraponía la concepción del tiempo en la física y la historia (Heidegger, 1978, pp. 415-435). En la época de *Ser y tiempo*, la cercanía de Heidegger con la fenomenología supuso un redireccionamiento de varias de las cuestiones que había ido elaborando durante su juventud (Barash, 2003, p. 157). Más allá de sus conocidas discrepancias con algunos aspectos de la fenomenología, baste como ejemplo de la cercanía que Heidegger mantenía por aquella época con su maestro, baste recordar la dedicatoria al comienzo de esta obra o la afirmación del § 7 de que la fenomenología era el método de la ontología. Esta afinidad con una filosofía trascendental no supuso, empero, que Heidegger perdiera su interés por la historia; de lo contrario, no hubiera caracterizado al *Dasein* o a la filosofía como constitutivamente históricos.

Al igual que el Husserl de la década del veinte (Jaran, 2012, p. 41), Heidegger le concedía una gran importancia a la fenomenología genética, y le dedica extensas secciones a la determinación del origen existencial de diversos fenómenos, entre los que podemos destacar el del lenguaje y la intratemporeidad. Este tipo de investigación de naturaleza ontológico-trascendental indaga la posibilidad interna de aquellos fenómenos. Sin embargo, para Heidegger no todo regreso a los orígenes era *a priori*. El filósofo era consciente de que “en su ser fáctico, el *Dasein* es siempre como y ‘lo que’ ya ha sido” (Heidegger, 1997, p. 43). La situación fáctica lleva a que no siempre “todos los entes y todos los dominios específicos del ente sean accesibles en la misma manera” (Heidegger, 2000, p. 48). Heidegger se manifestaba insatisfecho con Husserl por no haber tomado en cuenta en sus consideraciones metodológicas, de qué manera el paso del tiempo afectaba en el encuentro con la cosa misma, acabando incluso por ocultar de manera absoluta. La crítica histórica “no es un mero ejercicio que provee ilustraciones históricas convenientes. Cuán conveniente les parece a todos se pone de manifiesto en la ausencia de la historia en la fenomenología: se cree que la cosa se puede obtener con una *evidencia ingenua* desde cualquier perspectiva” (Heidegger, 2012, p. 75). Por tal motivo, propuso incluir como parte del método fenomenológico un momento *crítico*, que deconstruyera hasta las fuentes los conceptos tradicionales (Heidegger, 2000, p. 48). De este modo, es posible distinguir en el marco de *Ser y tiempo* dos modos diferentes de retrotraerse hacia el origen: uno de naturaleza fenomenológica *a priori* y otro, fáctico y *a posteriori*, que llevaba a cabo una crítica de los conceptos tradicionales.

En el presente trabajo analizaremos el tratamiento que se le da en *Ser y tiempo* a la historicidad y el saber histórico en tres cuestiones específicas. En primer lugar, nos explayaremos en estos dos modos de dirigirse al origen y la relación que la analítica existencial establece entre ambos. En segundo lugar, nos detendremos en una problemática en la que, consideramos, convergieron ambos tipos de acercamiento, a saber: la génesis de la matematización de las ciencias naturales.

Heidegger rechazaba explícitamente los proyectos de corte historicista que buscan determinar su génesis óptica, esto es, a través del estudio del surgimiento de las disciplinas científicas en el discurrir de la historia (Robson, 2018, p. 126). En su opinión, “. . . si las ciencias no quieren ser una empresa azarosa, cuya única razón de ser se funde en que continúa la marcha de la tradición, sino que desean extraer sus posibilidades de ser del sentido que tengan para el *Dasein* humano. . .” (Heidegger, 2006, p. 20). Sin embargo, volvió indirectamente sobre esta génesis de manera fáctica al llevar a cabo la destrucción de la concepción cartesiana del mundo. Nuestra hipótesis es que este encuentro fue conflictivo, y obligó a que Heidegger tuviera que reconsiderar su concepción de ciencia en el desarrollo mismo de *Ser y tiempo*, con lo que terminó priorizando el acercamiento fáctico al pasado, por sobre la génesis trascendental. Compararemos, por último, la manera en que el filósofo alemán caracteriza a las ciencias naturales y a la historia; pondremos de manifiesto las diferencias existentes entre ambas, y evaluaremos los posibles motivos de dicha divergencia.

LA HISTORICIDAD Y LA GÉNESIS ONTOLÓGICA DE LA HISTORIOGRAFÍA

La historicidad es un fenómeno derivado de la temporeidad. A diferencia del nivelamiento, que establece una relación de degradación histórica entre los distintos existenciales, la derivación es una relación trascendental no histórica de fundamentación. Al igual que sucede con los demás existenciales derivados, hay ciertas manifestaciones fenoménicas que la temporeidad, pese a su originariedad no puede explicar, pero sí les proporciona un marco de inteligibilidad. En este caso, los análisis del *Dasein* como ser vuelto hacia el fin gracias al cual se establece que la temporeidad es una la unidad originaria constituida por tres éxtasis, futuro, haber-sido y presente, y como tal, es el sentido del cuidado en general (Heidegger, 1997, § 65 ST), tiene un carácter unilateral. No toma en cuenta “la trama de la vida”, es decir, el *extenderse* del *Dasein* entre el nacimiento y la muerte, algo que sí lo hace la historicidad. La propuesta de Heidegger consiste en poner de manifiesto el vínculo genético que liga a ésta última con la temporeidad, en tanto su condición de posibilidad. En síntesis, tanto en la derivación como en el nivelamiento tenemos un proceso de fundamen-

tación respecto de un fenómeno originario, pero mientras el fenómeno derivado es producto de un proceso de degradación, en el nivelamiento nos encontramos con una mayor especificidad.

La definición del *Dasein* como proyecto aleja a Heidegger de las concepciones habituales acerca del pasado y de las maneras en que se caracteriza su aprehensión temática. Cotidianamente se lo concibe como aquello que fue, que ya no está-ahí o, si lo aún está, que ya no tiene efectos sobre el presente (Heidegger, 1997, p. 395). La analítica existencial destaca la imposibilidad de escapar de los efectos del pasado, por lo que los análisis de la historicidad explicitan en qué consiste esta relación efectual, y proporcionan los elementos conceptuales necesarios para entender *a qué se resuelve fácticamente* el *Dasein* en cada caso (Heidegger, 1997, p. 399)¹. El *Dasein* está envuelto en tradiciones que lo preceden que *ha heredado*, se desenvuelve dentro de ellas (Heidegger, 1997, p. 44). En la medida en que inmediata y regularmente está perdido en el uno, las posibilidades de su existencia son indistinguibles respecto de aquellas que circulan en el estado de interpretado, por lo que esta indistinción permite extender el alcance de las posibilidades allende del nacimiento del *Dasein*. Una vez resuelto, en cambio, el *Dasein* retrocede sobre las posibilidades, ase alguna y la vuelve tradición (*Überlieferung*) explícita, repitiéndola. La repetición no es meramente la restauración del pasado ni atar el presente a lo que fue. Se trata antes bien un proyectarse resuelto que responde a una posibilidad ya sida y *revo-ca* de ella lo que hoy sigue actuando (Heidegger, 1997, p. 401).

El saber histórico lleva a cabo un conocimiento explícito de este pasado, y en tanto tal, Heidegger lo define como una ciencia. Esto significa que su estructura y génesis existencial es análoga a las de las ciencias de la naturaleza. A pesar de su dependencia fáctica respecto de la visión del mundo dominante, el objetivo del tratamiento heideggeriano es sostener que la posibilidad ontológica del origen de esta ciencia se encuentra en la constitución de ser del *Dasein* (Heidegger, 1997, p. 407). Esto significa que, mientras la epistemología tradicional y el historiador andan “corriendo detrás del hecho concreto de una ciencia contingente, históricamente dada, investigando su estructura”, Heidegger aspira a establecer “una lógica que salte en el campo de esas cosas primario de una ciencia posible y, alumbrando la constitución de ser de dicho campo, ponga a disposición de esa ciencia la estructura fundamental de su posible objeto” (Heidegger, 2006, p. 17). Por lo tanto, no es el historiador quien debe dar explicaciones acerca de la génesis de su disciplina, sino que, por su

carácter *a priori*, ese rol le corresponde al filósofo (Ricoeur, 2008, p. 467 y Jaran, 2011, p. 241).

Aunque el *Dasein* deba tener una familiaridad precientífica con aquellos entes que se constituirán en objetos de una disciplina científica, su determinación en tanto región de entes de estudio disciplinar depende de la tematización. Ella es definida como una proyección que determina “cuál es ‘propia’ el *objeto* de la historia” (Heidegger, 1997, p. 409), acotando la región de los entes estudiados, proporcionando una dirección metodológica para el abordaje del ente estudiado y esbozando una estructura conceptual de la interpretación. En este sentido, es posible observar una importante similitud con los tres componentes de la *estructura del previo* de la interpretación temática, elaboradas por Heidegger en el § 32, es decir: haber previo, manera previa de ver, manera de entender previa (Heidegger, 1997, p. 174). Tantas son las similitudes que muchos intérpretes se apoyan en esta estructura para comprender a la tematización². Además de especificar el rol de la tematización como la condición de posibilidad para la adquisición, clasificación y aseguración del material histórico, Heidegger determina también en qué consiste el proyecto de la tematización histórica. Recurriendo a uno de los círculos hermenéuticos a los que nos tiene habituados, el filósofo señala que, si el *Dasein* está abierto a su haber sido a raíz de su carácter histórico, esto significa que la tematización de esta disciplina también debe descansar en la historicidad propia del *Dasein* (Heidegger, 1997, p. 408). Con otras palabras, el ser proyectado en la tematización histórica se identifica con el modo de ser del *Dasein*. Consecuentemente, en la medida en que este modo de ser no varía a lo largo del tiempo, no habrá ningún tipo de desarrollo histórico de la historia.

Heidegger destaca también que el objeto de la historia son las posibilidades pasadas, y no los hechos, como se sostiene desde posiciones historiográficas más tradicionales. Aunque reconoce que la historia recurre en sus investigaciones a lo mundi-histórico, es decir, en los entes intramundanos constituidos como lo que son por un mundo ya sido (Heidegger, 1997, p. 404), no lo hace por los entes en tanto tales. En realidad, el carácter histórico con el que están investidos estos entes, lo poseen en un sentido derivado (Walton, 2017, p. 70). En efecto, este carácter depende del ser-en-el-mundo de quienes los utilizaron en el pasado, y la historicidad de la existencia del propio historiador. La tarea del historiador consiste, por lo tanto, en retroceder, elegir y repetir ciertas posibilidades.

La objetividad del conocimiento histórico se produce cuando las posibilidades sidas se *fusionan* y resignifican

¹ Von Herrmann (1987) explica la cuestión en términos similares: “con el concepto existencial de herencia, que debe ser pensado a partir del estado-de-abierto, se amplía el sentido existencial del sido-abierto frente al cual, fue caracterizado en relación con el análisis de la temporalidad como el sentido existencial del sido” (p. 203).

² Sobre este punto es importante señalar que Dreyfus (1992, p. 82) disocia la tematización objetivante respecto de la conciencia temática. Beck (2002, p. 92) observa que Dreyfus no da mayores justificaciones al respecto, acerca de por qué no lleva a cabo este vínculo. Más adelante volveremos sobre este punto.

en el horizonte del historiador. Heidegger enfatiza el carácter objetivo de dicho proceder, ante la posible acusación de que dicho proceder es subjetivo. El filósofo rechaza que la objetividad se logre proyectando las posibilidades en un horizonte supratemporal. En su opinión, no existe un concepto abstracto y único de objetividad, sino que “la objetividad de una ciencia se regula primariamente por su capacidad de *presentar* a la comprensión, al descubierto y en la originariedad de su ser, el ente temático que le es propio.” (Heidegger, 1997, p. 410). Sin embargo, dado que la tematización se funda en la historicidad propia del *Dasein*, y ésta descansa en la temporeidad y no en situaciones fácticas históricas, coincidimos con Barash en que “desde la perspectiva de Heidegger, la fundación de las verdades normativas en la finitud del *Dasein* no representa rendirse ante el relativismo. Por el contrario, esta fundación conduce, para Heidegger, a una interpretación de la verdad que genuinamente trasciende los horizontes temporales de las épocas específicas y las barreras de una cultura dada.” (Barash, 2003, p. 179).

LA DESTRUCCIÓN FENOMENOLÓGICA Y SUS FUNDAMENTOS EXISTENCIALES

Mientras que el *Dasein* resuelto ase ciertas posibilidades en detrimento de las demás, la cotidianidad deja que éstas se le impongan, sin que pueda determinar su rumbo y poder decidir críticamente. Esto sucede en distintos aspectos de la vida, incluso en la filosofía, la cual como “toda investigación – y no en último término la que se mueve en el ámbito de esa pregunta central que es la pregunta por el ser – es una posibilidad óptica del *Dasein*” (Heidegger, 1997, p. 43). El análisis del ser está determinado por su comienzo en la experiencia fáctica del ente y de las posibles experiencias del *Dasein*, que lo sitúan y le asignan determinada perspectiva a la investigación, más allá de que se lleve a cabo una reducción. Toda posición filosófica, por más radicales que quiera ser, “está penetrada enteramente por conceptos tradicionales, y, por consiguiente, por horizontes y perspectivas tradicionales que no podemos afirmar, como evidente de suyo, que hayan surgido auténtica y originariamente del ámbito del ser y de la comprensión del ser, que pretenden comprender” (Heidegger, 2000, p. 48). En su curso del verano de 1927, Heidegger presenta como ejemplo de esta tesis la influencia que tuvo la incapacidad de Platón en distinguir el modo de ser del alma del de los entes sensibles en el pensamiento de Aristóteles y Hegel y de qué modo aún sigue afectando a la filosofía contemporánea (Heidegger, 2000, p. 48).

Para hacer frente a esta tradición (*Tradition*) que encubre el sentido original de los conceptos y las categorías fundamentales de la filosofía, obstruyen el acceso a las fuentes originales de donde brotaron, e incluso llegan a hacer olvidar de manera absoluta su origen y, consecuentemente, el sentido de su búsqueda, Heidegger propone incluir al abordaje

fenomenológico de la ontología un momento histórico crítico, al que denominará “*destrucción*” (Heidegger, 1997, p. 45 y Heidegger, 2000, p. 48). Este momento, sin embargo, no es independiente de los análisis de la historicidad y del saber histórico, sino, por el contrario, una derivación de los análisis de ellos³. Pese a su denominación, la destrucción, no se limita a ser una suerte de refutación histórica que solo se deshaga del pasado, a la manera en que su momento procedió Descartes, pues ello hubiera significado desconocer el carácter constitutivamente histórico del *Dasein*. En su lugar, Heidegger lo presenta de manera *positiva* como un momento cuyo objetivo consiste en acotar a la tradición dentro de los límites impuestos por el campo de la investigación y que se realiza a través de las preguntas que se le dirigen. Las consecuencias *negativas* serían simplemente el producto indirecto de ablandar a la tradición endurecida.

Resulta interesante las similitudes que podemos observar entre la caracterización positiva de la destrucción y la tematización de la historicidad. En el caso de la destrucción se trata de una proyección que acota una región de entes constituida por la tradición filosófica, y dicho límite tiene una dirección metodológica impuesta por el cuestionamiento. La diferencia entre ambos modos de limitar la región del ser residiría, a nuestro modo de ver, en el carácter fáctico que se enfatiza en la destrucción, frente a una tematización *a priori* basada en la historicidad del *Dasein*. Esta facticidad no descansa tanto en la región de entes abordado, como por el modo en que lo limita la investigación.⁴ El proyecto a la base de la destrucción de la analítica existencial es el siguiente: “si, y hasta qué punto, en el curso de la historia de la ontología, la interpretación del ser ha sido puesta temáticamente en conexión con el fenómeno del tiempo, y si la problemática de la temporalidad, que para ello es necesaria, ha sido y podía ser elaborada, al menos en sus fundamentos.” (Heidegger, 1997, pp. 46-7).

Heidegger concluye el § 6 de *Ser y tiempo* enumerando todos los planteos filosóficos que esperaba destruir a lo largo de esta obra. Entre ellos incluía a la temporalidad y el esquematismo en Kant, el ser del hombre en Aristóteles y el problema de la *res cogitans* y del mundo en Descartes (Heidegger, 1997, pp. 46-7). Sin embargo, en la parte publicada de esta obra solo se desarrolla esta última cuestión en la sección B del capítulo III (“Confrontación del análisis

3 Al finalizar el párrafo acerca de la historicidad e introduciendo el análisis sobre el origen del saber histórico, Heidegger afirma lo siguiente: “Es posible, sin embargo, esbozar un proyecto de la génesis ontológica de la historia como ciencia, a partir de la historicidad del *Dasein*. Este proyecto servirá como preparación para aclarar, en su momento, la tarea de una destrucción historiográfica de la filosofía de la historia” (Heidegger, 1997, p. 407).

4 Cf. Heidegger, 1997: “Por el contrario, lo que busca [la destrucción] es circunscribirla [a la tradición] en lo positivo de sus posibilidades, lo que implica siempre acotarla en sus *límites*, es decir, en los límites fácticamente dados en el respectivo cuestionamiento y en la delimitación del posible campo de investigación bosquejado desde aquel” (p. 46).

de la mundaneidad con la interpretación del mundo en Descartes.”). Su planteo es, en nuestra opinión, un ejemplo cabal de cómo debía funcionar la *destrucción* en el marco de la fenomenología, en el sentido en que no se limita a ser una mera crítica y abandono de las posiciones precedentes, sino que hay un intento de explicitar los presupuestos sobre los que se apoya Descartes para elaborar su concepción del mundo, cómo logran tomar el rol fundamental que tienen, a qué consecuencias filosóficas conduce y el modo en que afecta a la reflexión filosófica posterior.

LA DESTRUCCIÓN DE LA CONCEPCIÓN CARTESIANA DEL MUNDO O CÓMO ES QUE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ES FILOSOFAR

Para comprender el alcance de la destrucción de la concepción cartesiana del mundo en *Ser y tiempo* tenemos que retrotraernos a los §§ 14-16, donde se aborda el carácter matemático de los enunciados científicos acerca de la naturaleza. El paso inicial en dicho proceso consiste en la derivación de la actitud teórica a partir del modo práctico cotidiano de tratar con los útiles (Heidegger, 1997, §§ 15 y 16). Heidegger identifica este pasaje del estar a la mano del útil al estar ahí como el producto de la ruptura en las conexiones remisionales a raíz de la llamatividad, la apremiosidad o la rebeldía (Heidegger, 1997, pp. 100-102). Una vez que se ha *nivelado el vínculo pragmático inmediato con los entes, la ausencia de relaciones lleva a descubrir a los entes en su sustancialidad en sí, como estando-ahí* (Heidegger, 1997, pp. 114-115). A este proceso negativo, Heidegger lo denomina “*desmundanización*”,⁵ donde la naturaleza puede ser determinada matemáticamente. Así explica que,

En razón de su mero-estar-ahí, este ente puede ser determinado matemáticamente desde el punto de vista de sus ‘propiedades’ mediante ‘conceptos funcionales’. Conceptos funcionales de esta especie sólo son posibles ontológicamente en relación a entes cuyo ser tiene el carácter de pura sustancialidad (Heidegger, 1997, p. 115).

En estos párrafos Heidegger no explica cómo surge el discurso matemático, tan sólo lo asocia con la desmundanización y a que se aplica a los entes que están-ahí. Sin embargo, en el contexto de la totalidad de *Ser y tiempo* estas dos referencias son problemáticas. Con respecto a la primera, Adam Beck señala en su tesis sobre Heidegger y la

ciencia el contraste que hay entre el amplio uso del término “*desmundanización*” en *Los prolegómenos a la historia del concepto del tiempo* y su uso escueto en *Ser y tiempo* (Beck, 2002, p. 91). Con respecto a la segunda asociación, Beck critica la generalizada y, en su opinión, errónea asociación entre la actitud científica y el mero-estar-ahí (Beck, 2002, pp. 137-8). Por lo mencionado en el párrafo anterior, consideramos que, al menos cuando uno se restringe a los párrafos de la sección A del capítulo III de la primera parte de *Ser y tiempo*, este vínculo es pertinente, pero en la segunda parte deja de serlo. Resulta, de hecho, muy complejo articular las consideraciones de la primera y segunda parte de esta obra. Un ejemplo de esta dificultad la encontramos en los planteos de H. Dreyfus acerca de la génesis científica. Este intérprete considera que la “*desmundanización*”, o “*decontextualización*” como lo denomina él, es un primer paso en el desarrollo científico, a la que se le incorpora en el § 69 b la tematización (Dreyfus, 1995, pp. 81-2). Pero, como observa Beck, resulta muy alambicado este intento de compatibilizar ambos conceptos para explicar la génesis científica, y recoge, como muestra de estas dificultades, las objeciones que le hacen Joseph Rouse y William Blattner a Dreyfus (Beck, 2002, p. 93). Consideramos que parte del problema de la articulación entre ambas partes es que no es parte de un proceso monolítico, sino que se produce una ruptura entre el uso del lenguaje matemática en la naturaleza y la génesis de la ciencia y su raíz de se encuentra en la crítica a la concepción cartesiana del mundo.

Heidegger ya había tratado el problema cartesiano del mundo en el caso del § 22 de los *Prolegómenos de la historia del concepto del tiempo*. En ambas circunstancias el problema propuesto consistía en explicar cómo logra Descartes que la matemática se convierta en el modo de aprehensión de los entes naturales. En *Ser y tiempo*, Heidegger hace hincapié en la tesis hermenéutica según la cual toda concepción del ente presupone alguna noción de mundo. Por lo que la destrucción fenomenológica debe explicitar los supuestos ontológicos implícitos en la concepción cartesiana del ente.⁶ Heidegger observa que el atributo óntico fundamental, según Descartes, era la extensión, por su *constante permanencia*. El filósofo francés deriva de este atributo las demás determinaciones del ente, así como también lo lleva a definir al ser de los entes como sustancia, y a partir de ella se derivan. (Heidegger, 1997, p. 99). En opinión de Heidegger, Descartes termina por identificar el modo de ser del mundo con el modo de ser de lo que está ahí. Este análisis concluye invirtiendo los planteos de los párrafos anteriores y de los *Prolegómenos* en donde se identifica a la matematización de la realidad con un producto surgido de un proceso de

⁵ Kisiel lleva a cabo un análisis pormenorizado de este concepto y lo retrotrae hasta su curso de 1919 (Kisiel, 1995, 367). En *Ser y tiempo* Heidegger presenta a la desmundanización del siguiente modo: “que el mundo no “se compone” de entes a la mano, se muestra, entre otras cosas, en que, junto con el resplandecer del mundo en los modos de la ocupación que acabamos de examinar, acontece una desmundanización de lo a la mano, de tal suerte que en éste sale a luz el mero-estar-ahí.” (Heidegger, 1997, p. 102).

⁶ Cf. Heidegger, 1997: “¿Cómo podría Descartes identificar un determinado ente intramundano y su ser con el mundo, si ni siquiera conoce el fenómeno del mundo ni por ende, algo así como una intramundaneidad?” (p. 104).

*desmundanización del mundo*⁷ y del encuentro del ente en su sustancialidad. En su lugar, se presenta a este proceso en términos de una proyección diferente del mundo. Así, afirma que Descartes,

(...) basándose en una idea de ser no justificada y de origen no desvelado (ser = permanente estar-ahí), le prescribe, en cierto modo, al mundo su “verdadero” ser. Lo que determina su ontología del mundo no es primariamente el recurso a una ciencia eventualmente apreciada en forma especial, las matemáticas, sino la fundamental orientación ontológica hacia el ser como permanente estar-ahí, cuya aprehensión se lleva a cabo en forma eminentemente satisfactoria por el conocimiento matemático (Heidegger, 1997, p. 121).

Coincidiendo con la lógica del capítulo IV de la Segunda Sección de *Ser y tiempo* de repetir los la primera sección tomando como horizonte de sentido la temporeidad, el § 69 b propone un análisis tempóreo de la génesis de la conducta teórica. Sin embargo, lo que comienza siendo una repetición temporal de los §§ 14-18, termina por alejarse de los lineamientos previos. Por una parte, se hace a un lado el problema de la enunciación científico-matemática de los entes que están ahí, y se lleva a cabo una caracterización de la ciencia como una práctica que tematiza objetos pero que también requiere gran cantidad de útiles para su ejercicio (Heidegger, 1997, p. 373). Por la otra, el ejemplo de la génesis ontológica de la física matemática profundiza el modelo de génesis científica insinuado en el § 21, haciendo a un lado la cuestión del fundamento tempóreo de la génesis científica. Esta interrupción del análisis tempóreo resulta inicialmente desconcertante ya que Heidegger había adelantado la impronta tempórea del mundo cartesiano al indicar que la prioridad de la extensión se basaba en su *permanente presencia*, y que el análisis hubiera sido consistente con el desarrollo de las modificaciones temporales asociadas con el proceso de objetivación (Heidegger, 1997, pp. 376-377). En lugar de ello, Heidegger lleva a cabo una descripción *a priori* del proyecto abierto por la tematización sin incluir la problemática tempórea. Así explica que:

La “fundación” de la “ciencia de los hechos” sólo fue posible cuando los investigadores comprendieron que no hay en absoluto “meros hechos”. A su vez, en el proyecto matemático de la naturaleza lo primariamente decisivo no es lo atemático en cuanto tal, sino que el proyecto *abra a priori*. (Heidegger, 1997, p. 378)⁸.

⁷ Cf. Heidegger, 2006: “El mundo quedaría *desmundanizado*, puesto que la exposición primaria de la realidad verdadera del mundo justamente habría que remitirla a la tarea originaria de analizar la realidad...” (p. 230).

⁸ No es el objeto de nuestra investigación discutir los motivos por los que se

DIFERENCIAS ENTRE LAS CIENCIAS DE LA NATURALEZA Y LA HISTORIA EN *SER Y TIEMPO*

Los análisis del § 69 b disocian, por una parte, el modo de ser de los entes intramundano respecto del proyecto de ser de la tematización. Esta disociación no se produce, en cambio, en el saber histórico, donde solo de manera indirecta, y por su subordinación a la historicidad del *Dasein* lo mundi-histórico se convierte en objeto de la historia. Por otra parte, Heidegger puede sostener el carácter *a priori* de la tematización y llevar a cabo un análisis *a priori* de su estructura proyectiva que determina la región de ser y metodología de las ciencias físicas. Sin embargo, las consideraciones temporales del § 69 c ponen de manifiesto la imposibilidad de establecer un origen *a priori* de la concepción matemática del mundo, porque su origen es fáctico.⁹ Tampoco pareciera ser capaz de indagar acerca de la génesis de esta particular forma de proyección matemática de la naturaleza, así como de determinar en qué debería consistir propiamente su objeto de estudio. Si bien la tematización tiene un marco de inteligibilidad en la estructura del “en cuanto” que se funda en el comprender y el interpretar, y en última instancia en la temporeidad, no se encuentra en condiciones de originarlo. En el caso del saber histórico, en cambio, la tematización descansa en la historicidad propia del *Dasein*, que se deriva en última instancia de la temporeidad. Como lo señala el propio Heidegger,

(...) no sería procedente intentar ‘abstraer’ el concepto de saber histórico a partir de una actividad científica hoy en día fáctica, ni pretender asimilarlo a ella. Porque, ¿qué nos garantiza, en principio, que este modo fáctico de proceder sea efectivamente representativo del saber histórico en sus posibilidades propias y originarias? (Heidegger, 1997, p. 408).

¿Cómo podemos explicar estas asimetrías entre las ciencias de la naturaleza y el saber histórico en tanto disciplina científica? ¿Cuál podría ser el motivo por el que, mientras recurre a manifestaciones fácticas de la génesis de las ciencias de la naturaleza, como lo es el origen de la física matemática, rechaza que se pueda hacer lo mismo con la historia? Consideramos que es posible encontrar una expli-

abandona este análisis tempóreo. Sin embargo, recordemos que una cosa es el análisis tempóreo del ser de los entes y otro del mundo (Heidegger, 1997, p. 381), como cabría realizarse con el mundo cartesiano como constante presencia. Este punto lleva a que Heidegger termine por tratar la cuestión de la temporariedad, hecho que nos lo adelanta en el § 6 (Heidegger, 1997, p. 48) y acabará por ser desarrollado en el apartado c del § 69 y a partir del § 20 de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.

⁹ Heidegger, 1997: “La unidad de los esquemas horizontales de futuro, habiendo y presente se funda en la unidad extática de la temporeidad. El horizonte de la temporeidad determina aquello *respecto de lo cual* el ente que existe fácticamente está esencialmente *abierto*” (p. 380).

cación en el modo en que se encara el diálogo entre Dilthey y el conde de Yorck.

Heidegger comienza el párrafo dedicado al intercambio entre ambos pensadores, rechazando por superficial la caracterización habitual de Dilthey como un “fino” intérprete de la historia del espíritu. En su opinión, “...a ella se le escapa lo “sustancial”. Y, en vez de revelar, encubre.” (Heidegger, 1997, p. 412). Por el contrario, Dilthey termina siendo presentado como un pensador que se dejó llevar en sus investigaciones de la historia por el auge de la teoría de la ciencia de su época. Los aspectos críticos que Heidegger recoge del conde de York ponen de manifiesto su rechazo a la identificación de la historia con lo óntico, identificación propia, podríamos agregar, de las ciencias naturales. Así, por ejemplo, observa que las preocupaciones de Dilthey por lo ocular, centradas en lo corporal y la figura, “*acentúan demasiado poco la diferencia genérica entre lo óntico y lo histórico.*” (Heidegger, 1997, p. 414). Es cierto, como destaca Barash, que Heidegger le objeta a Yorck no haberse detenido suficientemente en los fundamentos ontológicos a la base de la filosofía de la vida (Barash, 2003, p. 177). Según Heidegger, la única manera de entender “la diferencia genérica entre lo óntico y lo histórico” es “por medio de la aclaración ontológico-fundamental de la pregunta del sentido del ser en general.” (Heidegger, 1997, p. 418). Sin embargo, Heidegger también reivindica de Yorck su rechazo de la separación entre la filosofía sistemática y la exposición histórica, colocando a la filosofía y a la historia en un mismo nivel (Jaran, 2012, p. 40). La reivindicación de dicho rechazo en otros cursos,¹⁰ así como el uso filosófico que hace de la historia de la ciencia resumido en estas páginas, pone de manifiesto que Heidegger avalaba la necesidad de acercarse a la historia y la ontología.

CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas nos hemos propuesto acercarnos a las consideraciones de *Ser y tiempo* acerca de la historia. Aunque son pocos los párrafos que explícitamente se refieren a la historia, esta temática posee múltiples aristas y sus consecuencias afectan a casi la totalidad de esta obra. Por tal motivo, una vez caracterizar a la historicidad como una condición ontológica propia del *Dasein*, nuestro primer objetivo consistió en distinguir dos modos en que la analítica existencial aborda el problema del origen. Uno consistió en establecer la génesis *a priori* de distintos fenómenos. Afín a los análisis genéticos de su maestro, Heidegger buscó determinar los fenómenos originarios que hacen a la pregunta por el sentido del ser, y establecer de qué manera otras manifestaciones se derivan de los primeros. Entre estos análisis podemos destacar el del lenguaje como derivación del habla

o, en este caso, el de la propia historicidad, que se deriva de la temporeidad. El otro regreso a los orígenes es *a posteriori*. Partiendo de la tesis de que el *Dasein* toma las posibilidades del pasado, Heidegger observa que hay algunas tradiciones que se nos imponen de manera acrítica, ocultándonos el fenómeno originario. Este hecho sucede en todos los órdenes de la vida, incluso en el filosófico. En lo referente a este último, Heidegger propone incluir un momento crítico al método fenomenológico, la destrucción, que permita explicitar y dejar de lado los supuestos inconducentes, para volver a entrar en contacto con los fundamentos de la filosofía.

Nuestro segundo objetivo consistió en preguntarnos si estos dos acercamientos al origen no podían entrar en conflicto, a pesar de que la destrucción era caracterizada como una derivación de los análisis de la historicidad y del saber histórico. Para responder a esta pregunta, nos remitimos a una destrucción histórica en particular: la de la concepción cartesiana del mundo. Al estudiarlo observamos que se producía una ruptura entre el abordaje de la primera parte donde se sostenía que los enunciados matemáticos acerca de la naturaleza eran el producto de la desmundanización, y los planteos de la segunda parte de esta obra en donde se describía a la matematización de la naturaleza como el producto de una proyección temática. A los fines de una exégesis de *Ser y tiempo*, esta reconsideración convalidó las afirmaciones de que la destrucción era constructiva, y de que no hay oposición entre historia y filosofía de la historia. En lo referente a nuestro objetivo, ella puso de manifiesto una tensión entre una génesis ahistórica y *a priori* del conocimiento teórico y de los enunciados matemáticos, delineado entre los §§ 15 a 18, y vinculado con el proceso de derivación del ser a la mano al mero estar ahí de los entes intramundanos, y otra génesis fáctico-histórica y *a posteriori* acerca de la matematización de las ciencias naturales. Entre ambos abordajes terminó por imponerse este último.

El tercer y último objetivo consistió en comparar el modo en que Heidegger caracterizaba a las ciencias naturales y al saber histórico. Lo que nos llamó la atención en este punto fue que en este último, el filósofo ataba la tematización en última instancia a la temporeidad, como sentido del ser del *Dasein*, en tanto que la tematización de las ciencias naturales estaba disociado de los modos de ser del ente intramundano. Así planteada la cuestión nos encontramos con que, en la analítica existencial, Heidegger contempla que la ciencia tenga una historia, una de cuyas manifestaciones en la concepción física-matemática de la realidad galileana. También reconoce que la filosofía tiene una historia, cuya tradición la analítica existencial trata de destruir. Por el contrario, el filósofo alemán impide cualquier desarrollo en la tematización de la historia, anclándolo en la historicidad del *Dasein*.

Por último, al haber distinguido en las ciencias de la naturaleza el ser proyectado por la tematización de los modos

¹⁰ Cf. por ejemplo, Heidegger, 2009, p. 19 y Heidegger, 2001, p. 424.

de ser de los entes intramundanos, el filósofo instaura una separación entre el problema de del ser y del mundo:

(...) si la tematización modifica y articula la comprensión del ser, entonces será necesario que el ente tematizante, el *Dasein*, en la medida en que existe, ya comprenda algo así como el ser. La comprensión del ser puede permanecer neutral. El estar a la mano y el estar-ahí no han sido diferenciados y, menos aún, ontológicamente concebidos. Pero, para que el *Dasein* pueda tener trato con un completo de útiles, debe comprender, bien sea no temáticamente, algo así como una condición respectiva: *es necesario que le esté abierto un mundo* (Heidegger, 1997, p. 379).

Dicha distinción terminará por afianzarse y profundizarse en los cursos subsiguientes.



BIBLIOGRAFÍA

- Barash, J. A. (2003). *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. Fordham University Press.
- Beck, A. (2002). Heidegger and Science: Nature, Objectivity, and the Present-at-Hand. PhD thesis, Middlesex University. <http://eprints.mdx.ac.uk/6363/>
- Dreyfus, H. (1995). *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. The MIT Press.
- Heidegger, M. (1978). *Frühe Schriften (1912-1916)*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2000). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Trotta.
- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la filosofía*. Cátedra.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza.
- Heidegger, M. (2009). *Principios metafísicos de la lógica*. Síntesis.
- Heidegger, M. (2012). *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*. Klostermann.
- von Herrmann, F. W. (1987). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: Einleitung, die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*. Klostermann.
- Jaran, F. (2011). La posibilidad de una "fenomenología de la historia". *Investigaciones Filosóficas, vol. Monográfico 3: fenomenología y política*, 237-348.
- Jaran, F. (2012). "Reactivación y repetición. La fenomenología frente a la historia de la filosofía". En R. Rodríguez García y S. Cazzanelli, *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*. Biblioteca Nueva.
- Kisiel, T. (1995). *The Genesis of Heidegger's Being & Time*. University of California Press.
- Ramos dos Reis, R. (2018). "El concepto existencial de ciencia". En R. Ramos dos Reis (ed.), *Guía Comares de Heidegger*. Albolote: Comares.
- Ricoeur, P. (2008). *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica
- Walton, R. (2018). Historicidad e Historiografía. Etapas en el análisis de la relación. *Apeiron. Estudios de Filosofía*, 9, 67-79.

SOBRE EL AUTOR

Esteban Lythgoe
(INEO – CONICET)
elythgoe@uade.edu.ar

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, profesor en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y en la UADE.



HEIDEGGER, DELEUZE, EL ACONTECIMIENTO Y EL COVID-19

AUTORES

Juan Pablo Esperón
CONICET, CEF/ANCBA, USAL, UNLaM

Ricardo Etchegaray
USAL, UNLaM

Cómo citar este artículo:

Esperón, J. P. y Etchegaray, R. (2021). Heidegger, Deleuze, el acontecimiento y el COVID-19. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 12, pp. 73-82.

Artículo

Recibido 22/05/2021
Aprobado 28/06/2021

RESUMEN

A partir de la aparición y evolución de la pandemia del COVID-19 es que resulta necesario plantear los siguientes interrogantes ¿qué elementos podemos reponer desde el campo teórico filosófico para pensar y comprender la pandemia? ¿Es posible relacionar a la pandemia del COVID-19 con la noción filosófica de acontecimiento? Este artículo, entonces, persigue dos objetivos: por un lado, exponer qué significado tiene la noción de acontecimiento desde las perspectivas teóricas de Heidegger y Deleuze. En segundo lugar, considerar algunas expresiones filosóficas que se han suscitado sobre la pandemia, para reflexionar si esta última puede ser relacionada al acontecimiento

PALABRAS CLAVE: ACONTECIMIENTO; COVID-19; HEIDEGGER; DELEUZE

ABSTRACT

From the appearance and evolution of the COVID-19 pandemic, it is necessary to ask the following questions, what elements can we replace from the theoretical and philosophical field to think and understand the pandemic? Is it possible to relate the COVID-19 pandemic to the philosophical notion of event? This article, then, pursues two objectives: on the one hand, to expose the meaning of the notion of event from the theoretical perspectives of Heidegger and Deleuze. Second, consider some philosophical expressions that have been raised about the pandemic, to reflect if the latter can be related to the event.

KEY WORDS: EVENT; COVID-19; HEIDEGGER; DELEUZE

QUÉ ES EL ACONTECIMIENTO

Con la noción de acontecimiento estamos, por un lado, adentrándonos en el plano ontológico de análisis y reflexión filosófica; y por otro lado, describiendo el *status* que conlleva la irrupción de la novedad cuyo carácter primario es la contingencia.

Heidegger, uno de los pensadores más importantes del siglo XX, postula e introduce de una manera novedosa para la filosofía la noción de *Ereignis* en 1935 cuando escribe los *Beitrag zur Philosophie*. En esta obra, Heidegger, busca encontrar una dimensión originaria y diferente para pensar al ser y su relación con el ente y el *Da-sein*, alternativa al modo de fundamentación de la historia de la metafísica que él denomina onto-teo-lógica. Mientras esta última lógica formula y aplica reglas para fundamentar y justificar la totalidad de lo ente en relación a su ser, Heidegger¹ pretende abrir un nuevo camino para pensar al ser, al tiempo y su relación con los entes y el hombre. Se trata de eludir o postular una nueva manera de pensar la realidad por fuera, o mejor aún, sorteando los límites rígidos establecidos por el paradigma cientificista, por un lado; pero también los límites del paradigma trascendente/teleológico, por otro lado.

¿Qué designa la noción de acontecimiento desde la posición teórica heideggeriana? El acontecimiento nombra la escisión ontológica, que a su vez es relación, *entre* la potencia inconmensurable del despliegue del ser que adviene al ente, lo configura y lo determina, pero no se identifica con este. Entonces, el acontecimiento no puede ser considerado fundamento, tampoco puede ser pensado como consecuencia o causa de algo. Esto significa que el *Ereignis* no puede ser reducido a alguna causa o fundamento que lo explique. En este sentido, el acontecimiento, también, destruye todo horizonte teleológico; por lo cual, impide cualquier intento de totalización del sentido.

El acontecimiento es una singularidad que ad-viene, que resulta imprevisto. El advenimiento sucede en el *entre* como el entrecruzamiento entre la nada, el ser y la temporalidad. El acontecimiento, entonces, irrumpe sin que puedan preverse causas; él es sorpresa absoluta que no puede ser anticipada. El acontecimiento es el advenimiento y la irrupción de lo extraordinario cuyo carácter es la absoluta gratuidad. No hay un porqué, simplemente hay acontecimiento, 'se da' (*es gibt*), como donación de ser y tiempo, que a su vez es una cons-

telación de sentido para el hombre. De ello se sigue la gran relevancia que el lenguaje² y la hermenéutica asumen en la posición heideggeriana para la comprensión e interpretación del mundo e impedir, a la vez, la totalización del sentido.

En la noción de *Ereignis* heideggeriana se aprecia una reelaboración del vínculo entre el *Dasein* y el ser; pues el planteo de las estructuras fundamentales del *Dasein* y el acceso al sentido a través de la comprensión del ser (*Seinsverständnis*) en *Sein und Zeit* se desliza hacia el esenciarse del ser en el que se despliega su verdad (*Wahrheit des Seyns*): el *Ereignis*. Esta reelaboración cuyo eje rector siempre es la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) y el tiempo; ya no es concebido como estructura existencial del *Dasein* (*Zeitlichkeit*), sino como donación del ser que acaece en su verdad (*Temporalität*), esto significa que el *Dasein* no juega un papel activo en la comprensión y esclarecimiento del sentido del ser como se aventurara en *Ser y Tiempo*, sino que el *Dasein* conlleva, más bien, un papel pasivo, en cuanto comprende y recoge al ser y su sentido como destinación que acaece en su verdad históricamente. Así, pues, hacia el final de *Sein und Zeit*, Heidegger vislumbra que no es apropiado abordar la pregunta por el sentido del ser (lado ontológico de la relación) a partir de la órbita del *Dasein* (lado entitativo de la relación); sino que el pensador alemán se da cuenta que debe dejar de lado la perspectiva del *Dasein* como punto de partida "subjetivo" para la comprensión del sentido del ser, y así poder comprender el polo de donación y retracción del ser mismo en el que se juega la síntesis de este despliegue del ser con el *Dasein*, en un tiempo originario que excede el lado entitativo de la relación. De este modo, aparece la problematización de la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) y el *Ereignis* a partir de su estatus tensivo en cuanto co-pertenencia o mutua pertenencia (*Zusammengehören*) entre (*Zwischen*) el ser y el *Dasein* en el horizonte del tiempo.

En suma, el acontecimiento es, para Heidegger, la donación de ser y tiempo que en su estatus tensivo y diferencial (pues el acontecimiento se dona en la tensión entre el advenimiento del ser y la presencia del ente) se brinda a la vez que el mismo acontecimiento se retrae y se retira. El acontecimiento abre la simultaneidad espacio-temporal, donde habitan y se hace presente el ente, el sentido y el hombre en un mismo lugar.

Deleuze, por su parte, retoma la noción de acontecimiento que postula Heidegger, pero la aborda desde otra perspectiva. Para Deleuze el acontecimiento es siempre *problemático* y la tarea de la filosofía es plantear los problemas y respon-

¹ Para Heidegger solo se puede predicar que el ente es, pero esto no ocurre cuando se trata de decir o predicar algo acerca del ser, pues Heidegger, ya desde *Sein und Zeit* se da cuenta que solo se puede decir 'hay el ser' (*Es gibt sein*). Esta expresión apunta al carácter eminentemente donativo del ser, por el cual el ser se dona, abre un claro (*Lichtung*) irrumpiendo como Acontecimiento. Pues, el acontecimiento es una forma de auto-donación del ser. Esta comprensión del ser como acontecimiento donativo difiere radicalmente del modo en que la tradición metafísica (o como la llama Heidegger, onto-teológica) ha conceptualizado tanto al ser como al tiempo.

² La noción de *lenguaje* en Heidegger debe ser entendida no en términos de la lingüística contemporánea, es decir, como relación entre el significante y el significado, o como relaciones estructurales entre signos; sino como aquel acontecimiento que nombra la verdad del ser, que en su señalar aclara y oculta. Pues desde la interpretación de Heidegger, el hombre no nombra al ser sino que se encuentra con él y este encuentro ocurre en y a través del lenguaje como acontecimiento decisivo. El lenguaje señala el lugar del *entre* o el cruce del acontecimiento.

der a ellos creando o inventando conceptos³. En cuanto a la pandemia de Covid-19, ¿cuál es el problema? ¿Para quién es problema? ¿es un problema sanitario o económico o político...? ¿...es un problema social? Algunos dicen que es un problema sanitario que consiste en que *la enfermedad se extiende con un índice elevado de mortandad* y no existen vacunas que puedan detenerla. Otros advierten que hay un problema de gobernabilidad pues las medidas de los Estados nacionales o de las asociaciones de Estados para contener la pandemia son las que han generado el verdadero problema que es *la detención de la producción* que va a generar más víctimas que el virus. Otros sostienen que el problema es social y tiene que ver con el *rompimiento de los vínculos con los otros*, alterando todas las relaciones sociales, incluso las familiares. Algunos advierten que el virus no es el verdadero problema; que si 'estamos en guerra contra el virus', esa guerra no les interesa. Como a Lenin en tiempos de la Primera Guerra Mundial, la guerra que les interesa es contra el capitalismo. El problema es *el modo de vida en el capitalismo*. Pero, ¿qué hay que entender por 'problema'?

Según Deleuze, un problema es una disrupción, una dislocación del orden o del estado de cosas que produce movimientos y respuestas (Cf. Colebrook, 2002: 34). El problema no pertenece al ámbito de los hechos o de lo dado sino "al orden del *acontecimiento*" (Deleuze, 2002: 286)⁴. Los hechos no son por sí mismos problemáticos, aun cuando presenten características terribles, monstruosas o dolorosas. "El modo del acontecimiento es lo problemático. No debe decirse que hay acontecimientos problemáticos, sino que los acontecimientos conciernen exclusivamente a los problemas y definen sus condiciones" (Deleuze, 1989: 73). Deleuze sostiene que hay "un *exceso* irreducible del problema sobre su solución (o soluciones), que es lo mismo que el exceso de lo virtual sobre sus actualizaciones..." (Žižek, 2006: 74), o (podríamos decir con Heidegger) el exceso de lo ontológico sobre lo óntico. Esta diferencia entre los entes y el Ser, entre lo óntico y lo ontológico es una escisión, que a su vez es relación. Kant llama 'trascendental' a eso que excede a lo óntico o fenoménico. Por eso dice Beistegui: "La filosofía se ocupa de experimentar y experimentar con lo trascendental mismo, lo que indica el tipo de trabajo propio de la creación de conceptos" (De Beistegui, 2010: 6).

El acontecimiento está del lado de la efectuación de un determinado estado de cosas, a la vez que se *diferencia* de él; es algo previo no en el orden temporal cronológico sino

en el orden ontológico o mejor, pre-ontológico, que escapa y se rehúsa a las estructuras de clasificaciones racionales. El acontecimiento es el devenir que escapa a la historia, es el tiempo de la creación, el movimiento del cambio. El acontecimiento desestabiliza y resignifica tanto el presente como el pasado y abre inconmensurables posibilidades proyectadas hacia el futuro. Al desestabilizar todos los puntos fijos de referencia, el acontecimiento presenta un carácter traumático y perturbador.

Si bien se tiende a ligar el acontecimiento con una ruptura del sistema y a relacionar esa ruptura con '*grandes acontecimientos*' como el 'descubrimiento' de América o la Revolución Francesa o la expansión del cristianismo, Deleuze advierte que en realidad los acontecimientos pueden ser muy modestos⁵. Con ello apunta a cuestionar el concepto de revolución derivado del marxismo y entendido como una inversión del fundamento del sistema. Se inscribe de este modo en las filosofías postmodernas y postfundacionales, desde una perspectiva semejante a la de E. Laclau, quien advierte que como toda sociedad es una estructura fallada, de allí se sigue que la revolución, como cambio *fundamental*, es imposible porque la sociedad *no tiene fundamento*⁶. Žižek acuerda en ello, pero objeta que de ahí no se deriva que haya que renunciar al proyecto de una transformación social global del capitalismo y limitarse a los problemas parciales y locales. Laclau respondería que no se está renunciando a tal proyecto sino que se está negando que ello se derive *necesariamente* de las determinaciones estructurales del sistema social, para advertir que la transformación global, como cualquier otra transformación, será el resultado de luchas hegemónicas al interior de una estructura social fallada y los efectos de las luchas serán más o menos sistémicos, dependiendo de la capacidad de los actores para construir "un imaginario social más global" (Butler et al., 2003: 199)⁷. Laclau advierte, además, que hay que tener cuidado al distinguir dos aspectos: "por un lado, el contenido 'óntico' de lo que está realmente solucionado, y, por el otro, la inversión 'ontológica' que se lleva a cabo al producir la solución. La naturaleza parcial de los problemas, en este sentido, no quiere decir tomarlos uno a uno para tratarlos de una manera administrativa, (...) sino que significa que siempre habrá una brecha entre el contenido que en algún punto encarna la aspiración a la plenitud de la sociedad y la plenitud como tal, la cual no tiene contenido propio" (Butler et al., 2003:

³ "Cada filosofía nace como un esfuerzo por pensar un determinado problema, un pensamiento que se ha mantenido hasta entonces, si no impensable, sí al menos impensado (pero si no ha sido pensado es porque algo lo hacía impensable)" (Pardo, 1994: 18).

⁴ En términos de Kant el problema es trascendental, concierne a las condiciones de posibilidad del conocimiento de los fenómenos. En términos de Heidegger el problema es ontológico: concierne a la diferencia entre los entes y el Ser. En términos de Foucault el problema es la disrupción o la discontinuidad entre los dispositivos.

⁵ "...las *haecceidades* pueden ser muy modestas y microscópicas" (Deleuze, 1995: 22 y 121).

⁶ Žižek, por su parte, le reprocha a Laclau el valerse de la deconstrucción y del postmodernismo para disolver, olvidar y reprimir la cuestión decisiva: la explotación capitalista de los trabajadores.

⁷ "Éste es el peligro sobre el cual, con bastante razón, nos advierte Žižek: que los particularismos puedan mantenerse como puros particularismos y, de ese modo, ser absorbidos por el sistema dominante. La tarea fundamental de la izquierda, tal como veo las cosas hoy, es construir lenguajes capaces de proveer ese elemento de universalidad que permite establecer vínculos de equivalencia" (Laclau, 2003: 210).

198). Laclau no habla de revolución sino de dislocación y antagonismo para referirse a lo que Deleuze llama acontecimiento, problema y, también, *líneas de fuga*. Sostiene que todo sistema, toda estructura o dispositivo responde a un movimiento desestabilizador, desestructurante o caótico que son sus líneas de fuga.

“Una línea de fuga permite fragmentar los estratos, romper las raíces y *efectuar nuevas conexiones*. (...) Un rasgo intensivo se pone a actuar por su cuenta, una percepción alucinatoria, una sinestesia, una mutación perversa, un juego de imágenes se liberan, y la hegemonía del significante queda puesta en entredicho” (Deleuze y Guattari, 1994: 20). De eso se trata en la literatura: construir esas líneas que no sabemos adónde nos puedan conducir. Construir esas líneas y *seguirlas*. Pareciera que para poder trazar una línea de fuga tiene que ocurrir algo inesperado, no planificado, un *acontecimiento*. El acontecimiento es el momento de ruptura, que puede dar lugar al trazo de líneas de fuga o puede fracasar y restablecer el orden previo o un sistema todavía peor. *Los acontecimientos son siempre inesperados* (Cf. Bryant, 1988: 33 ss).

REFLEXIONES SOBRE LA NOCIÓN DE ACONTECIMIENTO, LA PANDEMIA Y EL COVID-19

Como es sabido, durante el año 2020 hubo una prolífica producción intelectual respecto a pensar la pandemia del COVID-19 y tratar de comprender sus efectos. Luciana Cadahia y Germán Cano hablan del “acontecimiento disruptor de la peste” para referirse al tema foucaultiano del tránsito de la administración de la lepra a la de la peste (Cadahia, Cano, 2020). El término se utiliza aquí con el significado común de “hecho novedoso y terrible”, pero no en su acepción conceptual. Lo verdaderamente disruptor, el acontecimiento verdadero, para Foucault, no es la peste sino el nuevo dispositivo de poder disciplinario que se fue constituyendo al apropiarse de las técnicas de selección, fragmentación y separación, surgidas como respuesta a la peste y desviadas hacia el ámbito político y militar. Igualmente, cuando Yáñez González pregunta: “¿es posible hallar otro acontecimiento contemporáneo que sea comparable con la espectacularidad del COVID-19?” (Yáñez González, 2020: 139), concluyendo “nada se le iguala”, está utilizando el término en su acepción común. Precisamente, lo que permite la comparación entre esos hechos es la espectacularidad. Por su parte, Žižek⁸ y Badiou⁹, que han escrito libros enteros sobre el concepto de

acontecimiento, tampoco utilizan el significado conceptual que ellos contribuyeron a definir.

Paul Preciado da un paso más al considerar que el acontecimiento nos interpela y nos ‘llama’ a una cierta fidelidad y a la transformación política: “El evento Covid-19 y sus consecuencias nos llaman a liberarnos de una vez por todas de la violencia con la que hemos definido nuestra inmunidad social. La curación y la recuperación no pueden ser un simple gesto inmunológico negativo de retirada de lo social, de cierre de la comunidad. La curación y el cuidado sólo pueden surgir de un proceso de transformación política. Sanarnos a nosotros mismos como sociedad significaría inventar una nueva comunidad más allá de las políticas de identidad y las fronteras con las que hasta ahora hemos producido la soberanía, pero también más allá de la reducción de la vida a su biovigilancia cibernética. Seguir con vida, mantenernos vivos como planeta, frente al virus, pero también frente a lo que pueda suceder, significa poner en marcha formas estructurales de cooperación planetaria” (Preciado, 2020: 184-185). Sin embargo, este autor no desarrolla el concepto más allá de esta referencia única y aislada, la que además, como señalan Cadahia y Cano, no se detiene en las nuevas condiciones de la libertad o las nuevas formas de resistencia.

Quien da mayor relevancia filosófica al concepto de acontecimiento, siguiendo a Levinas, es Patricia Manrique, advirtiendo sobre la necesidad de dar tiempo y lugar al advenimiento del acontecimiento¹⁰. El apresuramiento puede llevar a confundir meros hechos sobredimensionados con verdaderos acontecimientos y a reducir la novedad que el acontecimiento trae a lo ya conocido y dominado. Dice: “si corremos demasiado, podemos acabar dándole a todo lo que llega la fisonomía de lo anterior o podemos considerar acontecimiento, nacimiento de algo nuevo, a hechos sobredimensionados por diversas razones. Lo que se hace, con las prisas, a menudo, es reducir la otredad a la mismidad: confinarla en los parámetros habituales de lo propio, en la órbita del yo, de lo conocido” (Manrique, 2020: 145). Así también el preguntar no siempre es abrirse a lo nuevo y a lo desconocido. El apresuramiento plantea preguntas capciosas y retóricas que impiden escuchar la novedad del mundo que se abre (Manrique, 2020: 147). Tal es precisamente el impulso provocado por el neoliberalismo imperante, ya que “pasados unos días, vamos viendo que la serpiente neolib-

⁸ “A menudo se escucha especulación de que el coronavirus puede conducir a la caída del gobierno comunista en China, de la misma manera que (como el mismo Gorbachov admitió) la catástrofe de Chernobyl fue el evento [acontecimiento] que desencadenó el fin del comunismo soviético” (Žižek, 2020: 22). Aquí ‘acontecimiento’ no hace referencia a la irrupción de lo nuevo sino a la aniquilación de lo viejo.

⁹ “Estas declaraciones perentorias, estos llamados patéticos, estas acusaciones

enfáticas son de diferente tipo, pero todas tienen en común un curioso desdén por la aterradora simplicidad, y por ausencia de novedad sobre la situación epidémica actual. (...) Sea que claman por el evento [acontecimiento] fundador de una revolución increíble, que no vemos qué conexión tendría con el exterminio del virus, del cual, además, nuestros ‘revolucionarios’ no tienen el mínimo medio nuevo” (Badiou, 2020: 70). Se trata de un acontecimiento ficticio pues solo produce efectos imaginarios (increíbles) sin que haya producción real de lo nuevo.

¹⁰ “Pensar filosóficamente un evento como el que estamos viviendo, requiere, en primer lugar, tiempo. Tiempo para dejar que la potencial novedad de lo que está sucediendo pueda hacerse hueco en nuestra mirada maleada, para darle la oportunidad de ser a la nueva coyuntura” (Manrique, 2020: 145).

ral no es nada, pero nada hospitalaria con el acontecimiento” (Manrique, 2020:150). La hospitalidad es esta apertura a lo nuevo del acontecimiento; es lo contrario del encierro protector de lo viejo. De allí que la autora haga un llamado a la hospitalidad respecto del acontecimiento: “Sigamos atentas, seamos hospitalarias con el acontecimiento, con la otredad, pero sobre todo con *les autres*. Que no nos coma la inmunidad. Y quién sabe si el futuro nos depara algo nuevo, por venir, que no mero porvenir, mero tiempo posterior lleno de lo de siempre” (Manrique, 2020: 160). Si bien esta autora, a diferencia de los demás, desarrolla un trabajo conceptual alrededor del acontecimiento, sus avances son todavía demasiado abstractos y no se abren a la novedad concreta de *este* acontecimiento singular del COVID-19. Hace un llamado *general* a la escucha y a la atención, pero no desarrolla su propia escucha en lo particular y concreto.

Yendo *más allá de las referencias al término* que realizaron los autores mencionados, ¿hay un *acontecimiento* Covid-19? Algunos rasgos del concepto parecen estar presentes en las reflexiones y en los ensayos. Por ejemplo, los autores considerados están de acuerdo en la *novedad* y la *singularidad* de la pandemia, al menos por su globalidad, aun cuando pongan en cuestión que de ella se derive necesariamente una transformación del sistema capitalista o en la forma de vida¹¹. Pero ¿por qué se ha establecido esta relación entre la pandemia y el capitalismo? Esta pregunta no se ha planteado suficientemente. Por supuesto, hay un rasgo común que los vincula: la globalización, el ser ambos planetarios. Más aún, este rasgo hace a la *singularidad*¹² del Covid-19 frente a otros virus y otras epidemias. Como destaca Jorge Alemán, ésta es la primera “catástrofe sanitaria mortal de escala global” y en ello radica su *novedad*¹³ y su *singularidad* (Alemán, 2020). Y si seguimos a Paul Preciado en la tesis de que “las distintas epidemias materializan en el ámbito del

cuerpo individual las obsesiones que dominan la gestión política de la vida y de la muerte de las poblaciones en un período determinado”¹⁴, habría que considerar que la pandemia es un producto o un efecto del capitalismo. De allí Preciado infiere que “lo que está siendo ensayado a escala planetaria a través de la gestión del virus (Sars-2) es un *nuevo modo de entender la soberanía*” y la invención de un “*nuevo sujeto* prostético, ultraconectado y las nuevas formas de consumo y control farmacopornográficas y de biovigilancia que dominan la sociedad contemporánea” (Preciado, 2020: 183). O sea, se trataría de un síntoma más de la mutación del capitalismo como anticipara Deleuze en el *Postscriptum a las sociedades de control*¹⁵.

Estos rasgos (la novedad, la singularidad y la contingencia) de los acontecimientos hacen imposible su aprensión y comprensión cuando se pretende reducirlos al conocimiento previo disponible. Por eso Badiou no considera a la pandemia como un acontecimiento, negando su novedad y singularidad, y criticando a los que renuncian a la racionalidad que permite comprender la situación. Advierte que aunque en la “edad media” se haya recurrido al misticismo, a las fabulaciones, a los rezos, a las profecías, a las maldiciones o a otras formas irracionales para afrontar las pestes, la modernidad¹⁶

11 Moratíel, en cambio, está segura de los cambios que se vienen: “En cualquier caso, el cambio se producirá y tendrá dimensiones globales” (Moratíel, 2020).

12 “De hecho, lo que nos interesa son aquellos modos de individuación distintos de las cosas, las personas o los sujetos: la individuación, por ejemplo, de una hora del día, de una región, de un clima, de un río o de un viento, de un *acontecimiento*” (Deleuze, 1995: 22 y 121).

13 A. Badiou argumenta que no hay nada nuevo en este virus (Sars-2) sino una variable de un virus anterior (Sars-1). Sin embargo, lo nuevo no es el virus (que, en sentido estricto, también es nuevo, pues no es el mismo Sars-1) sino la escala global de la epidemia. Para Badiou, los únicos *acontecimientos* que merecen el nombre de tales o que se ajustan al concepto, son las revoluciones y, según su punto de vista, la pandemia no es en sí misma revolucionaria y es difícil que pueda ser una causa de la revolución, porque “este tipo de situación (guerra mundial o epidemia mundial) es particularmente ‘neutral’ en el plano político”. Sobre esta base, argumenta más adelante que “en ninguna potencia occidental la guerra provocó una revolución victoriosa”. Sin embargo, como señala W. Streeck: “El hecho de que el capitalismo haya logrado sobrevivir hasta ahora a todas las predicciones de su muerte inminente no tiene por qué significar que siempre será capaz de hacerlo; no hay ninguna prueba inductiva al respecto y no podemos descartar la posibilidad de que la próxima vez la caballería que el capitalismo pueda requerir para su rescate no aparezca a tiempo” (Streeck, 2017: 19). Raúl Zibechi sostiene, por su parte, que la pandemia provocó un período de caos que es la condición previa para la formación de un nuevo orden global, que sería el acontecimiento revolucionario. Sin embargo, esta condición previa no es una condición suficiente.

14 Concuera en esto con los señalamientos de Deleuze respecto del Sida y las enfermedades contemporáneas: “Es notorio el hecho de que este nuevo tipo de enfermedad coincida con la política o la estrategia a nivel mundial” (Deleuze, 1996: 212).

15 “...las sociedades de control actúan mediante máquinas de un tercer tipo, máquinas informáticas y ordenadores cuyo riesgo pasivo son las interferencias y cuyo riesgo activo son la piratería y la inoculación de virus. No es solamente una evolución tecnológica, es una *profunda mutación del capitalismo*. Una mutación ya bien conocida y que puede resumirse de este modo: (...) el capitalismo ya no se concentra en la producción, a menudo relegada a la periferia tercermundista, incluso en la compleja forma de la producción textil, metalúrgica o petrolífera. Es un capitalismo de superproducción. Ya no compra materias primas ni vende productos terminados o procede al montaje de piezas sueltas. Lo que intenta vender son servicios, lo que quiere comprar son acciones. No es un capitalismo de producción sino de productos, es decir, de ventas o de mercados. Por eso es especialmente disperso, por eso la empresa ha ocupado el lugar de la fábrica. La familia, la escuela, el ejército, la fábrica ya no son medios analógicos distintos que convergen en un mismo propietario, ya sea el Estado o la iniciativa privada, sino que se han convertido en figuras cifradas, deformables y transformables, de una misma empresa que ya sólo tiene gestores. Incluso el arte ha abandonado los círculos cerrados para introducirse en los circuitos abiertos de la banca. Un mercado se conquista cuando se adquiere su control, no mediante la formación de una disciplina; se conquista cuando se pueden fijar los precios, no cuando se abaratan los costes de producción; se conquista mediante la transformación de los productos, no mediante la especialización de la producción. La corrupción se eleva entonces a una nueva potencia. El departamento de ventas se ha convertido en el centro, en el “alma”, lo que supone una de las noticias más terribles del mundo. Ahora, el instrumento de control social es el marketing, y en él se forma la raza descarada de nuestros dueños. El control se ejerce a corto plazo y mediante una rotación rápida, aunque también de forma continua e ilimitada, mientras que la disciplina tenía una larga duración, infinita y discontinua. El hombre ya no está encerrado sino endeudado. Sin duda, una constante del capitalismo sigue siendo la extrema miseria de las tres cuartas partes de la humanidad, demasiado pobres para endeudarse, demasiado numerosas para encerrarlas: el control no tendrá que afrontar únicamente la cuestión de la difuminación de las fronteras, sino también la de los disturbios en los suburbios y guetos” (Deleuze, 1996: 283-284).

16 Es curioso que Badiou sostenga una perspectiva tan simplista, iluminista y maniquea respecto de las épocas históricas (medieval, moderna) identificando a una con lo irracional y a la otra con lo racional. Esas interpretaciones han sido

no puede regresar a aquellos modos de comprender y atacar el problema¹⁷. Sin embargo, contra Badiou hay que decir que la mayor parte de los autores se esfuerza por encontrar una explicación racional a los hechos sin regresar a las formas 'premodernas' pero se da cuenta que los acontecimientos exceden tales intentos.

Entonces, es necesario volver a preguntar: ¿En qué consiste la novedad? ¿Dónde se ha producido la ruptura o la disrupción? Cuando se habla de tendencias en el cambio, como por ejemplo las que conducen a un orden más autoritario, más controlado, con una disminución de las libertades, parece tratarse más bien de un *retroceso*, de una pérdida y no de una superación, ya que son cambios dentro del sistema capitalista con otras hegemonías u otras modalidades de Estado. Si no se trata simplemente de cambios internos en el sistema, habría que detectar y señalar aquello que excede al estado de cosas, aquello que no puede ser explicado por el saber previo. Alemán cree que esta novedad existe y por eso dice que "no hay por ahora categorías políticas ni filosóficas para poder pensar cual será el modo de habitar el mundo que se viene" (Alemán, 2020). Esta excedencia que rompe el curso natural o normal de las cosas y que parece inexplicable desde el saber anterior es también una característica propia del acontecimiento, que irrumpe como algo 'milagroso' y misterioso, que excede el estado de cosas; un "efecto que parece exceder sus causas" (Žižek, 2014: 17). El acontecimiento no se reduce al estado de cosas, porque "implica algo excesivo respecto de su efectuación, algo que trastorna los mundos, los individuos y las personas, y los lleva a la profundidad del fondo que los hace funcionar y los disuelve" (Deleuze, 1989: 175). El acontecimiento no es algo fijo y permanente sino una composición móvil y cambiante. No responde a la pregunta ¿qué?, sino ¿en qué caso? ¿dónde? ¿cuándo? ¿cómo? ¿en qué circunstancias? El acontecimiento es siempre complejo y contiene cosas, personas, animales, herramientas, fuerzas...¹⁸.

criticadas y superadas hace ya largo tiempo. Cf. por ejemplo los estudios de A. Koyré sobre Galileo y la nueva ciencia moderna.

17 "El virus no puede reemplazar a la razón", exclama el coreano Byung-Chul Han.

18 "Durante mucho tiempo, los conceptos han sido utilizados para determinar lo que una cosa es (esencia). Por el contrario, a nosotros nos interesan las circunstancias de las cosas —¿en qué caso? ¿dónde y cuándo? ¿cómo?, etc.—. Para nosotros, el concepto debe decir el acontecimiento, no la esencia. (...) De hecho, lo que nos interesa son aquellos modos de individuación distintos de las cosas, las personas o los sujetos: la individuación, por ejemplo, de una hora del día, de una región, de un clima, de un río o de un viento, de un acontecimiento. Quizá sea un error creer en la existencia de cosas, personas o sujetos. [...] Una corriente de aire, un viento, un día, una hora del día, un arroyo, un lugar, una batalla o una enfermedad tienen una individualidad impersonal. Nosotros llamamos a esto 'haecceidades'. Se componen como arroyos, como ríos. (...) Félix [Guattari] y yo, como muchos otros, no nos sentimos exactamente personas. Tenemos más bien una individualidad de acontecimientos, lo que no es en absoluto una fórmula ambiciosa, ya que las haecceidades pueden ser muy modestas y microscópicas. En todos mis libros he investigado la naturaleza del acontecimiento: es el único concepto filosófico capaz de desplazar al verbo ser y al atributo" (Deleuze, 1995: 22 y 121).

CONCLUSIONES

A partir de los elementos desarrollados en este artículo, es posible caracterizar al acontecimiento como "la irrupción de la novedad", pero es preciso diferenciar las diversas caracterizaciones de la novedad respecto del concepto de acontecimiento según la perspectiva teórica de cada autor. Entonces, la novedad sería *creativa* pero podemos *pensar lo nuevo del acontecimiento*¹⁹, su plano ontológico (Heidegger), sus problemas (Deleuze), la tercera etapa del comunismo (Badiou), las alternativas al capitalismo global y al estado-nación (Žižek), los nuevos antagonismos y la hegemonía (Laclau), los nuevos dispositivos y agenciamientos, composiciones de fuerzas, nuevas armas (Foucault, Deleuze).

Ahora bien, la caracterización hecha sobre el acontecimiento abre numerosos interrogantes respecto a la coyuntura actual, ¿podría considerarse la pandemia de coronavirus un acontecimiento?

Desde el punto de vista existencial, la indeterminación del *acontecer* suscita no solamente incertidumbre sino también angustia. Como ya Heidegger y otros lo advirtieron, esa angustia es constitutiva del ser humano, pero el acontecer de la pandemia la hace más patente, más cercana, más vivencial²⁰. Angustia e incertidumbre ante la pandemia, pero también y al mismo tiempo temor y resquemor por el encierro, al que forzosamente nos conduce la necesaria búsqueda de amparo y protección.

Para Deleuze, el acontecimiento como problema remite al orden ontológico, pero este plano no es meramente teórico o especulativo sino práctico, ético y político. Cuando la aparición de nuevos actores o relaciones conduce al conjunto a la crisis y a la incertidumbre es necesario plantear el problema ético: "cómo un colectivo ha de ser compuesto o agenciado a la luz de la aparición de estos extraños nuevos actores, o cómo un *nuevo* colectivo se va a formar. Desde esta perspectiva es mejor pensar la ética como una construcción o edificación que desde el modelo del juicio. La pregunta de la ética se transforma en: 'dado este caso, ¿cómo es nuestro colectivo a construir?'" (Cf. Bryant, 1988: 29). La pregunta de la ética es cómo las situaciones deben ser re-compuestas en respuesta a ese momento de crisis. La cuestión es cómo responder a una constelación aleatoria

19 Para algunos la epidemia es una oportunidad para el pensamiento porque obliga a salir de la lógica perversa del consumo.

20 Con las primeras noticias de la pandemia se produjo una reacción de pánico, acentuada por los medios masivos de comunicación y las anticipaciones del periodismo sensacionalista. Después se pasó al recuento y la renovación permanente de los datos estadísticos, con los informes instantáneos del incremento de los casos y de las muertes. Pero, progresivamente, la muerte lejana de la cifra estadística dio lugar al conocimiento más existencial de personas conocidas o cercanas. Necesariamente, esta experiencia acerca también la presencia de la muerte ante cada uno y desliza la reflexión al plano existencial. ¿Nos contagiaremos nosotros también? ¿Podremos recuperarnos de la enfermedad o moriremos como consecuencia del contagio? ¿Morir *así*? ¿Por qué? ¿Por qué *a mí*? ¿Qué sentido tiene esta muerte?

de actores que no esperábamos y que no sabemos cómo anticipar. “La pregunta fundamental de la ética no es ‘¿Qué debo hacer?’ (que es la pregunta de la moral), sino más bien ‘¿Qué puedo hacer?, ¿qué soy capaz de hacer?’ (que es la pregunta adecuada de una ética sin moral)” (Smith, 1988: 125)²¹. La pregunta es *cómo ser dignos de lo que nos pasa* (Cf. Deleuze, Parnet, 1980: 75). El único saber posible en este caso es el *experimental*, consistente en probar si una nueva conexión o agenciamiento nos conviene o no nos conviene, potencia nuestras fuerzas o las depotencia. Deleuze habla de un saber que construye mapas. “El mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones” (Deleuze, Guattari, 1988: 18).

Para la mayoría de los autores considerados, es claro que se está instaurando un nuevo orden mundial, un *nuevo ordenamiento del espacio-tiempo*, pero muchos dudan de atribuirlo a la pandemia, ya que consideran que las causas son anteriores y exteriores a ella. ¿Cuáles son las causas del mundo nuevo? Se aducen causas históricas, económicas, políticas, sociales... Sin embargo, las causas de la crisis de un estado de cosas no son necesariamente las causas del mundo nuevo que supera esa crisis. En este punto no hay que olvidar que, como advierte Žižek, en los acontecimientos no se trata de causas eficientes sino de causas que tienen que ser determinadas *retroactivamente*, a partir del mismo acontecimiento o de sus consecuencias ya que, como dice Deleuze, “el acontecimiento es el sentido mismo” (Deleuze, 1989: 44). Cuando irrumpe la novedad del acontecimiento, ya nada es igual.

En todo caso, lo que está en juego aquí es la comprensión y el sentido de la realidad que nos toca vivir. La comprensión de una ruptura del curso natural o normal de las cosas, la comprensión de algo inexplicable desde el saber anterior, de un “efecto que parece exceder sus causas”, de “un suceso que no está justificado por motivos suficientes” (Cf. Žižek, 2014: 17). Pero, la novedad, la singularidad y la contingencia del acontecimiento ¿no harían imposible su aprensión y comprensión, ya sea por las ciencias o por las filosofías? Por eso, citando a Hegel “...el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérmolas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no solo ha sido y no solo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta” (Hegel, 2005: 275).

²¹ “El punto de vista de la ética es: ¿de qué eres capaz, qué puedes?” (Deleuze, 2008: 73).

BIBLIOGRAFÍA

- Alemán, J. (2020). "Capitalismo e interrogantes". En: <http://www.pagina12.com.ar/259583-capitalismo-e-interrogantes>
- Badiou, A. (2004). *El cine como experimentación filosófica*. Buenos Aires: Manantial.
- Bryant, L. (1988). "The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without *arjé*". En: Jun, N. Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Butler, J. et al. (2003). *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura.
- Cadahia, L. Cano, G. (2020). "El Blackout de la crítica". En: <https://www.ieccs.es/post/el-blackout-de-la-critica>
- Camus, A. (1999). *La Peste*. Madrid: Unidad Editorial.
- Caputo, D. J. (2014). *La debilidad de Dios: Una teología del acontecimiento*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Casali, C. (2020). "Coronavirus hasta en la sopa: una pandemia de filósofos azota el mundo". En: <https://asociacionfilosofialatinoamericana.files.wordpress.com/2020/04/casali-coronavirus-hasta-en-la-sopa.pdf>
- Colebrook, C. (2002). *Understanding Deleuze*. Australia: Allen & Unwin.
- De Beistegui, M. (2010). *Immanence. Deleuze and philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Deleuze, G. (1995). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. Guattari, F. (1994). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Deleuze, G. Parnet, C. (1980). *Diálogos*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y Repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. (1989). *Lógica del Sentido*. Barcelona: Paidós.
- Feuerbach, L. (1976). *Principios de la filosofía del futuro*. Barcelona: Editorial Labor.
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura.
- Hegel, G. W. F. (1980). *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid: Tecnos.
- Laclau, E., "Estructura, historia y lo político". En: Butler, J. et al. (2003). *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura.
- Manrique, P. (2020). "Hospitalidad e inmunidad virtuosa". En: *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Edición digital: ASPO.
- Marx, K. (1993). *Manuscritos: economía y filosofía*. Barcelona: Altaya.
- Marx, K. Engels, F. (1985). *Manifiesto del partido comunista*. Buenos Aires: Editorial Anteo.
- Moratiel, V. (2020). "Atenea llora por la peste: la filosofía ante la pandemia". En: <https://wordpress.com/read/blogs/106944087/posts/24131>
- Nestle, W. (1975). *Historia del espíritu griego*. Barcelona: Ariel.
- Pardo, J. L. (1994). *Deleuze: Violentar el pensamiento*. Madrid: Cincel.
- Preciado, P. (2020). "Aprendiendo del virus". En: *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Edición digital: ASPO.
- Ramonet, I. (2020). "Coronavirus: La pandemia y el sistema-mundo". En: <https://www.pagina12.com.ar/262989-coronavirus-la-pandemia-y-el-sistema-mundo>
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Schérer, R. (2012). *Miradas sobre Deleuze*. Buenos Aires: Cactus.
- Smith, D. (1998). "Deleuze and the Question of Desire. Towards an Inmanent Theory of Ethics". En: Jun, N. Smith, D. (ed), *Deleuze and ethics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Streeck, W. (2017). *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Sztajnszrajber, D. (2020). "La pandemia va a terminar pero el confinamiento va a continuar". En: <https://www.pagina12.com.ar/270909-la-pandemia-va-terminar-pero-el-confinamiento-va-a-continuar>
- Tucídides. (1986). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Barcelona: Orbis.
- Vernant, J. P. (2000). *El universo, los dioses y los hombres*. Barcelona: Anagrama.
- Yañez González, G. (2020). "Fragilidad y tiranía (humana) en tiempos de pandemia". En: *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Edición digital: ASPO.
- Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2006). *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Žižek, S. (2014). *Acontecimiento*. Madrid: Editorial Sexto Piso. JUAN PABLO E. ESPERÓN

SOBRE LOS AUTORES

JUAN PABLO E. ESPERÓN

Profesor y Doctor en Filosofía, e Investigador del CONICET. Es profesor de Metafísica II en la Universidad del Salvador (USAL) y profesor de la materia Filosofía e Introducción a la Epistemología en la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM). Es Director de la Revista Académica de Filosofía “*Nuevo Pensamiento*” dependiente del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad del Salvador, área San Miguel. Es miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Ha publicado recientemente la obra *El Acontecimiento, la Diferencia y el “Entre”*, Ed. Anthropos, Barcelona 2019; además de numerosos artículos en libros y revistas científicas nacionales e internacionales respecto de las filosofías de Hegel, Nietzsche, Heidegger y Deleuze.

RICARDO ETCHEGARAY

Profesor de Filosofía (Universidad de Buenos Aires), Magister en Ciencias Sociales (Universidad Nacional de La Matanza), Doctor en Filosofía (Universidad del Salvador). Profesor e investigador en la Universidad del Salvador y en las Universidades Nacionales de La Matanza y Lomas de Zamora. Director de proyectos de investigación en el Programa de Incentivos, desde el año 1996. Coordinador de la asignatura Filosofía en el curso de Admisión de la UNLaM desde el año 2004. Últimos libros publicados: *Sujeto de la política y política de sujeción*, Buenos Aires, UNLaM-Prometeo Libros, 2014; (en coautoría) *Acontecimiento y creatividad en la filosofía de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016; *Acontecimiento, diferencia ontológica y diferencia política. Un nuevo modo de actuar*, San Justo, UNLaM, 2018, *Gilles Deleuze: un nuevo modo de pensar, actuar y sentir*, Buenos Aires, Ediciones Arkho, 2020.



¿ES POSIBLE UNA “IZQUIERDA” HEIDEGGERIANA?

AUTOR

José Ordóñez
Universidad de Sevilla

Cómo citar este artículo:

Ordóñez, José (2021) ¿Es posible una “izquierda” heideggeriana?,
Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea, N.12, pp. 83-92.

Artículo

Recibido 17/06/2021
Aprobado 22/07/2021

RESUMEN

El presente trabajo es un intento de componer las bases de lo que podría considerarse como una “izquierda heideggeriana”. Se expone, en primer lugar, lo que actualmente se considera la izquierda en general, es decir, muy someramente, y en un país como España; en segundo lugar, se clarifica la diferencia entre la ideología, tal como la considera el marxismo clásico, y la existencia, que es un fenómeno al margen de la ideología. Con esta diferenciación se establece, a su vez, una perspectiva distinta en torno al fenómeno de la política, de cara a establecer una gestión de la vida en común (la política), a raíz de algunos existenciales fundamentales del Ser y Tiempo, derivados del fenómeno que nos constituye y caracteriza como existentes: la temporalidad (lo político).

PALABRAS CLAVE: HEIDEGGER; IZQUIERDA; ONTOLOGÍA; POLÍTICA

ABSTRACT

The present work is an attempt to compose the basis of what could be considered a “Heideggerian left”. Firstly, it sets out what is currently considered the left in general, that is to say, very briefly, and in a country such as Spain; secondly, it clarifies the difference between ideology, as considered by classical Marxism, and existentiality, which is a phenomenon outside ideology. This differentiation in turn establishes a different perspective on the phenomenon of politics, with a view to establishing a management of life in common (politics), as a result of some fundamental existentials of Being and Time, derived from the phenomenon that constitutes and characterises us as existents: temporality (the political).

KEY WORDS: HEIDEGGER; LEFT; ONTOLOGY; POLITICS

PREÁMBULO (A QUÉ "SE" LE LLAMA IZQUIERDA).

Por lo común el término izquierda, en el ámbito de la práctica política, alude a posiciones ideológicas distintas al liberalismo, neoliberalismo, monárquismos y fascismos, es decir, a lo que comúnmente se conoce como derecha política. Como sabemos, ambos términos obtienen su carta de legitimidad en la revolución francesa (1789) y es a partir de ella que se establecen las singularidades de cada término en sentido político: mientras la derecha se identifica, básicamente, con la libertad económica, la izquierda lo hace con la igualdad y la justicia. Por tanto, la diferencia entre una y otra se podría establecer a raíz del carácter exclusivo de la primera frente al carácter inclusivo de la segunda. Es con posterioridad cuando el término izquierda se emplea para referirse a las posiciones ideológicas relacionadas fundamentalmente con el marxismo y el leninismo. Actualmente parece que ambas corrientes no gozan de mucho predicamento, sobre todo a partir del desastre que supuso el estalinismo y sus derivaciones dogmáticas y dictatoriales. Proclamarse hoy como políticamente de izquierda no ayuda mucho a su clarificación y, sobre todo, a qué referencia ideológica se refiere. Desde que Felipe González, al frente del PSOE, proclamó aquello de que "hay que ser socialistas antes que marxistas",¹ la deriva hacia la socialdemocracia —en aras de un socialismo moderado, cuyos objetivos sociales podían lograrse a través de la política parlamentaria— ha terminado por confluir en ese espacio ideológicamente ambiguo como es el "centro izquierda", que no solo es ajeno a los principios socialdemócratas fundamentales (Eduard Bernstein), sino que la misma expresión resulta ser bastante torticera por cuanto al poner la palabra "centro" delante de "izquierda", lo que se hace, a mi modo de ver, es atenuar, si no hacer desaparecer, el ascendente ideológico de este término. Lo único que el término "centro" le dice a la izquierda es que se centre en lo que hay: basta ver las políticas económicas que aplica el PSOE siendo socialista antes que marxista. Con ese socialismo no hace falta liberalismo económico en su versión capitalista. Dejemos aquí este somero y poco erudito repaso por el término "izquierda". Puesto que el tema de este trabajo es otro, es posible que este término muestre otros sentidos.

EL CÓMO DE HEIDEGGER

Sabemos que la influencia de Aristóteles en la obra capital de Heidegger fue decisiva, sobre todo en lo relativo al fenómeno de la facticidad, y sabemos que ésta fue capturada por él a través del "cómo". También sabemos que la

obra de Aristóteles que le inspiró fue la *Ética a Nicómaco* y que, en ésta, Aristóteles afirma que la praxis política consiste en procurar la felicidad al mayor número de personas. Una propuesta, la del Estagirita, que poco o nada tiene que ver con el horizonte ideológico desde el que se lleva a cabo cualquier gestión de la vida en común. Y es que la felicidad, así sin más, no parece que muestre un sentido de la realidad tal como se nos da. Es cierto que, para el mismo Aristóteles, el contenido de la felicidad es tan amplio como contradictorio; para unos es la riqueza, para otros la diversión, para otros el estudio o el arte. De modo que, dedicar la gestión política a satisfacer todas esas "felicidades" es complicado. Sin embargo, no es menos cierto que en todas ellas parece que hay una serie de necesidades básicas sin las cuales no es posible lograr algunas de aquellas. ¿Es posible la riqueza sin la suficiencia? ¿o la diversión sin la ocupación previa? ¿o el estudio o el arte sin tener cubiertas las necesidades básicas? Así pues, en estos casos, el "cómo" alude al método, a la vía, para lograr alcanzar esos objetivos. Sin embargo, al tratarse de la "polis", el "cómo", en todos esos casos, se desvuelve en la relación, en alteridad, de manera que, de un modo u otro, los contenidos de la felicidad, de la "eudaimonia" (buen carácter, entre otras significaciones), se dan forzosamente ligados a la convivencia (no es posible vivir en retiro sin la privación de la convivencia, de nuestra dimensión política). Y esta dimensión forma parte de nuestra estructura ontológico existencial, es decir, de nuestro "como", aunque en esa estructura no venga determinado el contenido práctico de ese "como", sino tan solo la mera posibilidad (el poder-ser); la pluralidad mostrada en la dimensión óntico existencial —carente de esencialidad— confirma el carácter abierto de nuestra constitución ontológico existencial, es decir, de lo meramente posible. El fenómeno ideológico, por tanto, no agota el modo de articular la vida en común. Toda ideología es una manera de considerar esa convivencia a raíz de una determinada forma de concebir esa convivencia, sin embargo, debemos establecer ya, de partida, una diferencia entre la ideología común y corriente y el "como" de la existencia, es decir, entre la ideología basada en intereses de clase (tal como la expone el marxismo) y la "ideología" fundada en el "como somos" (temporales, finitos y contingentes), una suerte de ideología existencial, si se puede hablar así (¿o sería más adecuado establecer esa diferencia en términos de ideología, para lo óntico, y existenciología, para lo óntico-ontológico?). Creemos que este podría ser el punto de partida, la tesis de referencia, para desarrollar esa propuesta de una izquierda "heideggeriana".

IDEOLOGÍA VS. EXISTENCIOLÓGÍA

En tanto que representación de intereses ligados a una determinada clase, toda ideología supone un reduccionismo de la vida en común a esos intereses y, por tanto, el sometimiento de unos muchos a unos pocos. Por lo general, este

¹ Pronunciado el 20 de mayo de 1979 en el 28 Congreso del PSOE, anunciando así el paso a la socialdemocracia (pero solo por un corto periodo de tiempo).

modo de entender la gestión de la *polis* supone la primacía de la eudaimonía de unos pocos a costa de los muchos, que se convierten en meros instrumentos, cosas, de los intereses de aquellos, de modo que a gestión política no es del bien común, sino del bien de una clase. Pero, además, es que toda ideología, por ser de clase, lleva en sí el destino de constituir no solo la clase, sino las clases y, por ende, la diferencia de clases (una diferencia que no es tal en el orden ontológico existencial). Toda ideología, pues, lleva implícita en su seno el marchamo de esta diferenciación, y toda ideología tiende a ser esencialista, por reduccionista, por definición; se funda en una "idea" y no en la facticidad, al margen de que en la facticidad se dé la ideología, pero ésta no agota, ni de cerca, el fenómeno de la vida fáctica. Y la lucha de clases, como sabemos, no es más que la lucha entre los distintos intereses para lograr la hegemonía y, así, ejercer el poder, que no consiste más que en poder dominar y someter a los "otros" a sus intereses; esa lucha muestra, por lo demás, la falacia del esencialismo en el ámbito de la política. Así es como, más o menos, podemos resumir el fenómeno de la ideología considerada básicamente desde el marxismo, y éste, como tal, tampoco escapa a las tentaciones esencialistas. El mismo término "ideología" no significa otra cosa que doctrina de las ideas, disciplina de las ideas, pero no de una idea o ideas concretas, sino el mero estudio o conocimiento de las ideas, sean estas las que sean. Pero el término "idea", del que procede también el término "idealismo", en su sentido filosófico y en su sentido común alude a la acción de "idear", e idear consiste en: "concebir la idea de algo", "inventar, pensar algo nuevo" (RAE). Y la palabra "idea" alude, entre otros significados, a: "concepto, opinión o juicio formado de alguien o algo" (RAE). En ambas significaciones, los términos "idear" e "idea" señalan a un existente como origen del fenómeno, es decir, aunque la alteridad se encuentra en ambos términos, sin embargo, no se constituye por sí misma, sino a raíz de un sujeto, en cuya mente tienen lugar las cosas a consecuencia de una relación, aunque ésta, la relación tenga su origen en la voluntad de aquél. En toda ideología el otro se da, o es tomado, como un medio para los propios fines, esto es algo que comprobamos sin más. Pero es que, además, la constitución de toda ideología en una visión del mundo, la convierte, al final, en un fenómeno genuino del uno mismo y sus derivados: "se dice", "se piensa", "se hace". De manera, que lo que es un fenómeno óntico e histórico se transforma en una estructura pre-ontológica sin más, y sobre todo involuntaria. Pero hay algo más y que habla en función de la mera posibilidad en la que se sostiene toda ideología: se trata de la violencia. La ideología, al consistir en algo ligado al existente, y éste estar sostenido en el poder-ser, necesita de la violencia para imponerse, para hacerse no solo hegemónica, sino presentarse también como necesaria: no hay ideología que no precise de una fuerza represiva y coercitiva (por tanto ¿a qué eso de la esencialidad?). Todo lo que tiene su origen en el poder-ser carece de rotundidad, adolece de

contingencia: lo que surge de un ente caracterizado por la temporeidad no puede desprenderse de ella, ni ir más allá de ella; solo es posible aspirar a la duración. De aquí que las luchas ideológicas sean por perdurar lo más posible, y algunas no solo pretenden eso, sino que aspiran a presentarse como esenciales logrando convencer al mayor número posible de ciudadanos de que, de hecho, "there is not alternative", es decir; lograr el estatuto de "lo que hay". Este es el peligro que se encuentra a la base de toda ideología: lograr el estatuto del "se dice", del "uno" indiferenciado en marcha triunfal hacia la victoria. ¿Hay pues ideologías mejores y peores? La respuesta es paradójica: mejor es aquella que es conveniente para una clase y peor aquella que no es conveniente para esa misma clase. Ni esencia ni "en sí". Sencillamente fuerza para someter y, si no, para lograr la hegemonía.

¿Es posible una vida en común sin ideología? Cuando Heidegger habla del "ser-con", en cuanto derivado de nuestro estar-en-el-mundo (*polis* en Aristóteles), no hace otra cosa que establecer una característica de nuestro modo de ser a raíz de la facticidad, pero en ningún caso propone un "cómo" ha de llevarse a cado ese ser-con, no aporta ejemplo alguno de gestión. Sin embargo, sabemos cuál fue su opción en ese sentido: el nacionalsocialismo. Una ideología concreta. Una *Weltanschauung*. Heidegger, teniendo en cuenta la anticipación (*Das Vorlaufen*), el poder-ser (*Sein-können*) y la posibilidad (*Die Möglichkeit*), así como el estado de abierto (*Die Erschlossenheit*) y sus vivencias fácticas (la elección y la decisión), optó por lo que políticamente era hegemónico sin que esto supusiera un decantamiento por la esencialidad. La temporalidad inscrita en el existente impele, para actuar de manera coherente, a tomar una decisión por alguna opción, aunque carente de garantías: aquello que surge y tiene su origen en un ente temporal, que sabe de su temporalidad, no puede ir más allá de ella. Toda dictadura, toda posición hegemónica, sea del tipo que sea, está destinada, glosando a Hegel, a perecer. No hay cosa de la existencia que pueda ir más allá de ella y mantenerse ahí, al menos no sin la fuerza. Reprimir la temporalidad no consiste en destruirla, sino en procurar que no logre su objetivo. Y la represión, como sabemos, termina por ceder a la temporalidad: no es posible destruir lo que es, en este caso, no es posible destruir eso que somos. De modo que nos podemos preguntar lo siguiente: ¿no es toda ideología una forma de querer ocultar la temporalidad? ¿un modo ilusorio de intentar convivir "como si" no fuésemos existentes? o ¿es que al existente, por ser como es, le resulta inevitable ir contra sí mismo? ¿no ser aquello que no pudo decidir ser? Una ideología que se funde en el "como somos", y no en el "como nos gustaría ser", no es ideología, sino vida existencial.

¿Cómo habría de ser esa vida existencial? ¿Una vida existencial de cara a la vida en común? Planteada así la cuestión, resulta a las claras que si se trata de un "cómo habría de ser", entonces parece que se alude a un ideal, es

decir, a una desiderata en vez de como, de hecho, somos: como nos comportamos y como actuamos. Sin embargo, desde la perspectiva a raíz de la cual queremos abordar la cuestión, se trata más bien de una paradoja por cuanto la *polis* se suele conducir mediante una ideología determinada, que, en todos los casos, no deja de ser un mero deseo. El fracaso de toda ideología va de suyo, puesto que no parte de la “realidad” se la existencia, sino de una hipostatización de la esencia. No obstante, lo que el existente común y corriente nos muestra en su vida fáctica es precisamente que procura vivir y, sobre todo, actuar, conduciéndose justamente contra lo que es: viviendo en duro enfrentamiento contra la existencia, haciendo oídos sordos a los existenciaros que lo constituyen, y de manera sobresaliente contra el que le es fundamental: la temporeidad (concepto derivado de la anticipación de la muerte). De modo que la contingencia y la finitud no son ni accidentes ni categorías, sino modos constitutivos y constituyentes de la existencia. La *politeia* no puede huir ni ocultar estos modos nuestros de ser, ni la obcecación de la tiranía ni su reduccionismo implícito pueden hacer desaparecer la temporalidad ni ir más allá de la contingencia: la historia es fiel testimonio de esto. Pero, entonces, ¿cómo puede ser posible una sociedad si, al parecer, la facticidad nos muestra una y otra vez su imposibilidad? —tal como sostiene Ernesto Laclau en *La razón populista* (2015). Pero ¿a qué nos referimos con esa imposibilidad? ¿qué se quiere decir con eso de que “la” sociedad es imposible? Con Heidegger, con *Ser y Tiempo* (2018), solo es imposible lo que tiene su origen en la posibilidad, de modo que, siguiendo el argumentario ontológico del emboscado de Todtnauberg, diremos que esa imposibilidad no es más que una “privación” de su posibilidad. ¿Por qué? Porque el existente, por definición, está incapacitado para llevar a cabo lo imposible. Si decimos cuáles son los contenidos o las características de una sociedad posible, entendemos, entonces, cuáles son los contenidos de una sociedad imposible. Y con el término “una” no aludimos al hecho de contar con una variada terna, sino que simplemente señalamos la única que puede responder y ser coherente con las características de nuestra existencia. Y esta “única” no tiene que ver con posiciones autoritarias o dictatoriales. La autoridad se encuentra en la existencia misma, que es apertura al poder-ser en sus posibilidades fácticas (a esto lo llamaremos provisionalmente “democracia ontológica”).

Una vida existencial es una vida abierta a las posibilidades propias y una vida en común existencial es una vida existencial de cara a otras vidas existenciales abiertas a sus posibilidades propias en cada caso (llamaremos a esto provisionalmente “anarco-existencialismo”). La posibilidad de uno no cuenta en su puesta en acción con la posibilidad del otro, a no ser que éste de su anuencia, pues no se trataría de una posibilidad, sino de una tentación, y ésta, la tentación, solo es tal como posibilidad a costa de que el otro existente asuma como posibilidad propia la ajena. En el “uno mismo”

cotidiano impera con absoluta naturalidad ese modo propio de ofrecerse a cambio de una suerte de salario: el salario del miedo, en los términos hegelianos del señor u el siervo. A nadie se le escapa que una vida propia es complicada en la manera en que habitualmente se conduce la vida en común. Por ello mismo, a la propuesta derivada de la ontología de *Ser y Tiempo* (vamos a dejar la cuestión del Estado para otro momento, pues excederíamos la extensión exigida para este trabajo). ¿Cómo podemos describir esa vida existencial colectiva? Una sociedad posible en esos términos ha de tener su base en un gobierno de carácter eminentemente legislativo, ya que la finalidad de su labor es procurar el mayor bienestar al mayor número de existentes, es decir, que de partida cuenta con el fracaso en términos de totalidad, pues la mayoría supone, a su vez, una minoría, un no todos los existentes. El contenido de ese bienestar se muestra en las demandas de los existentes, pero esas demandas han de ser existenciales, no ideológicas: sustento, vivienda, salud y aprendizaje son las necesidades básicas para la cohesión de una comunidad, es decir, para la posibilidad de una asociación. Vivir sin perder de vista la temporalidad y la contingencia supone entender con lucidez la relación diferencial entre lo necesario y lo prescindible. Adelantamos ya que el capitalismo, que se ufana de su legitimidad bajo la máscara de un liberalismo muy poco liberal —cuando su sustrato es la mera codicia—, lo que hace es transformar lo prescindible en necesario. Y esto, que es una posibilidad del “como si” es justamente lo que certifica el carácter imposible de la sociedad. El existente, atravesado por la posición del capital, se transforma en sujeto, pero no en sujeto de la razón, sino en sujeto del goce pulsional. Este modo de estar en el mundo es lo que se conoce, un tanto desatinadamente, como anarco-capitalismo, confundiendo, así, el deseo desmedido con la anarquía. Por eso, lo que ahora conocemos como poder legislativo es el instrumento para poner límite a ese desorden existencial. Legislar existencialmente ha de consistir en impedir la pérdida de respeto al poder-ser del otro, que no es un poder-ser para mí, sino para sí. No se nos escapa que la educación, que no el aprendizaje, juega aquí un papel fundamental: para una sociedad posible no tiene sentido una educación privada (que es descaradamente ideológica), sino una educación comunitaria, social, esto es, existencial, en la que la temporalidad sea la guía para la educación que forme en el desapego, en un estar abierto a los aconteceres afectivos, que son lo que realmente dibujan y estructuran las relaciones; una cosa es tener un referente, un hogar, y otra muy distinta que haya de ser siempre el mismo para siempre. La educación en lo abierto, la posibilidad, la elección, la decisión y la acción son los fenómenos existenciales que hacen del existente no solo ser como es, sino vivir como es. Sin embargo, lo común es el deseo de ser distintos a como somos. Y esta es la base de la codicia, el combustible del existente transformado torticeramente en capitalista (el

colmo de procurar ser lo que no se es y sus consecuencias: la sociedad imposible).

UNA POLÍTICA TEMPORERA, UNA COMUNIDAD EXISTENCIAL

Habiendo aclarado la diferencia entre ideología y existenciología, podemos adentrarnos en una formulación política orientada por las derivaciones hermenéuticas de las estructuras existenciales señaladas en *Ser y Tiempo*.

El ejercicio de la política común y corriente, que no de la economía, es decir, el modo de gestionar/gobernar la vida en común, se caracteriza por varias cosas: la gestión es llevada a cabo por un partido político (partitocracia), que se sostiene en una determinada ideología; en calidad de partido implica, como tal, el gobierno de una parte para el todo, pero sin el todo. De modo que tal forma de gobernar no tiene como finalidad el bien común, en sentido estricto, sino el común bien. Y, sobre todo, esta forma de gobernar, que es una posibilidad del poder-ser existencial, lo hace para un existente impropio por cuanto su aspiración no es otra que mantenerse ahí, procurar dominar el mayor tiempo posible de manera que la contingencia sea ocultada por el “como si” de la necesidad. Esto significa que toda aspiración a gobernar es dogmática, sino fundamentalmente reduccionista y, en consecuencia, autoritaria. En todos los casos, en todos los partidos al uso, la base, al ser ideológica, elude la existencia y al existente en favor del ciudadano, el individuo o, en términos psicopatológicos, el sujeto. Los partidos, en fin, hablan desde posiciones esencialistas donde la “facticidad existencial” queda sometida y ocultada por la “realidad ideal”. De este modo, no se gobierna a raíz de las posibilidades propias del existente, sino de las posibilidades impropias ligada a un determinado grupo de intereses (y como es una posibilidad, resulta legítima, aunque injusta). No obstante, frente a este estado de cosas cabe preguntarse lo siguiente: si la existencia prima sobre la esencia ¿cómo es posible no solo la diversidad de partidos, sino, fundamentalmente, el empecinamiento por aferrarse a la duración en el gobierno de la vida en común? Y ¿cómo puede hablarse de vida en común cuando gran parte de esa comunidad queda fuera de esa gestión, por cuanto no logran su bienestar por esos mismos gestores? ¿en realidad depende el bienestar propio no ya de los otros, sino de Otros? Evidentemente somos comunitarios (*ser-con/mit-sein*), pero también es cierto que el modo y los contenidos de esa vida en común no viene prescrito. Como existentes somos abiertos, arrojados y proyectantes, luego esa estructura ontológica no dice ni indica el “cómo” práctico, la constitución óptica de esa estructura. Y si, a esto, añadimos el estado anímico, indecible como la temporalidad, la cuestión se complica: todo estado anímico sobreviene como una reacción debido al encuentro con algo o alguien que no hemos decidido, a al menos inesperado a pesar de decidido.

La temporalidad derivada del saber de la muerte consiste en un autoconocimiento, cuyo origen tiene lugar en la alteridad: pero en realidad solo se trata del conocimiento de algo propio e ignorado hasta ese momento. ¿Qué tiene que ver esto con la política, la gestión de la vida en común? Si uno se abre a la mismidad, esto es, a su temporalidad (su contingencia y su finitud), en realidad se le está abriendo la temporalidad de todo existente. No hay creación o producción que vaya más allá de la temporalidad, solo logrará una mayor o menor duración, pero nada más.

Está claro que la pluralidad no existe en la política. El sistema de partidos y elecciones solo admite la pluralidad, y hasta cierto punto, en las propuestas, en las ofertas, pero no en el gobierno; el actual gobierno de coalición, en España, es una coalición de dos que excluye al resto, porque la coalición es ideológica, de ahí que la cercanía como la lejanía sean determinantes y aquel que está más lejos de la coalición es el más esencialista, por decirlo de manera existencial y no en versión política. Así pues, en unas elecciones lo que se pone en juego es qué partido ha de ser el único en ejercer el gobierno, el poder de legislar, y en este punto se acaba la pluralidad, la posibilidad, resultando la eliminación de otras posibilidades y, por tanto, las demandas de otras partes de la comunidad. De modo, que, ya desde el principio, la idea de esencialidad está inscrita en el espíritu de este fenómeno. Una sociedad en la que parte de ella queda al margen de la gestión política puede ser una sociedad, un club, —pero no una comunidad—, cuyas normas son su ideología, y su gestión ya no es política, sino meramente administrativa. Una pluralidad solo existe cuando lo es ópticamente, es decir, cuando sus demandas son satisfechas de tal modo, que no sea posible una demanda que se oponga a otra u otras. Esta sería la imposibilidad, el límite, que haría posible una comunidad existencial-existencial. La aperturidad del existente legítima toda demanda, pero no obliga a ser reivindicada por aquellos/as que no se vean representados/as por ellas, aunque sí deban reconocer su derecho, así como su legitimidad. Lo único que nos hace iguales a los existentes y que atraviesa nuestra vida en común es la muerte (el saber que somos a raíz de como somos), que no es plural, sino diversa en su forma y esencial, puesto que, de facto, nuestra esencia es la existencia. La ley, desde esta perspectiva, no tendría que ser otra que esta: no obligues al otro a querer lo que tú quieres y a no querer lo que tú no quieres, porque el querer, como tal, es común y primario en toda la diversidad de su contenido. El poder-ser carece de moral, de prescripciones normativas en sentido general, puesto que es un fenómeno existencial, pero no en sentido comunal, que es un fenómeno existencial. Toda comunidad constituida en torno a una demanda actúa moralmente cuando el contenido de su derecho, expuesto en una demanda, es común entre un grupo de existentes, pero esta moral solo es grupal frente al resto de la comunidad, que se reúne en torno a otras demandas. De aquí que esa moral no sea absoluta, sino relativa a la deman-

da que identifica al grupo como tal. Una moral en sentido común y corriente, digamos que absoluta en términos existenciales, solo ha de tener como directriz el contenido de la ley mencionada. Cuando una demanda pretende convertirse en esencial, entonces se presenta como una moral en el sentido común y corriente: todos han de plegarse a ella. De ahí su ascendencia teológica y su espíritu "*katholikós*".

¿Por qué no es posible una sociedad comunal? ¿Una sociedad constituida por el logro de la pluralidad de demandas, tal como la hemos expuesto? ¿Por qué, si nos reúne la muerte, se intenta la supremacía, que no la diferencia plural, horizontal, de una o algunas demandas? En definitiva, ¿por qué tratamos como necesario, atemporal, lo que es mera posibilidad, contingencia? ¿Por qué esa pluralidad ontológico-existencial no se constituye óntico-existentivamente? Una política honesta y coherente debe llevar a cabo su gestión comunal teniendo en cuenta lo siguiente: como somos (existencialmente, no psicopatológicamente, pues este fenómeno tiene su origen en la resistencia de carácter delirante frente al saber de la muerte²). Pero la gran paradoja es que la práctica política cotidiana, la del Uno mismo, actúa haciendo justamente lo contrario: es deshonesta e incoherente por cuanto su referente es el "como si", no como somos, sino como deberíamos: no es existencial, sino ideológica. Pero hay un problema aún más grave que el relacionado con la ideología, y es el que tiene que ver con la psicopatología. Sin embargo, no nos vamos a extender aquí más de lo estrictamente necesario, ya que hay estudiosos que han trabajado este asunto con suficiente dedicación y rigor, en particular en torno al tema del goce y el plus de goce (como p.ej. S. Žizek, entre otros). La codicia es el síntoma característico de las demandas reduccionistas y su *modus operandi* se sustenta en la necesidad absoluta (o en la absolutización de la necesidad). De hecho, esta posición, que ya no es propia del existente, sino del sujeto (posibilidad existencial impropia), tiene prevista la contingencia —que es estructural en todo existente— bajo el recurso del seguro a todo riesgo. Y esta codicia, en términos de vida en común, presenta la singularidad de que no admite la insatisfacción de su demanda (excluyente, excesiva, incolmable, pero demanda), aunque admite sin problema la insatisfacción de las demandas de los otros, si no son las mismas que las tuyas. Aquí reside el límite, la diferencia, entre la demanda existencial y la demanda esencial; mientras en aquella la demanda no pierde de vista su contingencia, en esta la contingencia no solo es reprimida, sino que es forcluida (repudiada) mediante la necesidad, cuya base afectiva es la codicia (el plus de goce), fundada en un deseo de posesión cosificadora. Pues bien, no hay mayor codicia que la de querer ser otro de como se es.

No se trata de ser más, que, aunque sea un deseo insensato, es, sino de no querer ser mortal, no habitar la temporalidad, sino apartarse de ello mediante un tener más, ya que ser "más" es imposible. Codicia, esencialismo y "como si" van de la mano, para hacer de la vida comunal algo imposible. Pero esta imposibilidad esencial debe su fundamento a la posibilidad existencial. La educación es un camino, no es una garantía, pero sí una posibilidad.

Una comunidad existencial —que es una hermandad de existentes y no ciudadanos, individuos o sujetos, que son más propios de una sociedad— ha de sustentarse, a raíz de los existenciaros constitutivos y constituyentes, en una relación fundada en la mismidad de cada existente, aunque esta mismidad sea tan diversa como diversa y propia es la relación de cada existente con su resolución ante la anticipación de su muerte. En este aspecto se funda el alma de esa fraternidad, pues la muerte ubica al existente en una reunión de iguales y no de clase y/o ideología. La temporalidad hace de la política —teniendo en cuenta este como nuestro— un ejercicio meramente legislativo, por cuanto lo que debe establecer es la inconveniencia, por no decir el desatino, de permitir una forma de vivir contraria a nuestra "esencia". Hasta ahora, viviendo así, contra lo que somos, no solo se hace imposible una comunidad honesta, sino que, precisamente, lo que hace posible es la esquicia derivada de que lo que no es sea, de que seamos como no somos. Desigualdad e injusticia están garantizadas, *sine die*, siguiendo esta vía impracticable. Y es cierto que la historia nos muestra compulsivamente este síntoma del fracaso comunitario como una suerte de destino trágico, de tal modo, que, efectivamente, parece que no tenemos alternativa —en un sentido más profundo a como lo creyó M. Thatcher. Ciertamente la historia nos muestra, que en el ámbito de la política destaca sobremanera el dominio de la pasión, de la razón pasional, y hasta tal punto, que ya hoy en día nuestra vida cotidiana, en todas sus facetas, se encuentra planificada por esa razón, por esas "élites" incapaces de considerar y respetar el singular destino de la muerte de los otros. Es la codicia fundada en un modo de la temporalidad: la duración, a la que tratan esencialmente convirtiéndola, de este modo, y torticeramente, en un fenómeno metaexistencial. Ellos, al margen de la razón, quieren ser sujetos a pesar de que son existentes. Lo ignoran, pero esta ignorancia no les exime de su carácter cínico: lo saben, pero lo hacen. En realidad, saben cómo son, de lo contrario no podrían desear actuar como algo distinto, puesto que no se puede ser "contrario a", si uno ignora eso frente a lo que no quiere ser. No querer ser pobre o no querer trabajar en determinado empleo son casos comunes, en la medida en que no se da en ambos una determinación existencial, sino una circunstancia ligada a una determinada situación familiar, social o cultural. Sin embargo, no querer ser finito, temporal y contingente, no querer ser un existente, eso es harina de otro costado y tal vez tiene más que ver con una psicopatología existencial. Pero ¿y no es esto también

² Sobre este tema puede consultarse mi trabajo "Muerte e inconsciente. De la temporalidad que no existe", en: Molina, E. (Comp.) (2020)

una posibilidad de la propia existencia? ¿no se ha reconocido la mismidad impropia como una posibilidad existencial del poder-ser existencial? Si lo político lo considerásemos del lado de la existencialidad y la política del lado de lo existencial, tendríamos que concluir, que justamente lo político ha sido secuestrado y reducido, sometido, a la política. Toda dictadura hace esto y toda política que haga esto es una dictadura, una dictadura de la razón pasional: una política psicopatológica existencial.

¿Quiénes han de legislar? ¿Cómo han de legislar? ¿Sobre quiénes han de legislar? Hemos evitado el término impersonal “se” a propósito. Pero se nos dirá —correcto ahora el uso del “se”— con relación a esos/as que han de legislar, cómo son o han de ser esos “quienes”. Por lo pronto, nos asalta ya una suerte de aporía: si son necesarios/as legisladores/as es porque ha de haber quienes han de ser legislados, al no ser capaces de legislarse a sí mismos, esto es, a no vivir y actuar tal como existentes que son. De modo que, en general, y para entendernos, se trata de una relación entre los/as existentes y los codiciosos/as, entre los/as que son sí mismos/as (se legislan guiados/as por la existencialidad) y los/as que son del uno mismo (se dejan llevar por la subjetividad), cuya insensatez los lleva a revelarse contra sí mismos/as, a transformar su “como” en su enemigo/a y, así, vivir en el resentimiento frente a la temporalidad. Estos mueren sin vivir, porque la existencia, que es nuestra vida, les aterroriza; la angustia se vuelve terror. Se trata de una psicopatología existencial caracterizada por un aferramiento a la infancia, a ese estado en el que aún no sabíamos cómo éramos, ignorábamos nuestra mortalidad: que había algo irreductible a nuestro deseo (el ser no es permeable al deseo). Así es. En el fondo, legislar no consiste en otra cosa que la puesta en relación de la madurez con la infancia, de la diferencia entre el ser y el deseo, entre el que sabe que asume que es un existente y el que, sabiendo eso, no quiere serlo, sino olvidarlo. Pues bien, legislar, aquí, es educar (*educere*, al modo socrático y kantiano). De manera, que el primer acto legislativo es pedagógico y el segundo político, es decir, un primer momento para el cada uno y un segundo para el con los demás (de la ética/pasiones a la moral/leyes). Este es el significado del poder legislativo, desde la perspectiva existencial, y es el poder verdaderamente importante para una buena existencia en común. Los límites propios de la existencia han de asumirse desde temprana edad, para que se conviertan primero en una impronta ética, cuyo resultado político es de orden moral, por cuanto se pone en juego comunitariamente. No se trata, por tanto, de un aprendizaje moral (*educare*), sino de un conocimiento existencial, ético (*educere*). Los responsables de esa educación han de ser existentes a posta, es decir, existentes sabedores de sus existencialidad, de sus estructuras, de su mismidad a raíz de la anticipación. No se trata de formación académica, que es secundaria y de carácter meramente técnico, sino de conformación existencial a nuestro “como”. Esos mismo

que educan legislan: no van más allá de la temporalidad, de lo posible. Si queremos una *polis* justa, no se debe permitir la posibilidad de lo imposible, simplemente porque así no se trata de la polis, sino de la barbarie en la polis dominada por el arbitrio de la codicia (fascismo y capitalismo). La *polis* que logra la coherencia entre la mismidad propia y la colectiva no precisa del Estado —en el que el existente se pierde y fracasa en favor del sujeto o del ciudadano, en el mejor de los casos—, sino de gobierno, cuyos componentes no se presentan a unas elecciones, sino que son simplemente reconocidos y autorizados por la comunidad (por su consejo o asamblea, por la sociedad civil). Sirven, son servidores, porque saben orientar la existencialidad mediante la existencialidad y su ejercicio es temporal: dejan el paso a otros, precisamente para no caer en la cotidianidad del uno mismo. Como quería Aristóteles, son modelos representativos de una vida honesta con lo que somos. Y ¿qué hacemos con los sujetos, los codiciosos? Una ley de corte kantiano pero realista, una ley —no es necesaria más de una— que no solo impida ir más allá de la temporalidad, sino, y sobre todo, que imposibilite la posibilidad de los otros a costa de la satisfacción de la propia. Una ley que proteja y permita el derecho existencial a poder habitar dignamente, un habitar que no solo se refiere a casa y domicilio apropiados, sino a esos otros fenómenos que se relacionan con esa habitación: salud, ocupación, alimento y educación. Se trata de una ley simple, que pone límite a la codicia (el exceso) y da satisfacción al deseo de una vida buena (lo necesario). Este ha de ser el horizonte ético y práctico de los legisladores. La ley es necesaria para la desmesura (la *hybris*) y esa es su base. Allí donde la existencia se desenvuelve en la medida no se precisa de ley: lo interiorizado no precisa de la coerción de un afuera.

Pueblo, nación, país o Estado son términos a los que estamos acostumbrados. Ellos representan, de una u otra forma, una suerte de abstracción de la vida en común. Sin embargo, también sabemos, o al menos se debería saber, que esos términos se sustentan en una determinada forma de considerar e interpretar la vida en común. Pero ningún existente viene al mundo sabiendo que viene a vivir a una de esas abstracciones. Va creciendo, existiendo, va habitando, en una familia, junto a otras familias y en un espacio determinado. En este espacio, ya comunitario, comienza a querer, desear y empieza a conocer vivencialmente lo necesario y lo prescindible, lo conveniente e inconveniente, lo bueno y lo malo, y lo que se debe y no se debe, es decir, la relación con el otro se encuentra filtrada por el *educare*, no por el *educere* (que es lo que hace cuando experimenta por su cuenta). Tanto en lo privado como en lo público domina, por lo general, el *educare*, el uno mismo, el uno cualquiera, de modo que, al no haber elección (posibilidad) no puede haber deliberación ni decisión. La confusión entre educación (*educere*) y aprendizaje (*educare*) es hoy de curso normal. La decantación por el aprendizaje en todos los ámbitos es

un excelente caldo de cultivo para la adquisición solapada de una determinada ideología. No cabe duda de que hay que poner límites en esa etapa de la existencia, donde la ignorancia y la impericia pueden llevar al peligro, pero hay que saber distinguir entre el peligro real (físico) y el peligro moral (ánimico): éste es el que, en última instancia, termina apoderándose de la posibilidad, la apertura y la anticipación del existente. Es tan fácil, como habitual, ideologizar la existencia ajena, de manera que el modo de vivir propio busque colonizar al otro. Así es como la *polis* se homogeniza (esencializa), no a resultas de un espíritu democrático, sino de un deseo codicioso: allí donde vaya, allí donde me encuentre con el otro solo quiero encontrar(me) mi mundo, mi forma de ver las cosas, la tranquila confortabilidad de mi resolución anticipadora allí donde mire. Al codicioso no hay cosa que más le inquiete que ver en la anticipación del otro la íntima consigna de su propia temporalidad.³ El saber de la muerte propia es el nexo de la comunidad, el secreto a voces de una fraternidad posible, por honesta, por amor y compasión hacia la tarea que le queda al otro para resolver el "cómo" de su anticipación. Y en esto no hay uno que sea más o mejor que otro, porque no se trata de moral —que es el ámbito de la política—, no de la existencia.

Con Heidegger sabemos, que a causa del poder-ser que ha elegido, el existente resuelto se libera para su mundo y lo empuja a la convivencia, pero es que, además, debido a esa resolución para sí mismo, el existente se pone en la posibilidad de dejar ser a los otros en su poder-ser más propio; algo que es necesario para que el paso de la ética a la política sea coherente, justo y plural. De aquí, que el existente, como tal, no sea un moralista ni dé lecciones (no sea edificante, como le pedía Hegel a la filosofía). En este ámbito de la política, solo puede haber deliberación legislativa, para impedir el adoctrinamiento: El (mi) modo de habitar en el (mi) mundo a raíz del (mi)⁴ poder ser es "el" modo correcto. Este es el error de confundir lo existencial con lo existencial, lo dictatorial con lo democrático. En todo caso, el existente resuelto puede convertirse en conciencia para los otros. Un referente indicativo, una oportunidad para el sí mismo de los otros. Del mismo modo que el justo, en Aristóteles, se convierte en modelo y referencia para la acción correcta. A raíz del modo propio del ser sí-mismo en la resolución, nace por primera vez el modo propio de la convivencia y no de las ambigüedades del Uno.



³ Habría que considerar si es posible ver aquí el origen del resentimiento y el odio hacia el otro, y si esto pudiera ser el origen del sadismo en forma de explotación y cosificación del semejante.

⁴ Este "mi" se refiere a la clase ideológicamente dominante.

BIBLIOGRAFÍA

Heidegger, M. (2018): *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.

Laclau, E. (2015): *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.

Molina, E. (comp.) (2020). Tiempo y espacio. *Actas del IV Congreso Internacional de la SIEH*. Argentina, Buenos Aires: TeseoPress.

SOBRE EL AUTOR

José Ordóñez

Universidad de Sevilla

ordogar@us.es

Lcdo. Filosofía y CC.EE (Sección: Filosofía). Universidad de Sevilla. Grado de Licenciatura en Filosofía. Universidad de Sevilla. Dr. Filosofía. Universidad de Granada. Profesor del Dpto. de Estética e Historia de la Filosofía (Facultad de Filosofía. Universidad de Sevilla). Responsable del Grupo de Investigación "Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad" (Código PAIDI: HUM-018). Director de "Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas", Director del Anuario Heidegger (Editorial Herder) de próxima aparición, Director del Archivo Heidegger de Sevilla (Delegación del Martin-Heidegger-Archiv Messkirch). Socio de la Sociedad Española de Fenomenología (SEF) y de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis del campo freudiano (ELP).



HEIDEGGER: REVOLUCIÓN POLÍTICA; REVOLUCIÓN EXISTENCIAL

AUTOR

Fernando Gilabert
Universidad de Sevilla
Archivo Heidegger de Sevilla

Cómo citar este artículo:

Gilabert, F. (2021). Heidegger: Revolución política; Revolución Existencial. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 12, pp. 93-104.

Artículo

Recibido 30/05/2021
Aprobado 25/06/2021

RESUMEN

El objetivo del siguiente trabajo es la exposición de la posibilidad de una política a partir de la obra del filósofo alemán Martin Heidegger. Es conocida su adhesión al nacionalsocialismo cuando Hitler accede al poder en 1933. La pregunta que surge es si esta adhesión tiene que ver con el anhelo de una revolución y en qué consiste ésta. La idea que aquí se desarrolla es que la existencia en cuanto tal denota lo político y es desde ahí que emerge la posibilidad de un cuestionarse acerca de los fundamentos de la estructura organizativa de la sociedad, posibilitando así un reinicio político, con la mirada puesta en el origen mismo: en la *πόλις* griega.

PALABRAS CLAVE: HEIDEGGER; POLÍTICA; REVOLUCIÓN EXISTENCIAL; ΠÓΛΙΣ

ABSTRACT

The aim of the following work is to expose the possibility of a politics based on the work of the German philosopher Martin Heidegger. His adherence to National Socialism when Hitler came to power in 1933 is well known. The question that arises is whether this adherence has anything to do with the desire for revolution and what it consists of. The idea that is developed here is that existence as such denotes the political, and it is from there that the possibility of questioning the foundations of the organizational structure of society emerges, making possible a political restart, with a view to the very origin: in the Greek *πόλις*.

KEY WORDS: HEIDEGGER; POLITICAL; EXISTENTIAL REVOLUTION; ΠÓΛΙΣ

1. INTRODUCCIÓN: SOSPECHAS INQUIETANTES

Cuando se alude a las relaciones de Heidegger con la política suelen saltar las alarmas denotando el presunto nazismo del pensador de la *Schwartzwald*. Pero estas alarmas no sólo se disparan cuando se habla de sus datos biográficos (Ott, 1988), sino también cuando se habla de teorías políticas implícitas en su obra filosófica (Beistegui, 1998) e, incluso, en ejercicios de pseudo-investigación, sólo con mencionar su nombre (Farias, 1987; Quesada Martin, 2008). En la historia general de la filosofía, llena de trabajos serios y algunos no tanto, cuando se trata a Heidegger se acentúa con profusión este vínculo, lo que puede sorprender al lector de su obra, la cual gira en torno al intento de dilucidar el sentido del ser, un tema que aparentemente nada tiene que ver con un planteamiento político, ni de corte nacionalsocialista ni de otro tipo. Hay intentos de defender a Heidegger de tales acusaciones, pero siempre desde la consideración de que son errores de interpretación por parte del filósofo de lo que realmente supone el nazismo y que, finalmente, termina rectificando, alejándose de la política y no volviendo a tocar el tema (Lacoue-Labarthe, 2002). Pero sobre todo hay voces que critican su adhesión al NSDAP, al partido nazi; son más aquellos que quieren ponerlo en la picota al acusarlo de que en su pensamiento filosófico se encuentra una llamada al nacionalsocialismo como el único movimiento político, la única revolución, que persigue una vuelta al redil del ser (Faye, 2007).

En el presente trabajo se alude a la presunción de inocencia del que fuera Rector de Friburgo respecto de sus vínculos con la ideología del nacionalsocialismo y su adhesión al NSDAP. La opinión del autor sobre si este hecho, la inocencia de Heidegger, es veraz o no poco importa para la cuestión que aquí se trata de desarrollar. Posiblemente se deje entrever a lo largo del texto, pero como se señala, no es de relevancia. De lo que se trata aquí es de usar las herramientas legadas por el pensamiento de Heidegger para establecer si es posible una política de carácter revolucionario dentro de un marco ontológico-existencial.

Puede objetarse que hay una serie de textos en los que Heidegger sí hace referencia a lo político, redactados en relación al periodo en que fue Rector de la Universidad de Friburgo, coincidiendo con el ascenso de Hitler al poder, pero esa referencia es bastante oscura y equívoca. Los textos a los que se suele aludir como propiamente políticos de Heidegger tienen que ver con ese ejercicio como Rector. No se habla aquí de cartas ni documentos oficiales redactados desde su cargo, que, si bien terminan con el saludo *Heil Hitler*, como es costumbre en esa época, su contenido es meramente burocrático, ni a tanto material inédito ni de índole personal que están apareciendo ahora en el mercado. Estos textos "menores" si bien sirven para esclarecer tanto detalles biográficos

como filosóficos, no aportan más que esos principales textos "políticos". Esos textos principales son el discurso de toma de posesión del rectorado *Die Selbsthauptung der deutschen Universität*, las reflexiones de 1945 sobre su labor entre 1933 y 1934, y la entrevista para el semanario *Der Spiegel* (realizada en 1966, pero sólo publicada tras fallecer Heidegger en 1976). Los tres textos están recogidos en el volumen 16 de la *Gesamtausgabe* (Heidegger, 2002). Sobre estos textos, hay que señalar que más que textos propiamente políticos, indican la pretensión de una reforma universitaria, por lo que el interés de Heidegger por la política podría derivarse de dicha pretensión (Rodríguez, 2009).

Y, sin embargo, hay una preocupación por lo "político" en Heidegger o, mejor dicho, desde Heidegger. Al mencionar aquí a lo político no se indica sólo una administración de lo civil y una organización de lo gubernamental, sino que la base es la alteridad, la convivencia con los otros con los que se comparte mundo. De apoyo sirve lo señalado en el quinto párrafo de *Sein und Zeit*, cuando enumera unas teorizaciones o disciplinas que indagan en el estudio de la existencia en función de su comportamiento, posibilidad y destino (Heidegger, 2006: 16). En esa enumeración se señala a la "política", pero, a diferencia del resto, está resaltada entre comillas. Ello sugiere que Heidegger es consciente y consecuente con que el planteamiento que se hace de ella no se entiende desde la mera convivencia, sino desde una teoría sobre la administración y gubernamentalidad, esto es, no se entiende como algo dado de facto en la existencia misma, donde siempre se coexiste con los demás.

Más allá de todas las sospechas inquietantes acerca de la presunta implicación de Heidegger con el nazismo, estas cuestiones abren el camino a la dilucidación de algo más interesante en su pensamiento que puede ser tomado como un camino de ida y vuelta. Desde esta forma de tratar lo político podemos establecer en Heidegger una diferenciación fundamental entre teoría y praxis, válida no sólo para el caso de la política, sino para cualquier otra disciplina que tenga el foco de su preocupación puesto en la existencia. Asimismo, podemos establecer una verdadera praxis política con un contenido que nada tiene que ver con la barbarie nacionalsocialista.

2. ACLARACIÓN I: TEORÍA Y PRAXIS

La política, tal y como es presentada por la razón común y por la historia de la filosofía (política), presenta dos campos diferenciados del mismo modo que muchas otras áreas de la existencia (ontologías regionales): la teoría y la praxis. Heidegger trata de superar esta distinción fundamental, no sólo respecto de la política, sino también respecto del resto de disciplinas (Heidegger, 2006: 357), pero aquí se emplean con el fin de clarificar el porqué del entrecomillado antes señalado de la "política", puesto que el lenguaje de la metafísica tradicional sigue ejerciendo su hegemonía en la existencia y aún no

se dan las claves para poder escapar de él con una garantía de comprensión.

Cuando se acude al diccionario, las dos primeras acepciones del término "política" son las siguientes: 1- perteneciente o relativo a la *doctrina* política; 2- perteneciente o relativo a la *actividad* política (las cursivas son del autor) (Real Academia Española, 2014). Que en el diccionario ya se diferencie entre teoría (doctrina) y praxis (actividad) da la pista sobre lo que la interpretación común entiende acerca de la política. El entrecomillado de la "política" por parte de Heidegger como una teorización ya deja intuir que hay una suerte de política más allá de la conjetura doctrinal. ¿Ese más allá de la teoría es una praxis? Evidentemente, pero no es una praxis aislada. De ahí que hablar de dos campos diferenciados (teoría y praxis) evoque provisionalidad. Para comprender una praxis, sea política, sea perteneciente a cualquier otra disciplina, no basta con acudir a una teoría que la eleva a un nivel supra-terrenal, sino que hay que vivenciarla *de facto*. Del mismo modo que cualquier demostración científica exige una experimentación (Heidegger, 1984: 74), puede suponerse que Heidegger cree, primeramente, que lo político necesita de una posibilidad vivenciada, de una praxis política. Esta praxis no es una mera aplicación de la teoría, sino que más bien es al revés: implica una construcción teórica a partir de lo vivenciado. En el fondo, es retomar el espíritu del experimento observacional de los antiguos griegos, es retomar la *ἐμπειρία* aristotélica en tanto que observación de las cosas en sí mismas, en este caso de la política y sus propiedades y transformaciones bajo condiciones cambiantes, una observación distinta a la experimentación que lleva a cabo la ciencia moderna, que parte de hipótesis (teorizaciones) que marcan el rasgo fundamental de la observación (Heidegger, 1984: 75).

La adhesión de Heidegger al nazismo puede deberse a la ruptura con la subordinación de la praxis a la teoría: la pretensión es construir una nueva política a partir de una praxis nueva frente a la práctica política sustentada en viejas teorías. De este modo, que Heidegger no sistematice una filosofía práctica, en el sentido de no exponer una teoría ética o una política explícita, no se debe a que no esté problematizada en su pensamiento, sino que su esfuerzo está encaminado a la reconstrucción de una ética y una política originarias fundadas en una ontología. Así, Heidegger representa la cuestión de la política en una praxis que es una ontología en sí misma, y que, a su vez, alberga la pregunta por el sentido del ser, el motor de todo su pensamiento. Esa praxis se vislumbra en el concepto de "cuidado" (*Sorge*), presente en *Sein und Zeit*, por lo que esta obra puede ser considerada como un tratado político de Heidegger (González Varela, 2017: 19), aunque la opinión del autor del presente trabajo es que dicha obra más bien es una propedéutica de la existencia, la cual se presta a una deriva hacia lo político, entendido en su sentido más primordial, desde la coexistencia comunitaria.

De este modo, el sentido de la deconstrucción óptica de la política que se despliega en *Sein und Zeit* debiera realizarse a partir del modo impropio de la existencia que se da en la vida en común y que toma la inquietante forma del *das Man* impersonal, por ser el modo de ser de los otros, todos y nadie en concreto a la vez (Heidegger, 2006: 126). Pero hay que advertir que esta obra también forma parte de la historia de la metafísica para el Heidegger posterior a la *Kehre*, por lo que, como Heidegger advierte, dicha obra forma parte del fracaso metafísico (Kommerell, 1967: 405) de la pretensión de una teoría pura de la política que sirva de fundamento ulterior a una praxis. De ahí que sea importante aludir a la adhesión política de Heidegger, aunque el propósito último de este escrito no sea añadir más datos a una polémica sin fin, porque es una muestra del fracaso y porque proporciona un suelo desde el que manejarnos.

3. HEIDEGGER: PENSADOR DE LO POLÍTICO

El siguiente paso del camino argumental es defender la posibilidad de Heidegger como pensador de lo político. Pensador de lo político y no pensador político. Es necesario señalar ese matiz puesto que hay una serie de hechos, antes advertidos, que lo vinculan a la política (su adhesión al NSDAP) y, del mismo modo, tampoco trata los temas fundamentales que la tradición asigna a la filosofía política moderna: el gobierno, las leyes, la justicia, la igualdad. Es por eso que es confuso determinar si en el profesor de Friburgo hay una formulación de lo político. El punto de partida para dilucidar esto es su preocupación por la convivencia con los demás, formulado en *Sein und Zeit* mediante el existencial del ser-con (*Mit-sein*) (Heidegger, 2006: 114 y ss.). Esto, más que ser uno de las cuestiones clásicas de las teorizaciones acerca de las praxis políticas, remite a una ontología de lo político, a un *qué-es* y *cómo-es* esa convivencia con los demás. Nada tiene que ver la política como instrumento de gobierno y administración social, lo que hay es un análisis de la existencia, la cual siempre es en comunidad, con los otros.

La adhesión al nacionalsocialismo de Heidegger no es una mera anécdota, pero tampoco significa que acepte ciegamente la barbarie descontrolada. Más bien, el de Meßkirch considera al nazismo como una expresión de una revolución en marcha, vinculada al ocaso de la metafísica y que implica la destrucción del Estado, uno de los pilares fundamentales sobre los que se asienta ese mundo originado por el pensamiento metafísico. Frente al Estado, habría algo así como una reclamación de volver a la *πόλις*, posibilitando un reinicio. De *πόλις* deriva etimológicamente la palabra "política", otra cosa es que en el transcurrir de la historia se haya identificado a la política con el Estado. La *πόλις* implica lo histórico (*Geschichte*, no *Historie*) porque es comunidad acontecida, supeditada al carácter de destino, algo intrínseco a un pueblo, a una comunidad (Heidegger, 2006: 375). Lo político tiene que ver con la historicidad; de ahí la creencia en la revolución del

nacionalsocialismo, como una posibilidad histórica de llevar a cabo un nuevo inicio (Lacoue-Labarthe, 2002: 31). Al adherirse al nazismo, Heidegger se adscribe a lo enunciado en *Sein und Zeit*: una ruptura con la historia pasada (*Historie*) en tanto que mundo que ya no es más (Heidegger, 2006: 380), pero que, sin embargo, al ser constitutivo de la existencia (Heidegger, 2006: 381), es histórico (*Geschichte*). De ahí que sea necesario reiniciar la historia, como repetición del destino colectivo posible y no como restauración de lo acontecido, posibilitando una apertura ontológica al ser (Heidegger, 2006: 386).

Porque la adhesión a la revolución nacionalsocialista puede considerarse un error, incluso uno intrínseco a su propio pensar, ya que el error también forma parte de la verdad (Heidegger, 2004: 198), siendo excusable dentro de su filosofía al representar lo trágico del pensamiento (Trawny, 2016: 63). Porque el nazismo es una posibilidad entre otras y como tal posee su verdad intrínseca (Lacoue-Labarthe, 2002: 36) aun a pesar de tratar erróneamente su realidad; se equivocó con Hitler, pero no con la grandeza interna del nacionalsocialismo (Heidegger, 1983: 208). Por eso renuncia al cargo de Rector y no hay que centrarse exclusivamente en este periodo para indagar en la posibilidad de un pensamiento de lo político en Heidegger. Evidentemente, el discurso de toma de posesión del cargo en 1933 es una pequeña obra maestra en cuanto a la formulación y la composición (Löwith, 1986), pero también se encuentran reflexiones acerca de lo político en textos anteriores y posteriores a su entusiasmo con la revolución, sobre todo los que tienen como eje central la crítica a la *Τέχνη*. Y aunque retirado activamente de militancia nazi (que no de adscripción) en 1934, sigue, en cierto modo, vinculado a su verdad como una revolución que puede propiciar el reinicio, una verdad que los mismos nazis no entienden al dejarse arrastrar por el olvido del ser, convirtiéndose incluso en el culmen de esa historia. Porque el contenido político de la obra del de Meßkirch también es la revisión de la historia del olvido del ser, la cual degenera en la indigencia del carácter nihilista e industrial de un mundo donde prima el armazón técnico (*Gestell*) y la instrumentalidad (Heidegger, 2000: 20).

Por todo ello no hay épocas en el pensamiento de Heidegger con mayor o menor contenido político. Más bien la preocupación política que hay con posterioridad a la *Kehre* puede aprovecharse para una elaboración de unos planteamientos sobre la vida en común del mismo modo que la del pensamiento que desemboca en *Sein und Zeit* y sus desarrollos hasta y durante ese giro. La *Kehre* relaciona, de algún modo, lo político con el poetizar, con el hacer-arte, como trabajo y obra, porque las naciones no tendrán salvación, no podrán entrar en la historia como una comunidad, si sus habitantes no se ponen a la escucha de sus poetas (en el caso de Alemania, a la escucha de Hölderlin) (Heidegger, 1996: 43). El poetizar toma las riendas porque es lenguaje, lo que permite la comunicación comunitaria. El poeta, el artista, crea el mito y con ello crea el lenguaje (Lacoue-Labarthe, 2002: 72). Y el mito

siempre tiene que ver con el inicio, con el comenzar, con el reinicio de la historia, porque crea mundo y dota de sentido al sinsentido en el tiempo de indigencia, al ser la bisagra entre los viejos dioses que han huido y los nuevos que aún están por venir (Heidegger, 1996: 44). Esos nuevos dioses son anunciados por el poeta que profetiza al formular con palabras el mito del inicio. Ese mito es necesario como fundamento de lo político porque, como mito, es un fenómeno ficticio, no responde a hechos reales, pero, sin embargo, es necesario para ofrecer a la comunidad un destino a raíz de su origen. Desde el pensamiento de Heidegger, el destino puede no ser posible sin la base mística del mito del olvido del ser. A ese destino es lo que se encamina lo político.

La renuncia al Rectorado en 1934 es un abandono de la política pero no de lo político. La política es un instrumento de gobierno que puede estar en manos de unos u otros, en 1934 está en manos del nacionalsocialismo. Pero aquello que es lo político es algo que está intrínsecamente conectado a la existencia. Con el nazismo, la comunidad aún no estaba preparada para el advenimiento anunciado por el poeta de un segundo inicio, porque es política que no tiene en cuenta la dimensión existencial de lo político. Cuando Heidegger abandona el cargo de Rector, adopta el tono profético empleado por los poetas, advirtiendo de los peligros de la industrialización y el nihilismo, que impiden que la voz de los poetas se escuche, impidiendo el reinicio.

4. ACLARACIÓN II: LA POLÍTICA COMO LO ÓNTICO, LO POLÍTICO COMO LO ONTOLÓGICO

Una de las nociones más importantes del pensamiento de Heidegger es la diferencia ontológica. Esta diferencia suele ser considerada como uno de los hitos de la presunta transición entre un primer y un segundo Heidegger, como una tensión que recorre todo *Sein und Zeit* y que solo se formula con posterioridad (Fava, 2010: 9), cuando se produce la *Kehre*. Si bien ya la *opus magnum* del pensador de Friburgo comienza con la alusión a la preeminencia de lo ontológico frente a lo óntico a la hora de exponer la pregunta por el sentido del ser (Heidegger, 2006: 8-15), guiando todo el camino de su pensar, hasta el giro en el camino no se alcanza a formular lo que en 1927 sólo se vislumbra: se da el salto hacia una nueva comprensión. Con la formulación de la diferencia ontológica, se invoca la transcendencia del ser como presencia y se acude a los fundamentos de la filosofía y la ontología en general, a saber, que el ser siempre es ser de lo ente. Sólo acudiendo a estos fundamentos puede elaborarse una historia del ser a partir de la destrucción de la historia de la metafísica, ya que ésta plantea la ontología de una manera insuficiente. La diferencia ontológica es la conceptualización del problema de la transcendencia del ser del ente. El ser trasciende al ente, pero a la vez no puede estar más allá del ente mismo, porque

no hay ser sin ente, dándose siempre en conjunto, pero no siendo la misma cosa. Por darse siempre conjuntamente, se confunden con relativa frecuencia. Lo óntico y lo ontológico son una pareja indisoluble: óntica es toda consideración, teórica o práctica del ente que se atiene a los caracteres del ente como tal, sin cuestionar su ser; ontológica es la consideración del ente que apunta al ser del ente, a lo que ese ente es. La descripción del ente intramundano es óntica, mientras que la interpretación del ser de ese ente es ontológica. El conocimiento del ente presupone cierta comprensión previa del ser de ese ente, por lo que en la base de toda verdad óntica está la verdad ontológica (Vattimo, 2008: 20), no dándose la posibilidad de una ontología sin la formulación de la distinción entre ser y ente (Heidegger, 1997a: 452)

Esto se traslada a lo político desde la diferencia que puede establecerse entre la política y lo político. La politóloga belga Chantal Mouffe, desde una reflexión filosófica en principio alejada de los planteamientos de Heidegger, separa en dos planos ambos conceptos, siendo lo político el espacio de la convivencia en sí misma, reflejado en un carácter de hostilidad del hombre con el hombre, y la política como el establecimiento de un contrato social que rija esa convivencia y permita sobrellevar el conflicto hostil (Mouffe, 1993). Esta diferenciación se pone aquí en relación con la diferencia ontológica, de modo que la política conecta con lo óntico, mientras que lo político lo hace con lo ontológico.

En un seminario de los oscuros años del nazismo, Heidegger señala una suerte de diferencia ontológica con base en la política. En dicho seminario, titulado *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat*, se expone que en política se da la diferencia ontológica en base a la diferencia entre pueblo (*Volk*) y Estado (*Staat*) (Heidegger, 2010: 73-77). Para Heidegger, en el invierno de finales de 1933 y principios de 1934, Estado y pueblo se dan de manera indisoluble pero en uno radica el ser del otro. Hay que marcar el límite fronterizo con esas ideas, puesto que el propósito de este trabajo no es establecer unas presuntas conexiones de su pensamiento con la política, sino acudir a lo ontológico mismo de lo político.

Ahora bien, el citado seminario se presta a confusión, puesto que son protocolos redactados por alumnos lo que se conserva y no manuscritos del de Meßkirch. De ahí el cortocircuito al no encontrar una base en su pensamiento para apoyar lo que allí se recoge. En *Über Wesen...* se señala que la diferencia ontológica no se explica, como se hace habitualmente, señalando que los entes son el contenido, lo que puede ser determinado, y el ser es la forma, aquello que determina, porque con esa diferenciación no se captura lo que la diferencia ontológica es en sí misma; más bien la conexión entre ser y ente es tan estrecha que no parece pensable el uno sin el otro (Heidegger, 2010: 75), lo cual da pistas sobre la lectura que este seminario hace sobre la relación entre la diferencia ontológica y la separación entre la política y lo político.

Para el Heidegger transcrito en dichas sesiones, el ser de un Estado está anclado en el ser político de los habitan-

tes de un pueblo, en tanto que este Estado es fruto de una decisión "popular" que ha optado por este Estado (Heidegger, 2010: 73). Esa decisión no corresponde a un saber, sino al ser. Cada individuo que constituye la comunidad tiene el deber de reflexionar para asumir su propia responsabilidad respecto del pueblo y del Estado, porque el modo de ser de cada uno determina el ser del Estado al que pertenece (Heidegger, 2010: 76), lo cual no significa que cualquiera puede tomar la decisión final del Estado, sino que es una tarea correspondiente al líder. Esto ha de ser tomado con precaución y no es aquí el lugar para desarrollar teorizaciones sobre la cuestión del liderazgo político desde Heidegger. Lo importante es que Heidegger señala explícitamente que el pueblo es el ente y que mantiene una relación muy particular con el Estado, con su ser (Heidegger, 2010: 76). Esto ha de ser clarificado. Si el Estado es lo considerado aquí como la política, un constructo propio de la cultura de una sociedad y que, como tal, puede tomar diversas formas, como lo que está a la base, como lo dado de facto. Las diferentes formas de Estado (p. e. un estado totalitario, uno democrático, uno socialista) son diferentes formas de hacer política: son constructos mediante los que se administra la convivencia. La política, el Estado, es lo óntico, la representación social dada de facto de aquello que está a la base, de lo ontológico, del pueblo. Este pueblo es una construcción ontológica de la mera coexistencia, del ser-con (*Mit-sein*), existenciarario descrito en *Sein und Zeit* (Heidegger, 2006: 113 y ss.), del estar uno con el otro, que constituye lo pre-ontológico.

La forma que toma el Estado varía en función de aquellos que constituyen el pueblo. La diferencia esencial entre ser y ente es esencialmente diferente a la diferencia habida entre un ente y otro ente. El ser-humano es consciente de su ser y del ser de otros entes, por lo que puede pre-ocuparse, puede cuidar (*Sorge*) de su propio ser, siendo este cuidado una capacidad fundamental de su existencia, pero también puede caer en la falta de conciencia y dejar de ser-humano, pero no tornarse en otro ser, sino que se convierte en una nulidad, cae en el nihilismo. Heidegger extrapola esto al ámbito de lo político: del mismo modo que el ser-humano cuida su propio ser, el pueblo quiere ser Estado porque es su modo de ser como pueblo (Heidegger, 2010: 76). Pero con ello no se dice nada de cómo quiere ser Estado; sabemos de su impulso a serlo, pero no la forma que éste ha de tomar. Ahí está la base para llevar a cabo una política con base ontológica.

Un pueblo toma una postura con respecto a su Estado. La forma o constitución de éste es una expresión esencial de lo que el pueblo considera el significado de su propio ser. Esta constitución estatal, esta política, no es un contrato fáctico, sino que son decisiones que se toman en la tradición histórica y que lo configuran como lo que es. Por ello, el saber sobre la constitución y el derecho estatal no es algo que ha de incumbir sólo a políticos y juristas, sino también al resto de miembros de la comunidad. La tarea es entonces el desarrollo y transformación de la idea de Estado, al ser cada uno partícipe de su

destino, abriendo la necesidad del compromiso con el Estado, con la política. De este modo, la diferencia entre la política y lo político es una diferencia no ontológica, sino óntico-práctica: lo político reflejaría el ser-con dado factualmente en la existencia, mientras que la política expresaría el cómo vivir con esos otros con los que se existe.

5. REVOLUCIÓN: REINICIANDO

Con el término "revolución" se define una rotación alrededor de un eje central, pero también un cambio rápido y profundo, sea este cambio de índole política, sea de cualquier otra cosa (Real Academia Española, 2014). La primera de las definiciones indica todo un giro traslacional que sin embargo vuelve al mismo punto desde donde parte, mientras que la segunda también es un movimiento pero esta vez hacia algo distinto por completo del punto de partida. La revolución en torno a un eje central es entendida por la vulgata como una revolución mecánica, física, mientras que la segunda adquiere connotaciones sociopolíticas. Desde el pensamiento de Heidegger se pretende llevar a cabo una revolución. A todas luces, esa revolución debe tomar la forma de un cambio hacia algo completamente diferente de lo establecido y, sin embargo, existe también la necesidad de volver al punto de partida, de volver al inicio.

Pero volver al inicio no implica tener que tomar los mismos principios que en ese origen se tomaron. Los principios son los paradigmas que dominan una época, constituyen lo que no se cuestiona y dan cierta cohesión a los modos de comportamiento dados en ella; son aquello que, en definitiva, están a la base de sus modelos explicativos para con la realidad. El principio de una época es a la vez el fundamento que da razón y la autoridad que imparte justicia (Schürmann, 2017: 43). Pero ese principio no está ahí desde el "principio", sino que su comienzo lo marca la crisis del paradigma anterior. El principio se consolida con el tiempo y da lugar al paradigma (Kuhn, 1996). Pero en el comienzo no hay principio y, sin embargo, es el principio. De ahí que es necesario diferenciar entre principios. Para ello, la denominación de fundamento hace referencia a los principios como autoridad y paradigma, y la de comienzo lo hace con el principio como punto primero de una época. Este trabajo apela a la segunda denominación de principio, se refiere al comienzo. Pero no a un comienzo epocal, sino que la mirada se ha de dirigir al comienzo de todos los comienzos, que no es el comienzo de los tiempos, sino que ese comienzo no es otro que la existencia.

Lo político es existencial porque tiene que ver con la historicidad. La existencia no es histórica en el sentido de que evoluciona en diversas épocas desde el comienzo (*Historie*), sino que en sí misma posee de suyo el carácter histórico (*Geschichte*). La ruptura que Heidegger busca provocar con la metafísica no es una nueva etapa en la historia. La historia de Occidente es la historia del olvido del ser, historia que comienza en la antigua Grecia, el principio de toda

la Historia, y que llega hasta hoy. Desde Heidegger no tiene consideración alguna el dar un paso adelante en esa historia, ni dar varios pasos atrás para rectificarla: la pretensión es ir al origen mismo para llevar a cabo un reinicio de la historia. Esta pretensión de alcanzar un nuevo comienzo, un renacimiento, es uno de los focos principales que subyacen al pensamiento de Heidegger. La idea no es nueva en la historia de la filosofía: ya a finales de la Edad Media se impone un renacimiento que pretende recuperar la esencia de los clásicos frente a la degeneración de carácter teológico que esa esencia sufre con el paso del tiempo (Kristeller, 1993). Pero este renacimiento propicia un período histórico que es sólo uno de tantos pasos en la historia del olvido del ser, la cual presenta una temporalización de índole progresiva, como una flecha que no puede detenerse. Sin embargo, en cada uno de los segmentos epocales de esta historia predomina un paradigma distinto, un principio, surgiendo una especie de renacer en cada uno que permite vislumbrar cómo el pensamiento siempre renace: el pensar se muestra como cíclico, se caracteriza por un eterno retorno (Safransky, 2006: 11). Así, la filosofía es experta en inicios, porque no es un progresar al no añadir novedades a un saber acumulativo como ocurre en la ciencia, sino que es una hermenéutica de la existencia.

La pretensión de volver a un nuevo inicio se encuentra con la paradoja de que está siempre inmerso en algo ya comenzado y no parece haber marcha atrás. Porque lo primero no es existir en una situación ni la situación en que se existe, sino que lo primero es el "encontrarse" existiendo en una situación. Ese encuentro constituye el existenciario estar-en (*In-sein*) (Heidegger, 2006: 58), anterior a toda reflexión y, por supuesto, anterior al establecimiento de la reflexión como teorización. Esta paradoja conduce a la pregunta aporística por la posibilidad de un comenzar habiendo de antemano ya comenzado: cómo renacer en una tradición que no puede ser borrada. Una posible respuesta está en la definición físico-mecánica de "revolución", despojada de todo significado que la relacione con la política: es volver a un punto una vez que se ha dado la vuelta a todo. La revolución filosófica de Heidegger no implica promover una nueva época en la historia de la filosofía, sino fundar una nueva era del pensamiento. Las diferentes etapas de la historia de la filosofía, desde sus albores en la antigua Grecia, se desarrollan de forma progresiva: a una época filosófica le sucede otra que, si bien presenta una serie de paradigmas y temáticas distintos, remite al mismo sustrato ontológico, a los mismos fundamentos. Heidegger pretende, más bien, repensar de nuevo los fundamentos últimos: la labor del filósofo es ir siempre a lo mismo, a replantearse los fundamentos una y otra vez y no hablar de las cosas novedosas (Platón, 490e). La tradición filosófica va una y otra vez a los fundamentos para comenzar de nuevo, cada vez, a constituir la filosofía. Pero esos fundamentos permanecen ocultos desde siempre. Heidegger quiere descifrarlos, sacarlos a la luz, pregunta por la luz del ser (Heidegger, 2004: 365).

Heidegger, como el resto de filósofos de la tradición Occidental, vuelve una y otra vez sobre los fundamentos, pero lo hace no con la intención de construir un nuevo edificio del saber sobre estos, entre otras cosas porque esos fundamentos están encubiertos con lo que aquella tradición denomina metafísica (Heidegger, 2004: 367). La revolución de Heidegger, más bien, busca socavar esos fundamentos y así reiniciar, comenzar de nuevo, el pensamiento filosófico. Esta revolución parte de la necesidad de contemplar el saber no como algo cerrado en disciplinas científicas, en teorizaciones, sino como algo abierto y, por tanto, como un mero cuestionar. Ese pensar la cuestión es el fundamento que está a la base, pero al ser mero cuestionar de continuo, no tiene un espacio al que asirse, ya que solo hay interrogantes. El pensar abierto de Heidegger sólo se sostiene por el mero pensar, nada hay más que el pensar (Conche, 2006: 31-32). La cuestión primordial del camino filosófico de Heidegger es la de dirigirse hacia un reinicio que parta del cuestionamiento de los fundamentos, lo que posibilita una apertura hacia lo político, porque esto, lo político, también se halla precisamente en el inicio, en las antiguas ciudades-estado de los griegos, donde todo comienza, donde todo es política.

6. ACLARACIÓN III: LA ΠΟΛΙΣ COMO EL LUGAR DE LA POLÍTICA

En torno a la *πόλις* se asocia algo así como una mitología moderna acerca del referente democrático. Aludir hoy día a ella sugiere la referencia a una ciudad-estado autónoma del resto de ciudades de un territorio. Entre las distintas *πόλεις*, el modelo arquetípico es Atenas, la cuna de la democracia. Si bien no es la única ciudad-estado de la antigua Hélade, sí es la de mayor importancia, puesto que su sistema de organización y gobierno es el paradigma de modelo democrático, si bien con variaciones, puesto que no es posible trasladar la antigua forma de gobierno ateniense al mundo moderno (Constant, 2010), porque aquel sistema político no tiene la noción de derechos individuales, tan unida al espíritu de la política moderna, primando lo colectivo sobre lo individual. En la modernidad, donde la primacía del sujeto se ha hecho fuerte, no puede tener primacía la colectividad.

En Heidegger, el nuevo comenzar, ese retorno a los fundamentos, puede también tener una incidencia capital en lo político, donde el filósofo ha de tener el papel de asesor-educador de los gobernantes, siguiendo el modelo de Aristóteles como preceptor de Alejandro Magno. Sin embargo, Heidegger se muestra crítico con la democracia (Heidegger, 2002: 668), por lo que Atenas no puede ser el modelo idóneo. Y aunque Heidegger no se pronuncia explícitamente sobre un retorno a la *πόλις* inspirado en la Atenas clásica, es evidente que hay puntos de conexión entre ésta y un modelo que fácilmente puede considerarse como Estado nacionalsocialista: un parla-

mento excluyente y elitista que fácilmente ejerce su poder e influencia sobre los territorios de su alrededor para su propio beneficio. Este es el ideal democrático ateniense y el de mayor influencia en la Grecia clásica, lo que rompe con la democracia moderna que rechaza Heidegger. Sin embargo, lo que puede motivar una nostalgia de la *πόλις* no es una determinada forma de gobierno, sino el sentimiento de comunidad. Las otras *πόλεις* presentan diversas formas gubernamentales pero tienen en común el compromiso colectivo que en ellas adquieren sus habitantes, superponiendo los intereses de la ciudad a los individuales, yendo a la guerra o participando en las instituciones civiles. De ahí que la guerra civil y el ostracismo fueran los principales males que pueden sufrir los habitantes de la *πόλις*.

El concepto de *πόλις* que emplea Heidegger más bien desarrolla la diferencia entre lo político y lo social. El ser-con (*Mit-sein*) sólo tiene sentido como origen de la comunidad (Rossi, 2016: 145). El concepto de *πόλις* aparece por vez primera en la obra de Heidegger en el curso de 1931-1932 *Von Wesen der Wahrheit*, donde se repiensa la comunidad como ser-con y no como Estado (Heidegger, 1997b: 34). La *πόλις* es el lugar donde se da la libertad en tanto que anticipación del ser, frente al *das Man* que impera en lo cotidiano, donde todo se mantiene nivelado, aplanado (Rossi, 2016: 160). El ser humano es un animal político, un animal de la *πόλις*, pero no en el sentido del *ζῷον πολιτικόν* aristotélico (Aristóteles, 1253a), como seres comunitarios que tienen la necesidad de los otros porque no hay posibilidad de supervivencia de manera individual o porque esos otros están siempre ahí, sino que la existencia alberga la posibilidad y necesidad de dar forma y cumplimiento al ser de cada uno y al de la comunidad, esto es, hay una capacidad para la *πόλις* que no precede al ser humano, sino que éste ha de darle forma, no es la *πόλις* una precondition para la política (Heidegger, 2010: 71). El ser humano es político, pertenece a la *πόλις*; su cometido es la política.

El darse originario de la política es la *πόλις*. Ésta es el lugar donde se da la comunicación entre los semejantes, es el lugar del habla, clave de la existencia porque permite la conexión con los otros, con aquellos con quienes se comparte mundo y permite comprender tanto a los otros como a sí mismo. El habla se desarrolla mediante un idioma común, un lenguaje compartido, que a su vez es una característica fundamental de todo pueblo. De este modo, la *πόλις* es el lugar donde el ser se convierte en palabra (Rossi, 2016: 166), enraizando el suelo con el lenguaje.

7. CONCLUSIONES: METRÓPOLIS

Hasta aquí ha sido expuesta la posibilidad de que en la filosofía de Martin Heidegger pueda encontrarse un planteamiento de lo político cuyo itinerario implica una revolución que vuelva a los comienzos mismos de lo político, un reinicio que

vuelva a lo originario del sentido de la comunidad en tanto que convivencia con los otros. Que la adhesión al nacional-socialismo descrita al principio representa un deseo o no de volver a formas de organización comunitaria simples, que una nostalgia de la *πόλις* griega encontrase su lugar en el espíritu de la Universidad, una vez más, poco importa. La cuestión que sobre la mesa pretende poner este trabajo en sus conclusiones es si en el mundo global de la sociedad contemporánea estos planteamientos desde Heidegger pueden servir de herramientas para los problemas que acucian al ser humano contemporáneo.

La sociedad contemporánea dista mucho de ser la época de la *πόλις*, sino que más bien puede ser calificada como el tiempo de la metrópolis global, un escenario bien distinto a aquel tiempo. Es más, es incluso distinto a la Alemania de entreguerras en que Heidegger desarrolla sus planteamientos, aunque ya allí se profetiza. La metrópolis del mundo actual presenta al ser humano como un material de producción: la tierra es materia prima y el hombre material. Este proceso nace de la esencia oculta de la técnica que denuncia Heidegger pero sólo se despliega en el escenario de la metrópolis como el destino de la verdad de lo ente en su totalidad, que anteriormente a esta época sólo se manifiesta en el ámbito de la cultura y la civilización (Heidegger, 1984: 267). La cultura y la civilización dan las posibilidades propias de lo humano, circunstancias que no están bajo el control del individuo. Esto significa que la existencia tiene una serie de posibilidades a partir de una circunstancia dada que no domina de suyo, sino sólo a partir de esas posibilidades. Estas posibilidades son conformes al entorno, ese derredor de la existencia misma que la condiciona y que constituye al mundo y a los otros entre los que uno vive.

Los integrantes de la sociedad contemporánea están arrojados de antemano a un mundo y a una cultura que les regula, la cultura metropolitana, nada que ver con la *πόλις*, enfrentándose a un mundo donde el individuo no puede hacer nada con carácter particular porque no hay una autonomía propia existencial al estar siempre de antemano en una inmanencia que imposibilita la libertad individual. Se es esclavo de las circunstancias y las del mundo contemporáneo están regidas bajo el dominio de la voluntad de desarrollo (Heidegger, 2010: 72). Es entonces urgente la tarea de devolver a la política el rango que le pertenece, como manera de paliar los efectos de esa voluntad sobre los individuos y el colectivo, porque el modo de ser de los otros siempre está disperso en el *das Man*. Éste resulta, al igual que la ciencia y el Estado, de la esencia de la técnica, del mismo modo que también lo son las formas de organización de la opinión pública mundial y de las representaciones cotidianas del ser humano (Heidegger, 1984: 267).

Esto se debe a que la metrópolis global fomenta una concepción de la libertad basada en un individualismo que no es compatible con la convivencia social, de ahí las interferencias que se dan entre el individuo y la comunidad, paradójicamente afectando a la libertad individual. En el mundo contem-

poráneo, la libertad se convierte en la oportunidad de hacer lo que se desee desde la esfera de lo privado, primando las instituciones que se convierten en garantes del comercio, la nueva forma que tiene el individuo de conseguir su objetivo (el hacer lo que se desee). El comercio inspira a los hombres con un gran amor por la independencia individual (Constant, 2010). De este modo, la independencia individual es la primera de las necesidades de la metrópolis global, no teniendo sentido alguno el hablar de comunidad, porque se considera que ésta aplasta los intereses del individuo, el cual está tan absorto en la búsqueda de sus intereses individuales que renuncia a su derecho a compartir el poder político (Tocqueville, 1992), hasta el punto de llegar a la paradoja de hacer que el individuo ponga en peligro su libertad individual, pues es el poder político el garante de su salvaguarda y protección.

La nueva libertad es la libertad del sujeto, pero no es ésta una liberación del ser humano moderno como ha sido presentada falazmente por la herencia de la tradición. El individuo tal y como lo entiende el pensamiento ilustrado no se diferencia mucho del hombre que se comprende como formando parte de una unidad totalitaria. En ambos casos se da a sí mismo poderes para convertirse en señor del planeta. Es esta una posición fundamental de la subjetividad, y dado que el individuo se determina como un "yo", es posible una suerte de egoísmo subjetivo que arrastre a una uniformidad organizada, que pasa a ser el modo más seguro de dominio de la técnica moderna. La libertad moderna de la subjetividad se abstrae en la objetividad adecuada a ella y el hombre no puede abandonar por sí mismo ese destino de su esencia (Heidegger, 1984: 103). De este modo, su enemigo es un sistema que le obliga a competir con sus semejantes, abocándolo a un hiperindividualismo salvaje que hace que el rival sea incluso él mismo.

Frente a esto, desde la fenomenología existencial de Martin Heidegger existe la posibilidad de desarticular la unidad del "yo", porque eventualmente se es algo otro de sí mismo. Una fenomenología del "yo" puede tratar a ese "yo" como un fundamento dado, pero, en el pensamiento heideggeriano, ese "yo" nunca está dado, por lo que no es posible de tratar como fundamento sobre el que establecer una teoría de la sociedad civil, sino que corresponde a un planteamiento óntico, y no ontológico (Schürmann, 2007: 124). El camino opuesto a ese universalismo del "yo" que late bajo la metrópolis global es una singularización. Esta singularización implica empuñar el ser sí mismo desde la existencia propia, la cual siendo una verdad existencial, implica la singularización de una comunidad (Rossi, 2016: 113), que ya no es la *πόλις* arcaica, ni la nueva metrópolis global, sino una de un nuevo tipo, pues implica una revolución de los fundamentos sobre la que ambas se construyen.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1988): *Política*. Madrid: Alianza
- Beistegui, M. (1998): *Heidegger and the Political*. Londres: Routledge.
- Conche, M. (2006): *Heidegger en la tormenta*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
- Constant, B. (2010): *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. Paris: Livre de Poche.
- Farías, V. (1987): *Heidegger et le nazisme*. París: Verdier.
- Fava, J. (2010): "Martin Heidegger: el más allá de la filosofía (mundo, transcendencia y ontología fundamental)". Prefacio a Greisch, J. *La invención de la diferencia ontológica. Heidegger después de Ser y Tiempo*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Faye, E. (2007): *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*. Paris: Livre de Poche.
- González Varela, N. (2017): *Heidegger. Nazismo y política del ser*. Vilassar de Dalt: Montesinos.
- Heidegger, M. (1983): *Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1984): *Holzwege (1935-1946)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1996): *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1997a): *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1997b): *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (Wintersemester 1931/1932)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000): *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2002): *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2004): *Wegmarken (1919-1961)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2006): *Sein und Zeit*. Tübinga: Niemeyer.
- Heidegger, M. (2010): "Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat. Wintersemester 1933-1934". En Denker, A. y Zaborowsky, H. *Heidegger Jahrbuch 4-Heidegger un der Nationalsozialismus I. Dokumente*. Friburgo de Brisgovia: Alber.
- Kommerell, M. (1967): *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1949*. Olten: Jens.
- Kristeller, P. O. (1993): *El pensamiento nacentista y sus fuentes*. México D. F.: FCE.
- Kuhn, T. S. (1996): *The structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lacoue-Labarthe, P. (2002): *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*. Madrid: Arena.
- Löwith, K. (1986): *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Stuttgart: Metzler.
- Mouffe, C. (1993): *The return of the political*. Londres: Verso.
- Ott, H. (1988): *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main: Campus.
- Platón (1999): *Diálogos II: Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid: Gredos
- Quesada Martín, J. (2008): *Heidegger de camino al Holocausto*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Real Academia Española (2014). *Diccionario de lengua española, 23ª ed.* Madrid: Espasa.
- Rodríguez, R. (2009): "Heidegger y el nacionalsocialismo: ¿Un viaje a Siracusa?". Estudio preliminar a Heidegger, M. *Escritos sobre la Universidad alemana*. Madrid: Tecnos.
- Rossi, L. A. (2016): "El problema de la comunidad en *Ser y Tiempo*", en Lythgoe, E & Rossi, L. A. *Ser y Tiempo, singularización y comunidad*. Buenos Aires: Biblos.
- Safransky, R. (2006): *Heidegger y el comenzar*. Madrid: Pensamiento-Círculo de Bellas Artes.
- Schürmann, R. (2017): *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*. Madrid: Arena
- Tocqueville, A. (1992): *De la démocratie en Amérique*. Paris: Gallimard.
- Trawny, P. (2016): *Fuga del error. La an-arquía de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Vattimo, G. (2008): *Introduzione a Heidegger*. Bari: Laterza.

SOBRE EL AUTOR

Fernando Gilabert

Universidad de Sevilla - Archivo Heidegger de Sevilla (Delegación del Heideggers Archiv Meßkirch)

fernando.gilabert.bello@gmail.com

Fernando Gilabert (Cádiz, 1983). Doctor en Filosofía (Universidad de Sevilla). Tesis Doctoral: "Propedéutica existencial de la vida en común a partir del pensamiento de Martin Heidegger. Condiciones de posibilidad para una política de mínimos". Máster en Filosofía y Cultura Moderna (US), Máster en Sexología (US). Curso de Experto en Sexología: Una terapia psicobiosocial y Experto en Sexología: Terapias sexológicas (ambas en la US). Licenciado en Filosofía (US). Subdirector de Diferenz. Revista

internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas. Miembro del grupo de investigación Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad (Cód. PAIDI: HUM-018). Miembro del proyecto de investigación de I+D (Excelencia) del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades: Dinámicas del cuidado y lo inquietante. Figuras de lo inquietante en el debate fenomenológico contemporáneo y las posibilidades de una orientación filosófica. Configuración teórica y metodológica (DICIOR).



**PENSAR LOS AFECTOS Y
LO SOCIAL A PARTIR DE
HEIDEGGER.
LOS ECOS DE LA TEORÍA DE LA
BEFINDLICHKEIT EN EL
“GIRO AFECTIVO”**

AUTORA

Micaela Szeftel
FFyL, UBA – CONICET

Cómo citar este artículo:

Szeftel, M. (2021). Pensar los afectos y lo social a partir de Heidegger. Los ecos de la teoría de la Befindlichkeit en el “giro afectivo”. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 12, pp. 105-116.

Artículo

Recibido 14/05/2021
Aprobado 20/06/2021

RESUMEN

En el presente ensayo se busca precisar la relevancia de la perspectiva heideggeriana sobre los afectos para el “giro afectivo” que comenzó a permear las ciencias humanas y sociales hace ya cuarenta años. Esta tarea incluye, en primer lugar, una elaboración de la *Befindlichkeit* heideggeriana en las obras clásicas sobre el tema con el fin de identificar las características de una inautenticidad afectiva que el “uno” (“*das Man*”) pone en circulación, dictando así un modo de sentir adecuado y normal. La salida de esta normatividad involucra el “despertar” de ciertos templos de ánimo señalados como la angustia y el aburrimiento, pero si esa es una salida individual o colectiva es un dilema que sigue siendo debatida. En segundo lugar, se intentará exponer cómo resuena este problema en la discusión actual de la filosofía, la teoría social y los estudios culturales sobre el rol de los afectos en la dimensión pública, política y cultural. El objetivo de este trabajo, alcanzado en la tercera sección, es mostrar estos ecos y cómo, algunas teorías del “giro afectivo” intentan superar el dilema por medio de una técnica del “destemplamiento”.

PALABRAS CLAVE: HEIDEGGER; GIRO AFECTIVO; AFECTIVIDAD INAUTÉNTICA

ABSTRACT

This paper intends to specify the importance of Heidegger’s perspective regarding affects on the so called “affective turn” that overflies the humanities and social sciences during the past forty years. Firstly this task includes an approach to the heideggerian *Befindlichkeit* in the classical works on the subject in order to identify the traits of an inauthentic affectivity that is set in circulation by “the one” (“*das Man*”) and dictates a normal and adequate way of feeling things and bestowing value to them. The way out of this normativity entails an “awakening” of certain moods such as anxiety and profound boredom, but whether this exit is executed by an individual or by the community is a dilemma that is still open for debate. Secondly I will try to showcase how this problem resonates in the current discussion on the role of affects in the public, political and cultural sphere that is carried out by philosophy, social theory and cultural critique. The main goal of this paper, reached in section 3, is to show these echoes and how some theories try to overcome the dilemma by suggesting a technique of “unattunement”.

KEY WORDS: HEIDEGGER; AFFECTIVE TURN; INAUTHENTIC AFFECTIVITY

INTRODUCCIÓN

El rechazo de toda forma de subjetivismo acompaña la analítica existencial de Martin Heidegger. La facticidad del *Dasein* está en pugna con los proyectos filosóficos de la modernidad que conciben un sujeto con pleno gobierno sobre sí y busca romper, a su vez, con la fenomenología trascendental de Edmund Husserl. La filosofía de Heidegger ocupó siempre un lugar novedoso, sino incómodo, para la corriente fenomenológica. No solo le reclama a ella una revisión de los conceptos tradicionales de sujeto o conciencia y una consideración de los elementos históricos y hermenéuticos que sitúan y rodean la existencia humana, sino que también le otorga a la afectividad humana un protagonismo poco visto hasta entonces, dándole una determinación y una relevancia inusitadas. Esto no quiere decir en absoluto que el tema de la afectividad estuviese ausente de la reflexión fenomenológica de principios del siglo XX. Edmund Husserl comienza ya en sus años como profesor en Gotinga (1901-1916) a explorar las distintas modalidades de la conciencia y las conexiones entre ellas. La reciente publicación del volumen XLIII de la Husserliana – *Gesammelte Werke* (abreviado como Hua), particularmente del tomo 2 (Hua XLIII/2), pone en evidencia el profundo interés de Husserl en describir la esfera de los sentimientos y, asimismo, pone en tela de juicio la difundida interpretación intelectualista de la filosofía husserliana. Además se puede encontrar en este mismo tomo una muestra de la relevancia de la temática para toda la escuela fenomenológica en el artículo que Husserl escribe en 1911 como respuesta a otro escrito de Moritz Geiger del mismo año, quien era uno de los integrantes más destacados del círculo de Múnich¹. Uno de los fundadores de ese espacio, Alexander Pfänder, desarrolla una ética del valor, no ya basada en normas de la razón como en Kant, sino en un análisis de los actos afectivos que sitúa al amor y al odio como los casos fundamentales de las actitudes de ánimo o *Gessinungen* (Pfänder, 1922). La gran obra de 1913 de Max Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, es un ejemplo más que ilustrativo de la relevancia de los sentimientos para la fenomenología. Allí Scheler reivindica, siguiendo a Pascal, un orden del corazón, es decir, una esfera de la conciencia con derecho propio que contiene las experiencias emocionales y les otorga una lógica propia, irreductible a la legalidad intelectual y a la pasividad de la sensibilidad (Scheler, 2001: 357 ss.).

¹ El texto husserliano del que se trata se titula “Gefühlsbewusstsein – Bewusstsein von Gefühlen. Gefühl als Akt und als Zustand” (Hua XLIII, 143-183) y el texto de Moritz Geiger al que referimos lleva como nombre “Das Bewusstsein von Gefühlen” (Geiger, 1911, 125-162). Ambos textos fueron traducidos en español (Cabrera y Szeftel, 2021).

Ahora bien, ¿qué es lo que distingue el trabajo de Heidegger de estos profundos y abarcadores intentos de desentrañar los misterios de las emociones? En este artículo se parte de la base de que Heidegger le otorga a la esfera de la afectividad un sitio primordial para describir y caracterizar las dinámicas sociales. Dicho de otra manera, es la circulación y la ratificación de las emociones la que organiza de manera más profunda pero silenciosa los comportamientos sociales y la significatividad compartida. Como se sabe, la inautenticidad (*Uneigentlichkeit*) que queda descrita en la primera parte de *Ser y tiempo*, comprende el trato con los entes y los discursos que se dejan guiar por un “término medio” del actuar, del pensar y del decir. Lo mismo se puede decir del sentir. Sentimos según un “término medio”, tal y como se suele “sentir”. Por ello es que nos parece propicio y fructífero examinar si y en qué medida la filosofía heideggeriana tiene resonancias en los ensayos teóricos actuales que se inscriben dentro del “giro afectivo”. Esta nueva categoría, como tantos otros conceptos acuñados para describir los vaivenes del relato sobre lo social, no denota más que un conjunto de intentos heterogéneos con un denominador común. En este caso se trata de repensar el lugar de la emoción en la política, los movimientos sociales y de protesta, los fenómenos artísticos, las manifestaciones culturales, etc. Dicho con mayor precisión, desde el “giro afectivo” se sostiene que las emociones atraviesan la esfera de lo social y son ubicuas a todas sus expresiones. Estos intentos comparten además un gesto fundacional que consiste en distanciarse tanto de la comprensión tradicional que traza una relación excluyente entre razón política y emoción² como de la atribución de una cierta racionalidad y relevancia cognitiva a las emociones³. Que los afectos son verdaderos agenciadores de la vida pública y política es la tesis fundamental que el “giro afectivo” intenta mostrar, tratando de evitar, a su vez, todo binarismo que conduzca a la incomunicabilidad entre cognición y emoción y a la asociación de la primera con la racionalidad y la segunda, con la irracionalidad. En línea con esto, Heidegger escribe en el § 29 de *Ser y tiempo*:

² Uno de los casos más paradigmáticos de este enfoque es la teoría de Gustave Le Bon, quien a fines del siglo XIX publicó el conocido texto *Psychologie des Foules* (*La psicología de las masas*), donde describe a los movimientos populares de protesta como inferiores, como controlados por los instintos y los sentimientos y cercanos a lo patológico. La propuesta que se opone al diagnóstico de Le Bon, propia de los sociólogos de los años setenta, considera que los movimientos de protesta están organizados según la lógica del cálculo y del interés, negándoles cualquier emotividad. Sobre esta oposición, ver Goodwin, Jaspers y Polleta, 2000.

³ Uno de los intentos más significativos que cursaron este camino es el de Martha Nussbaum quien considera que las emociones son juicios axiológicos que versan sobre cosas que están por fuera del control de los seres humanos y que, por eso mismo, tienen una importancia cognitiva fundamental (Nussbaum, 2001: 22). No lejano de la perspectiva de Nussbaum, Ronald de Sousa desarrolla una teoría racionalista de las emociones, bajo el supuesto de que ellas logran captar algo objetivo del mundo, los valores (de Sousa, 1987).

Bajo el punto de vista ontológico-existencial no hay la menor razón para rebajar la “evidencia” del “encontrarse” (Befindlichkeit), midiéndolo por la certeza apodíctica de un conocimiento teórico de lo puramente “ante los ojos”. Pero en nada menor es aquel falseamiento de los fenómenos que los quita de en medio, obligándolos a refugiarse en lo irracional. Como contrapartida del racionalismo, el irracionalismo se limita a hablar bizqueando de aquello para lo que el racionalismo es ciego (Heidegger, 1993: 153).

Además de esta coincidencia, que concierne al enfoque más general con respecto al sitio de las emociones en la existencia humana, rastreadremos algunas otras. El texto recorrerá algunos aspectos centrales de la *Befindlichkeit* heideggeriana, tomando para ello los textos clásicos que se expresan sobre el tema: *Ser y tiempo* y *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo. Finitud. Soledad*. Esta aproximación pondrá el foco particularmente en cómo la inautenticidad de los existenciales del *Dasein* que lo determinan como “ser-en” implica la puesta en circulación de determinados modos de sentir adecuados y habituales que funcionan como “atmósferas” en las cuales el *Dasein* está cotidiana y pasivamente inmerso. La suspensión de esa afectividad habitual es llevada adelante, lo veremos en breve, por los temple de ánimo fundamentales, pero cómo sucede eso y cuáles son las relaciones afectivas que deberían emerger en la propiedad es algo que Heidegger no define completamente (Dahlstrom, 2019). Luego de revisados estos puntos se llevará adelante una interpretación de los principales trabajos del “giro afectivo” que incorporan el enfoque heideggeriano o algunos de sus elementos y, particularmente, de aquellos que se ocupan de precisar qué tipo de rearmado afectivo y qué técnicas destinadas a ello son las que pueden llevar adelante una interrupción emancipatoria de la habitualidad afectiva que, en su transmisión y repetición silenciosas, lleva muchas veces a la replicación de una distribución homogeneizadora y opresiva de los afectos y de los valores anexados a ellos. La motivación para la escritura de este artículo surgió de la constatación de la presencia, en muchas ocasiones muy sutil, de tópicos heideggerianos en las expresiones del giro afectivo sin referir, la mayor parte de las veces, de manera directa al filósofo alemán. Se podría pensar, y sin duda hay algo de razón en ello, que se trató de minimizar la permeabilidad de un filósofo con una cercanía sobradamente demostrada con el nacionalsocialismo. Pero sobre este punto, no podemos más que especular. No tomaremos entonces ese camino, sino que intentaremos elucidar aquellas problemáticas que, desarrolladas por Heidegger, se replican en el “giro afectivo”, aunque tomando otro rostro y persiguiendo otros fines, e intentaremos retomar la problemática sobre la salida de la impersonalidad afectiva allí donde Heidegger parece haberla dejado.

1. SENTIR COMO SE SIENTE

A. LOS EXISTENCIALES Y EL CARÁCTER AFECTIVO DEL MAN

Las personas interesadas en este “Dossier” seguramente estén al tanto de las peculiaridades de la analítica existencial del *Dasein* que Heidegger desarrolla en el capítulo V de la Primera sección de de *Ser y tiempo* titulado “El ‘ser en’ en cuanto tal”. Por este motivo, solo se mencionarán sus aspectos fundamentales y, sobre todo, los más relevantes para nuestra argumentación. Con respecto al primero de ellos, el “encontrarse” (o “disposición afectiva”, según la traducción de Jorge E. Rivera), Heidegger distingue tres rasgos fundamentales. En primer lugar, es este existencial el que abre el *Dasein* a su estado de yecto, antes de cualquier saber, querer u obrar. En ese sentido, dice Heidegger, el “encontrarse” abre el mundo como un todo y es eso lo que posibilita una ulterior dirección hacia los entes. En segundo lugar, el “encontrarse” es co-originario con el mundo, la existencia y el ser-con. Esto último es central para nuestro tema y Heidegger lo expresa tanto en *Ser y tiempo* como en *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo. Finitud. Soledad*, donde se dedica varios párrafos a precisar el aspecto intersubjetivo del “encontrarse”. En tercer lugar, Heidegger indica que el *Dasein* es pasible de ser “alcanzado” o “golpeado” (*betreffen*) por los entes del mundo solo porque ontológicamente hunde sus raíces en el “encontrarse”, la condición ontológica que explica la posibilidad de estar en una situación que nos concierne, que nos importa: “el ‘ser golpeado’, por lo que hay de inservible, de resistente, de amenazador en lo ‘a la mano’, sólo resulta ontológicamente posible en tanto que el ‘ser en’ en cuanto tal es desde luego determinado existencialmente de tal suerte que puede ‘ser herido’ en este modo por lo que hace frente dentro del mundo” (Heidegger, 1993: 154-155). Incluso la falta de interés es un indicador de “cómo nos va” en determinado momento. El “encontrarse” deja así abrir el mundo según una determinada tonalidad. El temple de ánimo o tonalidad afectiva (*Stimmung*) es lo que determina en cada caso el “encontrarse”, lo expone como tal (Heidegger, 2006: 320), siendo este la condición de posibilidad de los temple, la instancia de aperturidad que permite la salida al encuentro de los entes. Este encuentro implica una suerte de “acordamiento” con los entes, un “templarse” con ellos. Pero no solo son los entes los que pueden situarnos en un temple determinado, también son los otros los que pueden aportar, como lo veremos enseguida, un determinado “ambiente”.

Con respecto al comprender (*Verstehen*), este es el existencial que da significatividad al mundo circundante, gracias al cual se le abre al *Dasein* su posibilidad existencial de “ser en el mundo”. Gracias al existencial del

comprender, lo “a la mano” es descubierto como lo “servible”, lo “útil” para el *Dasein*. En este dejar comparecer a los entes, el *Dasein* también es libre para efectivizar sus posibilidades. Además, en el comprender se abre el camino para la apropiación de lo comprendido, es decir, para la interpretación. Con respecto al habla, el tercero de los existenciarios, ella articula los modos según los cuales las cosas nos salen al paso de acuerdo con un sentido común. Los tres existenciarios que corresponden a la estructura del “ser ahí en el mundo” son ontológicamente co-origenarios y además se encuentran entrelazados entres sí, de modo que “el habla es la articulación significativa de la comprensibilidad, aunada con el ‘encontrarse’” (Heidegger, 1993: 181) y en la comunicación, como elemento del habla, se “despliega lo que hay de común en el ‘coencontrarse’ y en la comprensión del ‘ser con’” (ibid: 181).

Heidegger precisa de qué manera se determinan estos existenciarios cuando ellos se despliegan en la inautenticidad del “término medio”, es decir, en la cotidianidad. Su exposición comienza con el existenciario expuesto en último lugar, el habla, dado que él determina y encauza los otros dos existenciarios. Al habla le corresponde la forma inauténtica de las “habladurías” (*Gerede*), en la cual lo que se expresa no es el ente del que se habla sino lo que “se habla”. Se cree haber apresado el ente con lo dicho, pero en las habladurías nunca se conquista realmente su relación con el ente. Esto está garantizado por la circulación del discurso que adquiere un carácter de autoridad en tanto es repetido y transmitido, descartando y retardando toda “pregunta y discusión” sobre lo que se comprende (ibid: 189). Incluso, dice Heidegger, y esto es uno de los aspectos centrales de nuestro estudio: “El dominio del público ‘estado de interpretado’ ha decidido incluso ya de las posibilidades en punto a estados de ánimo, es decir, de la forma fundamental en que se deja el ‘ser ahí’ afectar por el mundo. El uno (*Man*) traza por adelantado el encontrarse, determina lo que se ‘ve’ y cómo se ‘ve’” (ibid: 189). Es decir: el “uno” abre ya un espectro limitado de posibilidades que se encuentran a disposición del *Dasein* para que efectivice como temple en una situación dada. Por su parte, al comprender le corresponde la forma inauténtica de la “avidez de novedades” (*Neugier*) que expone el modo según el cual el *Dasein* está siempre absorbido en los entes, no demorándose nunca en lo inmediato sino saltando de lo visto a lo por ver, a lo que debe ser visto. La aceleración del comprender y la totalidad de las habladurías dan, según Heidegger, la falsa seguridad de una “presuntamente auténtica ‘vida viva’” (ibid: 192). Al “encontrarse” le cabe la forma cotidiana de la “ambigüedad” (*Zweideutigkeit*) que determina el estado de abierto hacia lo comprendido como siempre pensable, como siempre pasible de recibir una interpretación refrendada por el “uno” y nunca del todo excluida.

B. LA SALIDA DEL MAN: TEMPLES PÚBLICOS Y TEMPLES PRIVADOS.

Desde nuestro punto de vista, la filosofía heideggeriana reviste un gran interés para repensar los afectos en la esfera pública, en tanto se desprende de ella una crítica a la afectividad de término medio, a la impersonalidad del “uno” habitual que impera y organiza silenciosamente el sentir normal. Los análisis sobre el “encontrarse” y los temples de ánimo que lo concretizan son particularmente interesantes porque ellos pasan habitualmente desapercibidos, en tanto suelen considerarse como elementos pertenecientes a la esfera privada e íntima de la subjetividad, a la interioridad de la vida afectiva de cada individuo. En lo que respecta al estatus de los temples de ánimo, Heidegger combatió fuertemente las interpretaciones psicologistas de la afectividad, planteando que los temples de ánimo están dispuestos y dispersos por fuera del sujeto. Sobre el temple de ánimo hay que decir que “se tiende sobre todo, que *no está ‘ahí dentro’* en alguna interioridad y luego se manifiesta sólo en la mirada del ojo, pero que no por eso está *tampoco fuera* (...) El temple de ánimo no es un ente que suceda en el alma como vivencia, sino el cómo de nuestro ‘existir uno con otro’” (Heidegger, 2007: 97). Con esto, el carácter intencional y subjetivo de las emociones, del cual tan celosamente habían cuidado los primeros fenomenólogos a los que hicimos referencia al comienzo, está puesto en cuestión. Así, por un lado, los temples de ánimo no poseen un objeto intencional al cual están dirigidos, no son, en ese sentido, actos de sentimientos intencionales. En referencia al aburrimiento, Heidegger escribe: “<La cosa> no provoca el aburrimiento, pero en la misma medida tampoco lo recibe sólo atribuido del sujeto. Brevemente: el aburrimiento —así como al cabo todo temple de ánimo— es un ser híbrido, en parte objetivo, en parte subjetivo” (ibid: 122). Por eso, los temples de ánimo templan el modo en que se encuentra el *Dasein* y es solo así que se abre la posibilidad del pensar y el actuar, son sus presupuestos. Por otro lado, la naturaleza de los temples de ánimo parece más cercana a la suspensión o densidad de los fenómenos atmosféricos —ambientes que se dispersan o montan sobre una situación en particular— que a un estado vivencial del sujeto. De aclarar eso se encarga Heidegger en varias ocasiones, de las cuales mencionamos esta:

Un hombre —como decimos— de buen humor aporta ambiente (*Stimmung*) en una sociedad. ¿Engendra allí en sí una vivencia anímica para transferirla luego a los demás, así como los gérmenes infecciosos pasan de un lado a otro de un organismo a otros? En efecto, decimos: el ambiente contagia. U otro hombre está en sociedad y con su modo de ser lo enturbia y lo deprime todo: ninguno se extrovierte. ¿Qué se desprende de aquí? Los temples de ánimo

no son fenómenos concomitantes, sino algo que determina de entrada justamente el “ser uno con otro”. Parece como que en cada caso haya ya en cierto modo un temple de ánimo, como una atmósfera (Atmosphäre), en la que nos sumergiéramos y por la que luego fuéramos templados. No solo parece que sea así, sino que es así, y en vista de esta circunstancia hay que despedir a la psicología de los sentimientos y de las vivencias y de la conciencia (ibid: 98).

Heidegger sostiene que nos sumergimos en la atmósfera y somos “templados” (*gestimmt*) por ella. En ese caso parecería haber una suerte de armonización o correspondencia entre la atmósfera y un *mismx*. Podemos pensar que esta reflexión no se limita a la descripción de un ambiente particular o al encuentro de dos o varios individuos, sino que puede extenderse a la esfera de la publicidad abierta y gobernada por el “uno”. Así, en *Ser y tiempo* Heidegger afirma:

Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga; incluso nos apartamos del “montón” como se apartan de él; encontramos “sublevante” lo que se encuentra sublevante. El “uno”, que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad (Heidegger, 1993: 143).

Esta reflexión habilita a pensar que en el nivel de la impersonalidad del *Man* se propaga una cierta atmósfera, una cierta *Stimmung* que viene determinada por las habitualidades afectivas-sociales y que, en tanto el *Dasein* se deja absorber por y en ella, se encuentra “templado” y suena “en” su misma “tonalidad”. No es casual que el verbo alemán habitualmente utilizado para dar cuenta de la acción de las atmósferas sea “*herrschen*” (“reinar”): la atmósfera reina sobre una multiplicidad de unidades y nos domina (*beherrschen*) (Riedel, 2019: 89).

El planteamiento filosófico de Heidegger pone el acento en la facticidad del *Dasein*, en su enraizamiento en el mundo. Estamos siempre en el contexto de una historia y una cultura que permea nuestros modos de estar cabe los entes y con los otros e impone convenciones y normas que seguimos rutinariamente. Pero no solo eso: también las posibilidades se encuentran pre-determinadas. Esto es advertido por Charles Guignon cuando afirma: “a medida que crecemos en el orden social al cual fuimos arrojados, también nos volvemos maestros en un rango determinado de posibles temples que son ‘aceptados’ en nuestro mundo” (2003: 187). Y un factor más contribuye a que estas atmósferas puedan eficazmente arrastrar al *Dasein* hacia su tonalidad: cuanto más silenciosos los temples de ánimo, cuanto más potentes son los lazos que trazan y los afectos que despiertan. Heidegger lo explica sin rodeos: “Y

precisamente *los* temples de ánimo a los que no atendemos ni menos aún observamos, aquellos temples de ánimo que nos templan como si no hubiera para nosotros ningún temple de ánimo, como si no estuviéramos templados en absoluto, estos temples de ánimo son los más poderosos” (2007: 99).

El reconocido intérprete Richard Dreyfus repara en que poco y nada se dice en *Ser y tiempo* sobre el carácter público de los temples de ánimo y que, con ello, se corre el peligro de remitir los temples de ánimo a la “interioridad” del *Dasein*. Esto se debe, sostiene, a que el análisis está allí centrado en el *ahí* del *Dasein* y que una atmósfera más abarcadora que se extiende por sobre toda una comunidad o un espacio cultural carga con una jerarquía que la transforma en algo cuasi-mundano y con mayor estabilidad que los temples de ánimo que pueden surgir de una situación concreta (Dreyfus, 1995: 167-170). Con todo, Dreyfus extiende los análisis heideggerianos y considera que este tipo de atmósferas colectivas conforman la *sensibilidad cultural*, de la cual pueden tomarse como ejemplos el entusiasmo, la indignación, el duelo que en ocasiones puede posarse sobre todo un grupo de personas. El mismo Heidegger parecería incluso avanzar en esta línea cuando sostiene que el temple de ánimo característico de la antigua Grecia era el asombro, mientras que en la modernidad lo que prima es la alarma (Heidegger, 1984: 197).

En este sentido, parecería que en el nivel de la inautenticidad del “uno” nos vemos invadidos por los temples de ánimo que rigen la publicidad, en principio, sin posibilidad de presentarles resistencia. El modo en que sentimos, juzgamos, deseamos y actuamos está determinado por el reino del “uno”. Pero, como ya es bien conocido, existe según Heidegger, la posibilidad de quebrar esa ordinariedad habitual por medio del despertar de los temples de ánimo fundamentales (*Grundstimmungen*), que según las perspectivas que Heidegger desarrolla, responden a distintas formas y dinámicas. Desde la perspectiva de *Ser y tiempo*, es el temple fundamental de la angustia (*Angst*) el que quebranta la cotidianeidad y familiaridad del “término medio” al dirigirse hacia la posibilidad más originaria de los entes, es decir, la mundaneidad como puro fondo indeterminado de la facticidad. En otras palabras, la angustia es angustia ante la pura mundaneidad y por el indeterminado poder-ser-en-el-mundo. La angustia se distingue del temor, en tanto este tiene como referencia de su sentir un objeto determinado, mientras que la angustia carece de objeto. Como señalamos más arriba, la angustia singulariza, le muestra al *Dasein* la salida del *Man* y le revela su ser más propio, la posibilidad de determinarse a sí mismo. Esto trae aparejado un abandono de la familiaridad cotidiana que sumía al *Dasein* en la indecisión y la cómoda falta de responsabilidad (actuó así porque todos actúan así), ubicándolo en un tranquilo “*zu-Hause-sein*” (“estar en casa”).

En el curso conocido como *Los conceptos fundamentales de la metafísica* que Heidegger dicta en el semestre de invierno de 1929-1930, el temple de ánimo fundamental es el aburrimiento (*Langeweile*), el cual dispone al *Dasein* para el filosofar. El aburrimiento en todas sus modalidades descubre el carácter temporal del *Dasein* y, sobre todo, la desazón e incomodidad que emergen en los espacios vacíos que el aburrimiento instaura en sus tres formas, las cuales simplemente enunciamos aquí. En el primer caso, ejemplificado por medio de la situación paradigmática de estar en una estación ferroviaria esperando el tren, el aburrimiento instaura un tiempo que se demora en pasar y hace larga la espera que intentamos ocupar, inútilmente, por medio de un pasatiempo (*Zeitvertrieb*). En el segundo caso, que no constituye ya un “estar aburrido por”, sino un “estar aburrido en”, en donde lo que resulta aburrido es algo indeterminado, el tiempo se detiene y contiene solo un presente desarticulado del pasado y del futuro. Estamos absorbidos por la velada que no nos suelta aunque, en realidad, dice Heidegger, lo que nos tiene apresados en la velada es algo secundario, sin importancia. El aburrimiento en esta segunda modalidad viene desde el interior del *Dasein*, “estamos *más* orientados a nosotros mismos, de algún modo somos reclamados al propio peso del *Dasein*” (Heidegger, 2007: 167, traducción ligeramente modificada). La tercera forma de aburrimiento, la más originaria y profunda no está vinculada a ninguna ocasión ni a ningún contexto. Ejemplificado por medio de una caminata por una gran ciudad un domingo por la tarde, este aburrimiento implica un denegarse de los entes que pierden su posición en el horizonte de mundanidad y por lo tanto dejan al *Dasein* pobre de posibilidades. También en este caso lo que se resquebraja es el imperio del “uno”: “con este ‘*es ist einem langweilig*’ (‘se está aburrido’), no solo estamos *depuestos de la personalidad cotidiana*, no sólo nos resulta ésta de algún modo ajena y extraña, sino que, a una con ello, también somos *elevados* por encima de la respectiva situación determinada y de lo ente respectivo que allí nos rodea” (ibid: 179-180). Hay una especie de achatamiento del valor del mundo circundante y con ello quedan también como inoperantes las formas de la inautenticidad que se corresponden con los tres existenciaros: el habla, la avidez de novedades y la ambigüedad.

Los temples fundamentales de la angustia y el aburrimiento revelan lo que el *Dasein* es propiamente en su fondo, lo llaman a abandonar la publicidad y a escuchar su propio sí mismo. Pero el camino de la autenticidad revelado por la angustia o por el aburrimiento profundo parece ser un camino solitario, hacia la propiedad del individuo por medio de una suerte de aislamiento con respecto a la publicidad. ¿Qué significa eso para la discusión sobre el papel de las emociones en la esfera de la política y las transformaciones sociales? La tensión es clara: si se siente y se actúa dentro del marco de los lazos sociales y políticos, el dominio de

la publicidad y de la habitualidad general es tan imponente que toda potencial transformación recaerá en los modelos sedimentados. Si, por el contrario, se precursa el camino de la autenticidad, no hay espacio para la acción compartida. Este atolladero, que reclama con urgencia una solución, alcanza a los pensadores y las pensadoras del llamado actual “giro afectivo”, ya sea por una vía directa o indirecta, quienes nos invitan a pensar desde pero también más allá de Heidegger al proponer nuevas dinámicas y estrategias para la superación de la medianía del *Man*.

2. LA INAUTENTICIDAD DE LA AFECTIVIDAD EN EL “GIRO AFECTIVO”

Como señalamos antes, el planteamiento heideggeriano sobre una afectividad impersonal, que regula inadvertidamente nuestras emociones en el mundo cotidiano, tiene amplias resonancias dentro de los estudios actuales sobre la dimensión afectiva y emocional de las sociedades modernas y contemporáneas en particular y del co-existir social en general. Jonathan Flatley llevó adelante uno de los primeros y más destacados intentos explícitos de articular el vocabulario heideggeriano con una lectura histórica de los afectos. Su análisis versa específicamente sobre la melancolía, como afecto típico de la modernidad vinculado a la pérdida y sostiene que para descubrir el tono afectivo de aquel período es preciso llevar adelante un “mapeo afectivo”, una especie de tecnología (*téchne*) estética que permite representar la historicidad de la propia experiencia afectiva en relación con un problema político o social⁴. Al hacer eso se descubre, según Flatley, que hay otras personas que comparten el mismo sentimiento de melancolía y están sujetas a las mismas fuerzas sociales, “muestra cómo la propia situación es experimentada colectivamente por un comunidad, una comunidad de melancólicos, hasta ahora inarticulada” (2008: 3). Para dar cuenta de esto, el autor acude a los análisis heideggerianos sobre la *Stimmung*, fundamentalmente porque ellos muestran que estamos siempre bajo una cierta atmósfera afectiva, bajo la cual toman forma nuestras intenciones, nuestros proyectos y los valores que asociamos con los objetos que nos rodean. De este modo, el concepto de *Stimmung* permite articular “el efecto configurante y estructurante del contexto histórico sobre nuestros apegos afectivos” (ibid: 19).

Además de Flatley, hay otros ejemplos dentro de la reciente línea de investigaciones que pone el foco en el rol de las habitualidades afectivas para entender la circulación y reproducción de las dinámicas de poder estable-

⁴ Flatley, especialista en literatura moderna y en cultura pop, cita tres ejemplos de autores que logran desplegar este mapeo y despertar un “contra-temple”: Henry James en *The Turn of the Screw (Otra vuelta de tuerca)*, W. E. B. Du Bois en *Souls of Black Folk* y Andrei Platonov en *Chevengour*.

cidas. Pero en este acuerdo se esconde una tensión que fue sistematizada por Cecilia Macón en su texto “Sentimus ergo sumus” (2013). La autora distingue allí dos vertientes dentro de los teóricos y las teóricas del giro afectivo. Por un lado, se abre la vía, cercana al enfoque spinozista-deleuziano, que analiza los afectos como intensidades o fuerzas que componen un núcleo pre-representativo, pre-lingüístico y pre-cultural de la subjetividad. El más claro representante de esta perspectiva es el filósofo canadiense Brian Massumi, quien en su difundido texto de 1995 “The Autonomy of Affect”, luego reeditado en su libro *The Parables for the Virtual* (2002), explora el poder revolucionario y creativo de los afectos como parte de la virtualidad, es decir, como un campo de posibilidades pre-conceptuales todavía no efectivizadas o actualizadas. Cuando los afectos son sistematizados y expresados, tiene lugar una suerte de adaptación de los afectos a las “etiquetas” o “códigos” disponibles en una determinada normatividad lingüística, social y cultural. Cuando los afectos son apresados así por la convención se llaman emociones (Massumi, 2002: 28)⁵. Pero por debajo de la fijación de las emociones yace una afectividad informada y pre-subjetiva dispuesta a irrumpir y quebrar el *statu quo*. Eric Shouse sigue explícitamente a Massumi cuando dice que “es importante no confundir afecto con sentimientos o emociones (...) el afecto no es un sentimiento personal. Los sentimientos son *personales* y *biográficos*, las emociones son *sociales*, y los afectos son *pre-personales*” (2005, párrafo 1). En su descripción de los entramados políticos en el activismo gay, lésbico, transgénero y queer en el momento del estallido de la epidemia del SIDA en New York, Deborah Gould retoma el distingo afectos-emociones pero llama la atención sobre un punto que nos resulta clave para desarmar su estaticidad:

Nuevamente, los enunciados emocionales (emotives) no solo describen simplemente estados de sentimiento sino que pueden afectar el modo en que las personas son capaces de sentir, y finalmente el modo en que efectivamente sienten. Además, las prácticas emocionales de un grupo social alientan a sus miembros a alinear sus sentimientos y la expresión emotiva con las normas emotivas y con la orientación del grupo (2009: 63).

Las emociones y los afectos no representan dos dimensiones separadas y estancas sino que las primeras pueden tener un efecto reconfigurante sobre los segundos, de modo que estos encuentren una potencia significativa. La autora utiliza además un concepto que ya estuvo presente en las páginas anteriores, el de un “*habitus* emotivo” (ibid: 55), pero ahora no como la impersonalidad y pasividad del

Man heideggeriano, sino como una organización activa y afectiva de un determinado colectivo y de su horizonte político. Este *habitus* compartido genera nuevos modos de sentir y de dejar que los afectos se expresen según un nuevo entramado de relaciones, expandiendo el alcance y la fuerza de cierta reconfiguración social, cultural y/o política, en este caso, la que llevó adelante el movimiento del ACT UP hacia fines de la década del ochenta.

Por otro lado, Macón menciona una vertiente más crítica, que no se resigna meramente a depositar en la trama de los afectos una cierta potencialidad de transformación (Macón, 2013: 16). Esta vertiente acepta la necesidad de abordar los afectos como una dimensión clave a la hora de analizar la acción política, pero está lejos de considerarlos como núcleos puros de autenticidad o como potencias emancipatorias. Primordial es aquí entender que la instancia de disrupción y modificación del trazado afectivo se realiza a partir de una crítica consciente de sí misma como crítica, llevando adelante espacios agenciadores que proponen “desordenar” y “alterar” el presente por medio de un retrazado de las relaciones de apego, tal como lo sugiere Lauren Berlant en *Optimismo cruel*. Esta autora describe el apego como una estructura de “relacionalidad” que funda vínculos afectivos con el presente o con determinados aspectos del presente. La variante cruel de esta estructura afectiva es la que, según la autora, pone al presente en una suerte de *impasse* optimista⁶. Se deja que determinadas fantasías y expectativas (como, por ejemplo, la fantasía de la buena vida como una extensión de tiempo continua y estable en las relaciones amorosas, laborales, políticas, institucionales, etc.) reemplacen el presente concreto, el cual da sobrada cuenta de que tales fantasías son irrealizables o están al menos en crisis. Este optimismo resulta cruel cuando “su objeto/escena de deseo es en sí mismo un obstáculo para la satisfacción de esas mismas apetencias que atraen a las personas hacia él” (Berlant, 2020: 409). En otras palabras, el optimismo cruel “nos arrastra a la convencionalidad” (ibid: 20), al optimismo sedimentado e incuestionado del progreso. Igualmente, la autora aclara que su análisis es “formal” y, por lo tanto, cualquier emoción puede enmarcarse en la estructura del apego y ningún “modo experiencial de la reflexividad emocional es particularmente queer, deseable, resistente, revolucionario o lo contrario” (Berlant, 2020: 28).

Dentro de esta segunda vertiente se destaca asimismo el trabajo de la filósofa británico-australiana Sara Ahmed, quien también intenta rastrear desde su trabajo pionero *La política cultural de las emociones* cómo las emociones constituyen el espacio de lo social por medio de una

⁵ Para un estudio pormenorizado y crítico de esta oposición afectos-emoción, ver Solana, 2020.

⁶ Sobre este concepto Berlant afirma que se trata de “un estiramiento del tiempo por el cual nos movemos con la sensación de que el mundo se ha vuelto, a un mismo tiempo, intensamente presente e intensamente enigmático” (2020: 24).

producción y una circulación constante que termina “reificando” los valores vinculados con los objetos y con ciertos estatus sociales-culturales. Esos procesos de producción y de atribución intencional de caracteres morales a determinados objetos o a determinadas emociones son escondidos y, por lo tanto, redundan en un “fetichismo” de las cualidades afectivas que ciertos objetos o situaciones parecen encarnar (Ahmed, 2015: 34, 37). En términos heideggerianos, el dominio del *Man* opera discretamente. Una investigación derivada de esta perspectiva es la del ya popular texto *La promesa de la felicidad*, donde la autora pone entre paréntesis el supuesto de que la felicidad es algo bueno, no solo para rastrear qué procesos históricos y afectivos están a la base de esa consideración sino también para identificar cómo el imperativo de la felicidad se cuele en distinciones morales. El matrimonio, la familia, el éxito burgués son buenos porque llevan a la felicidad y si se carece de esos elementos, no queda otro destino que la infelicidad. Con estas reflexiones en mente, Ahmed lleva adelante un archivo de la infelicidad, tratando de rastrear modos alternativos, modos *queer*, de habitar esta asociación entre ciertas formas de vida y la buena vida. Los efectos de esta asociación son presentados por la sociología de las emociones de Ariel Russel Hochschild, quien presenta a modo de caso paradigmático el estado de alegría que notaba en su padre cada vez que abandonaba la casa para ir al trabajo y el carácter taciturno, incluso depresivo, de la madre que se quedaba en la casa. Y se pregunta: “¿Por qué las mujeres como mi madre se sentían descontentas, pero malentendían tanto el poderoso origen cultural de ese descontento? ¿En qué medida el reconocimiento erróneo de un sentimiento altera su autenticidad? ¿Cómo establece la cultura —mediante la ‘reglamentación’ de los sentimientos— lo que imaginamos que ‘deberíamos’ o ‘no deberíamos’ sentir?” (2011: 18-19). La felicidad asociada al trabajo y la producción capitalista y la tristeza asociada a los trabajos de cuidado instaaura una cierta distribución de las emociones, cuyo efecto y origen son fundamentalmente silenciosos, aspecto que, como ya apuntamos en la sección anterior, también fue reconocido por Heidegger. Estos análisis implican también un quiebre en la división hegemónica entre emociones buenas y malas, una operación que está presente de manera ejemplar en la obra de Sianne Ngai, *Ugly Feelings*, donde se hace un seguimiento del carácter agenciador de los sentimientos feos como, por ejemplo, de la “ansiedad” en la concepción heideggeriana (Ngai, 2005: 209-215, 226-236).

3. LA SALIDA: ¿POR DÓNDE?

Así como parece haber relativo consenso en aceptar que hay atmósferas colectivas intolerables que conducen a situaciones de opresión o marginalización, pocos acuerdos hay con respecto a cuál sería el camino para “cortar” esas

atmósferas. La línea de Massumi es poco satisfactoria en este sentido porque el carácter pre-lingüístico y pre-social de los afectos, allí donde está depositado el potencial transformador, no permite apresar su sentido ni mucho menos lograr formas de acción colectiva que contrarreste los efectos anquilosantes y “reificantes” de la repetición de las estructuras de las emociones. En este sentido la salida no puede sino ser individual, aunque paradójicamente pre-subjetiva, acercándose a lo que habíamos ya advertido con respecto a Heidegger, al finalizar nuestro análisis sobre los temples de ánimo fundamentales. En un texto de 2019 titulado “*Heidegger and the Affective (Un)grounding of Politics*”⁷, Jan Slaby y Gerhard Thonhauser reconocen una cierta potencia emancipatoria de los afectos, pero su sugerente lectura de Heidegger logra echar nueva luz sobre la problemática. Los autores consideran que las reflexiones sobre la afectividad son un punto de partida para una indagación de carácter ontológico sobre lo político. Lo que las tonalidades afectivas fundamentales revelan no es más que el desfondamiento de la vida y con ello el desfondamiento de lo político, su carácter contingente, que funda, sin embargo, la vida en comunidad. Con respecto a la angustia, los autores sostienen: “la ‘nada y el ningún lado’, que surge de la insignificatividad absoluta de todas las entidades mundanas, indica un desfondamiento básico de todo y de todas las cosas. Esto es lo que revela la angustia en su modo de revelar típicamente evasivo: nada *debe* ser como es —en definitiva, nada siquiera ‘importa’” (Slaby y Thonhauser, 2019: 271)⁸. Lo mismo advierten en el caso del aburrimiento profundo: en este temple no solo dejan de importar los entes en su totalidad, sino también nosotros mismos, en tanto somos transformados en un *ninguno* (“*no one*”) (Cf. Slaby y Thonhauser, 2019: 277). Pero estos estados no conducen al quietismo o a la apatía, sino que, por el contrario, hacen más notable la libertad del *Dasein* (Heidegger, 2007: 192), es decir, su condición existencial de tener que decidir, tomando responsabilidad por aquello que se configura a partir de la absoluta contingencia. Además agregan, aunque con escaso fundamento textual, que el movimiento de resolución hacia la libertad es ejecutado por la comunidad, en tanto el aburrimiento profundo —aunque no así, la angustia— es desde el principio un temple comunitario que debe ser desperta-

⁷ Particularmente Slaby tiene un importante repertorio de textos dedicado a poner en diálogo las propuestas más recientes sobre teoría política de las emociones y la propuesta heideggeriana (Slaby, 2017, 2018). Además, el filósofo alemán lleva adelante, junto a un grupo multidisciplinario de académicas y académicos, un proyecto de investigación sobre afectos y política radicado en la Freie Universität de Berlín que lleva el nombre de “*Affective Societies*”. De sus indagaciones ha resultado una serie de volúmenes más que interesantes sobre el tema: Slaby, J. y von Scheve, Ch. (Eds.) (2019). *Affective Societies. Key Concepts*. Routledge; Kahl, A. (Ed.) (2019), *Analyzing Affective Societies. Methods and Methodologies*. Routledge.

⁸ El objetivo general de los autores es demostrar que estas consideraciones funcionarían además como el origen de la línea de pensamiento político del “post-fundacionalismo” (Cf. Slaby y Thonhauser, 2019: 266).

do *en nosotros, das Volk*. Pero al continuar en esta línea, Heidegger demanda una respuesta de resolución a la apertura de posibilidades, clausurando la pluralidad y llevando a un desenlace totalitarista que se ve tanto en los párrafos que siguen a *Los conceptos fundamentales de la metafísica* como en el infame discurso de asunción del Rectorado de la Universidad de Friburgo en 1933. Más allá de este desvío, los autores sostienen que el camino de los templos fundamentales tiene en principio la potencia de rastrear el origen plural y originario de lo político.

La línea crítica, por su parte, parece tener otras herramientas para responder a la pregunta por la salida. Tanto la propuesta de Gould, como la de Berlant y Ahmed permiten romper el hechizo ingenuo de los afectos puros y, por lo tanto, la capacidad emancipatoria no queda circunscripta a esta dimensión. Por el contrario, dejan pensar nuevos modos de trazar los lazos afectivos, que requieren tácticas especiales como la reclamada por Flatley: para ejercer efectivamente una agencia transformadora y colectiva de la habitualidad es necesario llevar adelante una estrategia particular. Esta responde, según Flatley, a un “contra-templo” que reorganice nuestras operaciones cognitivas, nuestro valorar y actuar (Flatley, 2008: 150 ss.). Ciertas similitudes pueden encontrarse en la propuesta de Ahmed y su archivo de la infelicidad, como propuesta que busca interrumpir la circulación habitual del sentir afectivo. Quizás la clave para pensar el aspecto liberador de los afectos sea estar destemplad^x. Así como Heidegger sostenía que el *Dasein* del término medio está “templado” (*gestimmt*) con su ambiente cuando se está en armonía con él, también podemos pensar que se pueda estar “destemplad^x” (*verstimmt*). En español, tal destemplemamiento refiere precisamente a la falta de concordancia entre la temperatura del ambiente y la propia. Esto significa arrancarse del sentir del “término medio” y quebrar la armonía que se alcanza por medio de la influencia pasiva de la cotidianidad en el *Dasein*. En lugar de apostar a una individualización y un retraimiento del individuo hacia sí mismo, parece imponerse en la literatura del “giro afectivo” una estrategia que no amenaza el sentido mismo de la comunidad sino que apuesta por un destemplamiento sistemático que logre abrir una mirada crítica ante la distribución tradicional de los afectos.



BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Caja Negra.
- Berlant, L. (2020). *Optimismo cruel*. Caja Negra.
- Cabrera, C. y Szeftel, M. (Eds.) (2021). *Fenomenología de la vida afectiva*. SB Ediciones.
- Dahlstrom, D. O. (2019). Missing in Action: Affectivity in *Being and Time*. En Hadjoannour, C (Ed.) *Heidegger on Affect*. (pp. 105-125). Palgrave Macmillan.
- de Sousa, R. (1983). *The Rationality of Emotions*. MIT Press.
- Dreyfus, H. L. (1995). *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. MIT Press.
- Flatley, J. (2008). *Affective Mapping. Melancholia and the Politics of Modernism*. Harvard University Press.
- Geiger, M. (1911). Das Bewusstsein von Gefühlen. *Münchener Philosophische Abhandlungen: Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet*.
- Goodwin, J.; Jaspers, J. y Polletta, F. (2000). The Return of the Repressed: The Fall and Rise of Emotions in Social Movement Theory. *Mobilization: An International Journal*, 5 (1), 65-83.
- Gould, D. (2009). *Moving Politics. Emotion and Act Up's Fight Against AIDS*. The University of Chicago Press.
- Guignon, Ch. (2003). Moods in Heidegger's *Being and Time*. En Solomon, R. C. (Ed.). *What is an Emotion. Classical and Contemporary Readings* (pp. 181-190). Oxford University Press.
- Heidegger, M. (1984). *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik" (Wintersemester 1937-1938)*. Martin Heidegger Gesamtausgabe. Vol. 45. Eds. F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. Fondo de cultura económica.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo. Finitud. Soledad*. Alianza Editorial.
- Hochschild, A. R., (2011). *La mercantilización de la vida íntima*. Katz Editores.
- Husserl, E. (2020). Studien zur Struktur des Bewusstseins. Texte aus dem Nachlass. Husserliana – Gesammelte Werke. Vol. XLIII. Tomo 2. Eds. U. Melle y T. Vongher. Springer.
- Kahl, A. (Ed.) (2019). *Analyzing Affective Societies. Methods and Methodologies*. Routledge.
- Macón, C. (2013). Sentimus ergo sumus. El surgimiento del "giro afectivo" y su impacto sobre la filosofía política. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, II (6). 1-32.
- Massumi, B. (2002) *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*. Duke University Press.
- Ngai, S. (2005). *Ugly Feelings*. Harvard University Press.
- Nussbaum, M. C. (2001) *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge University Press.
- Pfänder, A. (1922). *Zur Psychologie der Gesinnungen*. Niemeyer.
- Riedel, F. (2019). Atmosphere. En Slaby, J. y Von Scheve, Ch. (Eds.). *Affective Societies. Key Concepts* (pp. 85-95). Routledge.
- Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Caparrós Editores.
- Slaby, J. (2017). More than a Feeling. *Midwest Studie in Philosophy*, XLI, 7-26.
- Slaby, J. (2018). Affective Arrangements and Disclosive Postures. *Towards a Post-Phenomenology of Situated Affectivity*. *Phänomenologische Forschungen*, 2, 197-216.
- Slaby, J. (2019). Heidegger and the Affective (Un)grounding of Politics. En Hadjoannour, C (Ed.) *Heidegger on Affect* (pp. 265-289). Palgrave Macmillan.
- Slaby, J. y Von Scheve, Ch. (Eds.) (2019). *Affective Societies. Key Concepts*. Routledge.
- Shouse, E. (2005). Feeling, Emotion, Affect. *M/C Journal*, 8 (6). Sin datos de página. <https://journal.media-culture.org.au/mcjournal/article/view/2443>
- Solana, M. (2020). Afectos y emociones, ¿una distinción útil? *Revista Diferencia(s)*, 10, 29-40.

SOBRE LA AUTORA

Micaela Szeftel
Instituto de Filosofía "Dr. Alejandro Korn", FFyL, UBA – CONICET
micaelaszeftel@gmail.com

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en la Universidad de Buenos Aires. Su investigación actual se inscribe en el área de la

fenomenología de la afectividad, con especial énfasis en la dimensión intersubjetiva, práctica y política de las emociones en la filosofía de Michel Henry, Edmund Husserl y Hermann Schmitz. Entre sus publicaciones se destacan el libro *Subjetividad y autoafección: la problemática de la temporalidad en la fenomenología de Michel Henry* (Teseo, 2016) y los artículos “Le monde des sentiments. Une approche henrienne” (Presses Universitaires de Louvain, 2020) y “Emociones, comunidad y cultura. Una lectura de la dimensión intersubjetiva de la afectividad a partir de la fenomenología de Michel Henry” (Revista Devenires, 43, 2021).



LA RECEPCIÓN DE HEIDEGGER EN LA ONTOLOGÍA DE LA LITERATURA DE H. U. GUMBRECHT.

AUTOR

Adrián Bertorello
UBA-UNSAM-CONICET

Cómo citar este artículo:

Bertorello, A. (2021). La recepción de Heidegger en la ontología de la literatura de H. U. Gumbrecht. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 12, pp. 117-128.

Artículo

Recibido 25/05/2021
Aprobado 21/06/2021

RESUMEN

El trabajo intentará reconstruir los conceptos fundamentales de la ontología de la literatura de H. Gumbrecht a fin de mostrar su recepción del pensamiento de M. Heidegger. Esta lectura no se limita a ser una repetición escolar de los conceptos del filósofo alemán, sino más bien tiene el sentido de una reformulación que está motivada fundamentalmente por el debate contemporáneo en torno a la limitación del giro lingüístico como vía de acceso y punto de partida para resolver el problema de la referencia del lenguaje a una realidad extralingüística. Para lograr este cometido el trabajo se articula en tres momentos. En el primero, se detendrá en el concepto de ontología del lenguaje. En el segundo, se mostrará cómo la definición de ontología del lenguaje supone una metafísica de la presencia que se inspira en la filosofía de M. Heidegger. Por último, y a modo de conclusión, se intentará hacer una reflexión sobre algunas ambigüedades del proyecto filosófico de una ontología de la literatura.

PALABRAS CLAVE: LITERATURA, PRESENCIA, SENTIDO, TEMPLES DE ÁNIMO

ABSTRACT

This paper reconstructs the fundamentals concepts of H. Gumbrecht Literature Ontology in order to show his reception of Heidegger's Thought. His interpretation of the German Philosopher can't considered as a scholastic repetition, but rather as reformulation that is motivated by the actual debate about the limits of the linguistic turn to access to a non-linguistic reality. The argumentation has three moments. First, it will be addressed the Literature Ontology concept. Second, it will be showed the reception of Heidegger's Philosophy in H. Gumbrecht Thought. At last, as conclusion, it will be reflected about some ambiguities in the philosophical project of a Literature Ontology.

KEY WORDS: LITERATURE, PRESENCE, MEANING, MOODS

La ontología de la literatura de H. U. Gumbrecht se sitúa en un movimiento filosófico que, desde finales de los años ochenta del siglo pasado, intenta transgredir los límites en los que el giro lingüístico circunscribió el debate filosófico. Al igual que el giro icónico y el giro realista de la filosofía, la ontología de la literatura intenta posicionarse en un espacio de investigación que pretende recuperar para las ficciones literarias la referencia a una realidad extralingüística. En este sentido las siguientes palabras de G. Boehm en relación con el giro icónico, y las de G. Harman referidas al giro realista pueden servir para describir el trasfondo histórico en el que al que pertenece el proyecto de H. U. Gumbrecht.

Más allá del lenguaje existen enormes espacios de sentido, insospechados espacios de visualidad, de tonalidad, de gestos, de mímica y de movimiento. Ellos no necesitan ser mejorados o justificados posteriormente por la palabra. El logos no es sólo predicación, verbalización y lenguaje. Su círculo es significativamente más amplio (Boehm, 2017: 53). No es verdad que yo tenga un acceso más íntimo al lenguaje o a la conciencia o las condiciones de los actos de habla que el acceso que tengo a un montón de piedras (...). El hecho empírico de que pueda conocer mis pensamientos más secretos mejor que el centro de un melón sin cortar no le da un privilegio ontológico al pensamiento o al lenguaje. Tenemos que dejar la pose de rasgarnos las vestiduras con la cuestión de la inaccesibilidad del referente (Harman, 2010: 62).

Mientras que G. Boehm exige una ampliación del espacio de sentido más allá del círculo estrecho de la estructura predicativa del lenguaje, G. Harman reclama una rehabilitación de la cuestión de la referencia. Se puede decir que la ontología de la literatura de H. U. Gumbrecht retoma estas exigencias y las lleva a un dominio mucho más controvertido que el de las imágenes y del realismo especulativo. La literatura está claramente atravesada por el lenguaje. Desde un punto de vista ontológico las obras literarias están hechas de lenguaje. Introducir dentro del espacio literario una fuerza que lo descentra y lo conduce por fuera de los límites del discurso exige una tarea tal vez más compleja que la ampliación del logos al terreno de las imágenes. Para llevar a cabo semejante desafío H. U. Gumbrecht se vale, entre otras fuentes, de la ontología de M. Heidegger.

En el presente ensayo intentaré reconstruir los conceptos fundamentales de su proyecto filosófico a fin de mostrar cómo su recepción del pensamiento de Heidegger no se limita a ser una repetición escolar de los conceptos del filósofo alemán, sino más bien tiene el sentido de un reformulación que está motivada fundamentalmente por este debate contemporáneo en torno a la limitación del giro lingüístico como vía de acceso y punto de partida para resolver el problema de la referencia del lenguaje a una realidad extra-

lingüística. Para lograr este cometido dividiré la exposición en tres momentos. En el primero, me detendré en el concepto de ontología del lenguaje. En el segundo, mostraré cómo la definición de ontología del lenguaje supone una metafísica de la presencia que se inspira en la filosofía de M. Heidegger. Por último, y a modo de conclusión, intentaré hacer una reflexión sobre su proyecto confrontándolo con la semiótica greimasiana, la hermenéutica de Ricoeur y la fenomenología del acto ético de Bajtin.

1. LA ONTOLOGÍA DE LA LITERATURA

H.U. Gumbrecht elabora el concepto de ontología de la literatura en el libro *Stimmungen lesen. Über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur*, publicado en alemán en el año 2011 y traducido al inglés como *Atmosphere, Mood, Stimmung: On a Hidden Potential of Literature* en el año 2012. Introduce esta noción para terciar en el debate actual sobre los estudios literarios o, como se dice en alemán, la ciencia de la literatura¹. El ahora de la enunciación del problema está dominado por dos teorías literarias antagónicas: la deconstrucción y los estudios culturales. Esta descripción de la contemporaneidad de la teoría literaria se ciñe principalmente al ambiente académico y cultural norteamericano.

Mientras que la deconstrucción se ubica en el centro del giro lingüístico de la filosofía, razón por la cual, expulsa del texto literario cualquier discusión sobre la realidad exterior al texto, los estudios culturales, por su parte, son una continuación del marxismo. Para el marxismo el texto literario no es un espacio cerrado que puede ser interpretado prescindiendo de las condiciones sociales externas de producción y recepción. Ambas fuerzas teóricas se oponen de acuerdo con su posición respecto de la realidad extraliteraria. La ontología de la literatura de H. U. Gumbrecht intenta constituir una tercera mirada sobre la relación entre lenguaje y realidad. Se sitúa en un espacio de mediación en el que se reúne y amalgama el punto de vista del lenguaje y la perspectiva de una realidad que se resiste a ingresar en el plano del sentido.

Por «ontología de la literatura» quiero significar la postura sobre el modo en que los textos literarios —como hechos materiales y mundos de significado— se relacionan con la realidad que está por fuera de las obras mismas (Gumbrecht, 2012: 2).

Esta definición concibe las obras literarias como un objeto híbrido que reúne dos instancias contrapuestas: la materialidad física de la obra y los mundos de significado. La referencialidad de la literatura se lleva a cabo por la tensión que produce la relación entre ambos polos. El concepto clave para comprender cómo se ejerce la referencialidad del texto

¹ Literaturwissenschaft.

literario es la noción de *Stimmung* (temple de ánimo). De todo el campo semántico que recubre este término, H. U. Gumbrecht retiene su referencia a la pasividad, es decir, a la condición de ser afectado físicamente por el medio ambiente. Su tesis radica en que los tonos, modos, atmósferas que describe el término alemán *Stimmung* no existen de manera independiente de los materiales de las obras literarias. Fundamentalmente de la prosodia. De esta manera, las obras ejercen un poder, una agencia respecto de la cual el cuerpo del receptor recibe de manera pasiva esa acción. De allí que afirme:

Los textos afectan los «sentimientos interiores» de los lectores del mismo modo en que lo hace el clima y la música. Esta es la razón por la que creo que esta dimensión de la *Stimmung* abre una nueva perspectiva —una posibilidad de— en la «ontología de la literatura» (Gumbrecht, 2012: 5)

La idea de que los templos de ánimo abren un dominio ontológico procede, sin lugar a dudas, de M. Heidegger. H. Gumbrecht lo reconoce explícitamente. Asume de manera expresa uno de los tres rasgos con los que M. Heidegger en *Sein und Zeit* describe la apertura específica de las pasiones: la condición de arrojado (*Geworfenheit*). En efecto, los afectos revelan que nos encontramos existiendo en un conjunto de posibilidades que no hemos elegido, sino que heredamos. La pasividad de la *Stimmung* revela la condición fáctica de nuestra existencia (Gumbrecht, 2012: 9). Sin embargo, H. Gumbrecht hace hincapié en un aspecto del concepto que en *Sein und Zeit* no está totalmente desarrollado. Me refiero a la significación físico-corporal de los templos de ánimo. En *Sein und Zeit* se puede leer este pasaje referido a la disposición afectiva que, claramente tiene un significado sensitivo corporal:

Y sólo porque los «sentidos»² pertenecen ontológicamente a un ente que tiene el modo de ser del ser en el mundo en disposición afectiva, pueden ser «tocados» y «tener sentido para»³, de modo tal que lo que toca se muestra en la afección (Heidegger, 1986: 137).

En este breve fragmento se puede leer la correlación que Heidegger establece entre los sentidos (*Sinne*), el sentido (*Sinn*) y la afección. En efecto, la expresión “tener sentido para” describe la pertenencia de los templos de ánimo al ser-en-el-mundo. Es esta estructura la que abre el sentido como un marco referencial, como un espacio de juego. La disposición afectiva como uno de los momentos estructurales constitutivos del ser-en-el-mundo le añade al marco refe-

rencial del sentido la condición de la afección. Los templos de ánimo revelan o muestran bajo el modo de la pasividad. En ello radica la especificidad semántica de los sentidos. Si bien en el pasaje citado no hay una referencia explícita al cuerpo, es imposible concebir la afección sin una noción de corporalidad.

H. Gumbrecht explicita esta referencia corporal de la *Stimmung* con estas palabras:

Los sonidos y el ritmo de las palabras golpean nuestros cuerpos como golpearon a los espectadores de su tiempo (Gumbrecht, 2012: 13).

Este pasaje les atribuye a los elementos prosódicos de la literatura un valor causal. Los sonidos y el ritmo son fenómenos físicos que ejercen su acción sobre los sentidos del cuerpo. Claramente se puede ver aquí que la ontología de la literatura intenta recuperar para la teoría literaria esta dimensión física y referencial del lenguaje. Sin embargo, el texto añade otra idea que procede directamente de la condición de arrojado como aquello que la disposición afectiva revela, a saber, la historicidad de la experiencia. El texto recién citado establece una comparación entre nuestra experiencia actual como lectores y la experiencia de los lectores del pasado. La literatura transmite por medio de sus elementos prosódicos la experiencia del pasado. Este se revela como una alteridad que puede ser nuevamente revivida a partir de las atmósferas y modos que se conservan en el lenguaje (Gumbrecht, 2015: 13-15).

Así, entonces, los textos literarios guardan una relación material con los contextos históricos en los que se gestaron. Para decirlo de una manera más precisa: las obras literarias son objetos singulares que portan las atmósferas y templos de ánimo singulares de su época. La singularidad de las obras y la singularidad de los contextos extralingüísticos es el índice más claro de su materialidad. Con esta caracterización H. Gumbrecht no sólo explicita el sentido de la noción de materia, sino también indica que una obra literaria no puede ser completamente reducida a un vocabulario conceptual. La singularidad resiste la universalidad de los conceptos. Por eso, aquella manera de leer la literatura que ve en los textos la expresión de debates filosóficos de todo tipo no puede capturar la singularidad material de las obras.

El vínculo entre literatura y realidad no se rige por la noción de representación. De hecho, H. Gumbrecht caracteriza los estudios culturales y la deconstrucción por ser teorías que se fundan en el carácter representativo del lenguaje. La tercera vía que intenta constituir, más bien, pretende establecer una relación directa entre ambas instancias. Para ello apela a la metáfora de la absorción. Las obras literarias son como organismos vivos que incorporan las atmósferas y templos de ánimo de su época, las conservan en su materialidad para, después, hacerlas presentes en un nuevo contexto.

² Sinne.

³ Sinn haben für

Cuadros, canciones, convenciones de diseño y sinfonías pueden todos absorber⁴ atmósferas y temples de ánimo y más tarde ofrecerlos para experiencias en un nuevo presente (Gumbrecht, 2015: 16).

Cuando analiza los sonetos de Shakespeare vuelve nuevamente sobre esta relación directa entre literatura y realidad.

Textos y artefactos se empapan⁵ de la atmósfera de su tiempo. Sin embargo, en términos históricos y estéticos todo depende del grado en que los textos los absorben y en la intensidad con los que los actos de lectura y recitación hacen nuevamente presente estos temples de ánimo (Gumbrecht, 2015: 40).

Como señalé más arriba, la idea de que los textos golpean en el cuerpo, que absorben y se empapan de las atmósferas y temples de ánimo de una época histórica determinada para volver a actualizarlos en otros contextos puede interpretarse de acuerdo con el modelo clásico causal. Como si textos y atmósfera, por un lado, y textos y cuerpo del receptor, por otro, fueran dos cosas independientes que interactúan del mismo modo en que cuando ingerimos mucho más calorías y grasas de las que necesitamos, aumentamos de peso, sube el colesterol y aumenta el azúcar en sangre.

Si a este vocabulario se le añade el hecho de que H. Gumbrecht categorice, desde un punto de vista ontológico, esta presencia de las atmósferas en los textos mediante el concepto aristotélico de sustancia, no cabría ninguna duda de que se trata de un vínculo causal⁶. Sin embargo, creo que su posición es mucho más ambigua de lo que parece a primera vista. En el próximo punto volveré sobre este tema para considerarlo desde otra perspectiva.

La ontología de la literatura se presenta como un programa teórico que toma el concepto de *Stimmung* como criterio de lectura de los textos literarios. Con esta clave interpretativa intenta recuperar la dimensión referencial del lenguaje. La relación entre las obras literarias y la realidad extralingüística se lleva a cabo en la dimensión material de la literatura, a saber, en el ritmo y la prosodia. Desde esta perspectiva materialista el lenguaje literario, las atmósferas y los temples de ánimo desarrollan una interacción mutua que tiene el sentido de la absorción. Con esta tesis la ontología de la literatura se sitúa por fuera de cualquier concepción representativa del

lenguaje. Es decir, la literatura no está en lugar de otra cosa a la que se limita simplemente a significar, sino que la realidad y el discurso literario se compenetran mutuamente.

Para finalizar con este primer punto del trabajo sólo resta hacer alusión a una última cuestión. No basta con afirmar, desde un punto de vista teórico, la hibridación entre la dimensión significativa y la referencial del discurso literario. Es necesario, también, dar algunas pistas sobre el modo en que se puede hacer visible esa dimensión en los textos literarios concretos. La ontología de la literatura lleva necesariamente consigo algún tipo de reflexión sobre el modo de tratamiento de la *Stimmung* en la singularidad de las obras literarias. H. Gumbrecht es consciente de este problema metodológico cuando afirma:

¿Cómo podemos descubrir atmósferas y temples de ánimo, volver sobre ellos y comprenderlos? (Gumbrecht, 2015: 16).

Interrogarse por la vía del descubrimiento de las atmósferas y temples de ánimo en los textos significa plantear el problema del método de análisis. H. Gumbrecht toma una posición laxa frente a este tema. Se aparta de cualquier modelo de lectura rígido. No sólo con respecto a la determinación de reglas y criterios para discernir la presencia de la realidad en la literatura, sino también en lo que respecta a su afirmación anterior, según la cual, la prosodia y el ritmo son los elementos físicos privilegiados para descubrir las atmósferas y temples de ánimo. Su propuesta metodológica radica, más bien, en el establecimiento de una máxima que consiste en “ponerse en movimiento por «corazonadas⁷»” (Gumbrecht, 2015: 17). Si bien H. Gumbrecht no lo afirma explícitamente, creo que es posible situar esta máxima metodológica en el marco de la metodología del *punctum* de R. Barthes.

A menudo somos alertados sobre un temple de ánimo potencial en un texto por la irritación y fascinación provocada por una sola palabra o un pequeño detalle —la pista de un tono o ritmo diferente. Seguir una corazonada quiere decir confiar por un instante en una promesa implícita y dar un paso adelante describiendo un fenómeno que permanece desconocido —uno que ha despertado nuestra curiosidad y, el caso de las atmósferas y temples de ánimo, nos envuelve e, incluso nos cubre totalmente (Gumbrecht, 2015: 17).

Este pasaje se inscribe dentro de la lógica barthiana del *punctum*. El análisis surge por una provocación de un detalle marginal que no puede ser anticipado por ningún tipo de cálculo. Así se da inicio a la lectura del texto. El procedimiento continúa por medio del seguimiento de los indicios, pistas y señales que la provocación anticipa y cuya finalidad es hacer presente mediante señas las atmósferas y los temples de ánimo. Con esta paráfrasis quiero explicitar que, desde

4 Absorb.

5 Soak up.

6 En varios pasajes se vale del concepto de sustancia. A título de ejemplo cito dos fragmentos muy ilustrativos: “Respecto de lo que nos afecta en el acto de lectura implica el presente del pasado en sustancia -no un signo del pasado o su representación” (Gumbrecht, 2015: 14). Y “estoy interesado en las atmósferas y temples de ánimo que las obras literarias absorben como forma de «vida» — un mundo circundante con sustancia física que «nos toca como si [viniera] de adentro»” (Gumbrecht, 2015: 20).

7 Hunch.

un punto de vista metodológico, la ontología del lenguaje se mueve dentro de una lógica deíctica. El texto literario es un conjunto de índices que no sólo despiertan y ponen en movimiento el análisis, sino también trazan el mapa por el que debe seguir la reflexión. H. Gumbrecht aún estos dos aspectos metodológicos cuando afirma:

Mi propósito es indicar las *Stimmungen*, abrir su dinámica potencial, y provocar —tanto como sea posible— su hacerse presente. Para realizar⁸ tal gesto deíctico, no siempre es necesario escribir en el nivel de las discusiones académicas estándar (Gumbrecht, 2015: 18).

2. LA PRODUCCIÓN DE PRESENCIA VS. PRODUCCIÓN DE SENTIDO

La ontología de la literatura se inscribe dentro de un proyecto filosófico de mayor alcance que se puede denominar genéricamente como filosofía de la presencia. H. Gumbrecht expuso este proyecto en un libro publicado por primera vez en 2004 en inglés bajo el título *Production of Presence. What meaning cannot convey*. Ese mismo año sale también la traducción alemana con un título distinto que el de la versión original inglesa, a saber, *Diesseits der Hermeneutik. Die Prouktion von Präsenz*. El concepto más importante que, a mi juicio, aborda en este libro es la incorporación al campo de las ciencias humanas de una instancia que está por fuera del sentido, es decir, de una dimensión no hermenéutica. Si bien las fuentes teóricas de la que se vale H. Gumbrecht para justificar este proyecto son diversas⁹, uno de los pilares sobre los que se funda su argumentación es la filosofía de M. Heidegger.

En este segundo punto voy a focalizarme en el modo en que H. Gumbrecht lee la filosofía de M. Heidegger para elaborar el concepto fundamental que está supuesto en su ontología de la literatura, a saber: la producción de presencia. Se puede caracterizar su lectura como una interpretación materialista de M. Heidegger.

2.1 LA ACTITUD METAFÍSICA Y LA PRODUCCIÓN DE PRESENCIA

Para comprender cabalmente el sentido polémico de este modo de lectura se debe, en primer lugar, hacer referencia al modo en que H. Gumbrecht caracteriza la situación cultural contemporánea. Algo ya dije sobre ello en el punto anterior cuando me referí a las dos teorías hegemónicas (la deconstrucción y los estudios culturales) que plantean de manera diversa el problema de la relación entre literatura y realidad

extralingüística. Esta discusión, que se da en el interior del discurso académico universitario, se inscribe en una situación cultural más amplia. H. Gumbrecht la caracteriza así:

La respuesta a la pregunta por qué queremos «superar la metafísica¹⁰» da como resultado que sentimos intuitivamente que la visión metafísica del mundo está conectada con lo que llamo «pérdida del mundo». Aquí hay un fundamento importante de por qué sentimos que no tenemos más contacto con las cosas de este mundo (Gumbrecht, 2004b: 69).

En este breve pasaje hay tres afirmaciones. La primera consiste en que la cultura contemporánea implica una pérdida del mundo. “Mundo” significa aquí las cosas en su condición de entidades físicas. Perder el contacto con las cosas quiere decir que nuestra cultura no da lugar a una experiencia directa y sensible de la realidad. En segundo lugar, esta pérdida de la dimensión física del mundo afirma positivamente que nuestra cultura está dominada por la metafísica. Volver a las cosas tiene el sentido, por lo tanto, de una superación de la metafísica. Con ello H. Gumbrecht se apropia de la *Überwindung der Metaphysik* heideggeriana. Y, por último, este diagnóstico cultural se funda en una intuición. H. Gumbrecht usa dos veces la expresión “sentimos”¹¹ para dar cuenta de que se trata no de una evidencia que está a la vista de todos, sino más bien que se trata de una atmósfera, temple de ánimo o *Stimmung* contemporánea. Sentir que vivimos en un paradigma cultural metafísico implica que la argumentación se basa en un modelo indexical.

Para hacer plausible esta intuición y llevarla a un terreno que pueda ser discutida conceptualmente H. Gumbrecht la inscribe en una narrativa. La breve historia de la metafísica narrada en el capítulo segundo tiene como finalidad articular la intuición de una época en un sistema de índices históricos. Esta narrativa tiene como punto de partida la aclaración del concepto de metafísica. H. Gumbrecht entiende por metafísica aquella actitud filosófica que da más importancia al significado o sentido que a la presencia física de las cosas. La metafísica siempre pretende ir más allá de lo físico y remontarse a la dimensión más profunda de la realidad (Gumbrecht, 2004b: 12). Así, entonces, la metafísica se presenta como una actitud que distingue dos planos ontológicos (la realidad física y el sentido) y, al mismo tiempo que traza esta cartografía, establece una valoración. Declara que el mundo del sentido es más profundo que el mundo de la presencia.

La fuerza de la metafísica radica en que está enraizada en el lenguaje ordinario. La distinción entre un punto de vista profundo y otro superficial implica una relación espacial de

⁸ To perform.

⁹ H. Gumbrecht incorpora a su propio discurso el pensamiento de F. Kittler, R. Harrison, M. Seel, J. L. Nancy, M. Taussig, y N. Luhmann.

¹⁰ Metaphysik überwinden.

¹¹ Das Gefühl haben.

cercanía y lejanía, la distinción entre lo que se presenta a primera vista y aquello que está más allá de lo que se muestra sensiblemente. El discurso cotidiano está atravesado por esta distinción. Pero lo más importante para H. Gumbrecht radica en que la práctica de las ciencias humanas se nutre de este sentido común metafísico que anida en el lenguaje. En efecto, el dominio del problema de la interpretación en las humanidades se funda en la distinción espacial entre un punto de vista superficial y otro profundo (Gumbrecht, 2004b: 39).

Narrar la historia de la metafísica reviste un interés especial porque se puede determinar el momento histórico donde la interpretación se volvió un tema central de las humanidades. También resulta valioso para saber por qué en los últimos treinta años surgió una nueva actitud histórica que no sólo reacciona contra la interpretación, sino que intenta superar este concepto. No voy a detenerme en todas las estaciones de este recorrido histórico. Sólo voy a referirme a dos momentos. Al del nacimiento de la interpretación y al lugar que ocupa el pensamiento de M. Heidegger en la superación de la metafísica.

Para H. Gumbrecht la actitud metafísica nace en el momento que surge la relación de conocimiento concebida como el vínculo de distancia objetivamente que un sujeto establece respecto del mundo. Desde un punto de vista histórico ese momento se da en el pasaje del mundo medieval a la modernidad. El conocimiento se funda en dos ejes que H. Gumbrecht describe del siguiente modo:

Por un lado, hay un eje horizontal que enfrenta recíprocamente el sujeto como un observador excéntrico, sin cuerpo, y el mundo como una colección de objetos puramente materiales (incluso del cuerpo humano). Luego está el eje vertical del acto de interpretación del mundo, por medio del cual el sujeto penetra la superficie del mundo para sacar el saber y la verdad como sus significados que están debajo. A esta visión del mundo querría llamarla «el campo hermenéutico» (Gumbrecht, 2004b: 45).

Como se puede apreciar en la cita, el campo temático de la hermenéutica es una consecuencia de la concepción del conocimiento como una mirada objetivante que se sitúa en ningún lugar. Es muy difícil hacer coincidir esta concepción de la hermenéutica con la que el propio M. Heidegger expone en *Sein und Zeit*. La transformación hermenéutica de la fenomenología que lleva a cabo en los años veinte y que se sistematiza en su obra principal distingue claramente entre interpretación y conocimiento. La interpretación es la explicitación de la comprensión entendida como el proyecto de una posibilidad del Dasein. Por el contrario, el conocimiento es un modo derivado de la interpretación. Surge cuando la trama significativa del ser en el mundo se elide y, como consecuencia, se instaura la mirada objetivante.

Esta diferencia fundamental en el modo de concebir el campo de lo hermenéutico por parte de H. Gumbrecht y M. Heidegger es lo que permite apreciar mejor la razón por la que H. Gumbrecht considera que M. Heidegger representa un hito central en la crisis de la actitud metafísica. Son varios los conceptos que toma del pensamiento de Heidegger para justificar su propio aporte conceptual al debate filosófico contemporáneo. Su contribución fundamental es el concepto de producción de presencia.

A continuación, me focalizaré en esta noción para, después, vincularlo con aquellos conceptos heideggerianos a los que H. Gumbrecht apela para justificarlo. Tal como afirmé más arriba, la metafísica da cuenta de una actitud que se centra sólo en un sentido o significado que está más allá de lo físico. La hermenéutica concebida como aquella teoría que hace de la interpretación el fundamento epistémico de las ciencias humanas se nutre de la actitud metafísica. Su dominio específico es el espacio del sentido. Cuando H. Gumbrecht introduce la noción de producción de presencia, tiene como finalidad conceptualizar una instancia no hermenéutica, un espacio que está más allá del sentido. Por este motivo se puede afirmar que rivaliza con la producción de sentido.

En este contexto el autor¹² querría interpretar la palabra «presencia» en el sentido de una referencia a algo espacial. Lo que está «presente» para nosotros, se encuentra (totalmente en el sentido de la forma latina *prae-esse*) ante nosotros al alcance de nuestro cuerpo y tangible para él. Del mismo modo el autor querría usar también la palabra «producción» de acuerdo con su significado etimológico. Si *producere* significa literalmente tanto como «conducir algo hacia adelante»¹³ o «mover algo hacia adelante»¹⁴, entonces la expresión «producción de presencia» pondría de relieve que el efecto de tangibilidad que se origina a partir de la materialidad de la comunicación es también un efecto que se encuentra en movimiento constante. Con otras palabras: hablar de una «producción de presencia» implica que el efecto de tangibilidad (espacial) que proviene de los medios de comunicación está influido por movimientos en el espacio de mayor o menor cercanía y de mayor o menos intensidad (Gumbrecht, 2004b: 33).

Me parece que esta formulación del concepto, que apela al vocabulario de los debates sobre la materialidad de la comunicación que tuvieron lugar a mediados de la década del ochenta del siglo pasado, pone de relieve la condición no hermenéutica de la producción de presencia. En efecto,

¹² Se refiere a sí mismo.

¹³ Vorführen. El original en inglés dice "to bring forth" (Gumbrecht, 2004a: p. 17).

¹⁴ Nach vorn rücken. El original en inglés dice "to pull forth" (Ibid.).

la materialidad describe aquellas condiciones o presupuestos de la comunicación que no son del orden del sentido o del significado (Gumbrecht, 2004b: p. 24). Estas condiciones describen la interacción entre dos instancias espaciales: la cosa que está ahí adelante y nuestro cuerpo. El vínculo entre ambos se da por la mediación de los sentidos. En efecto, eso que está ahí ante nuestro cuerpo puede ser tocado, esto es, aprehendido por nuestra sensibilidad. Lo que H. Gumbrecht llama “materialidad” expresa el vínculo sensible entre dos instancias corpóreas que ocupan un espacio. La producción de presencia da cuenta de la emergencia o nacimiento de este vínculo que no es del orden del significado, sino que describe tan solo la presencia sensible de algo ante nosotros. No se trata de una mera contigüidad entre dos cuerpos. La idea de producción indica que se trata de una relación dinámica, de una presencia interactiva. La presencia espacial sensible no remite tampoco a un plano de profundidad. Por el contrario, es inmediatamente accesible a nuestros sentidos. Con esta última expresión quiero poner de relieve que H. Gumbrecht pretende excluir de la noción de presencia la mediación de un espíritu o conciencia. Así lo dice explícitamente cuando define sus conceptos fundamentales

Por lo tanto, aquí la palabra «producción¹⁵» no está vinculada con la fabricación¹⁶ de artefactos o bienes industriales. La expresión «producción de presencia» remite respectivamente a todos los acontecimientos y procesos posibles en los que se intensifica y desencadena el efecto de los objetos «presentes» en el cuerpo humano. A todos los objetos disponibles en su «presencia» se designa como «cosas de este mundo». Se puede afirmar que ningún objeto del mundo se ofrece de forma inmediata al cuerpo humano y al espíritu humano, sin embargo, el concepto de «cosas de este mundo» connota también una referencia al deseo de una inmediatez semejante (Gumbrecht, 2004b: 11).

Este pasaje es muy ilustrativo de sus pretensiones porque expresa la paradoja de la mediación. En efecto, todo vínculo con el mundo pasa por algún tipo de mediación o vía de acceso. En el caso de H. Gumbrecht esa mediación es la sensibilidad. Pero al mismo tiempo este tipo de filosofía aspira a una relación inmediata con las cosas. O por lo menos a reducir la mediación a su mínima expresión. De esta manera hay que comprender su afirmación de que la producción de presencia es una instancia no hermenéutica. La aspiración a un vínculo directo con la realidad lo conduce a relativizar la atribución de significado. La condición predicativa del lenguaje establece una distancia con la presencia física de las cosas. El distanciamiento tiene como consecuencia una

disminución de la intensidad de la realidad sobre el cuerpo humano (Gumbrecht, 2004b: 11).

2.2 LA PRODUCCIÓN DE PRESENCIA Y LA ONTOLOGÍA HEIDEGGERIANA

Una vez descrito el sentido realista de la producción de presencia, H. Gumbrecht recurre a varios conceptos de la ontología heideggeriana para fundamentar su sentido. La interpretación del concepto de ser es la clave para comprender su recepción de la filosofía de Heidegger. En una nota al pie de página dedica esta lectura del ser a Th. Sheehan, colega de H. Gumbrecht en Stanford y autor de *Making Sense of Heidegger*. En este libro desarrolla un paradigma interpretativo de la ontología heideggeriana que se enmarca estrictamente dentro de la fenomenología. Sostiene que el ser no es otra cosa que el sentido o inteligibilidad de las cosas. La dedicatoria a Th. Sheehan expresa justamente que H. Gumbrecht es muy consciente de la polémica que despierta su interpretación.

La tesis de H. Gumbrecht sobre el concepto de ser en el pensamiento de M. Heidegger se despliega en cuatro afirmaciones. La primera se enfrenta directamente con Th. Sheehan. Afirma que el concepto de ser toma el lugar de la noción de verdad “o más precisamente el lugar del contenido de la verdad” (Gumbrecht, 2004b: 87-88). La verdad, para Heidegger, no es algo conceptual, sino un acontecimiento¹⁷. El acontecimiento de la verdad es el doble movimiento de desocultar (*Entbergen*) y ocultar (*Verbergen*). Del acontecimiento de desocultamiento y ocultación de la verdad infiere Gumbrecht que el ser no es algo conceptual, que no pertenece al plano del sentido.

El ser es aquello que en el acontecer de la verdad se desoculta tanto como se oculta. A causa de esta posición en el acontecer de la verdad el ser no es, si por ejemplo se desoculta en una obra de arte, ni algo espiritual¹⁸ ni algo conceptual — Heidegger no deja ninguna duda sobre ello. Ser no es en absoluto sentido¹⁹. Ser pertenece a la dimensión de las cosas. De allí que Heidegger pueda decir sobre el acontecer de la verdad: «las obras de arte muestran continuamente, aunque de diversa manera, lo cósmico». Si el ser es lo cósmico, entonces significa que tiene sustancia y que por ello (a contraposición de lo espiritual) ocupan un espacio (Gumbrecht, 2004b: 88).

Este pasaje presupone la identificación entre el concepto de sentido y lo mental. Si todo sentido designa un concepto entendido como una representación mental, entonces clara-

15 Produktion.

16 Herstellung.

17 El texto en inglés dice así: “something that happens (Geschehen)” (Gumbrecht, 2004a: 67). La traducción alemana pone directamente *geschehen*.

18 Weder etwas Geistiges noch etwas Begriffliches. El original en inglés dice así: “is not something spiritual or something conceptual” (Gumbrecht, 2004a: 68).

19 Sinn. El original inglés dice “meaning” (Ibid.).

mente la noción de ser de Heidegger está por fuera de este modelo. El templo griego, el cuadro de van Gogh son cosas que ocupan un espacio en donde el acontecimiento de la verdad se oculta y desoculta. Ahora bien, que el fenómeno de la verdad esté por fuera de una concepción del sentido que apela a una instancia espiritual no es lo mismo que decir positivamente que el ser es sustancia. Esta afirmación es, como mínimo, polémica. Volveré sobre ella cuando me refiera a la lectura que hace H. Gumbrecht sobre el ser-en-el-mundo.

A continuación, completa esta interpretación sustancial y espacial del ser con una referencia a *Einführung zur Metaphysik*. En este curso Heidegger describe la recuperación del problema del ser en su pensamiento como la entrada en un paisaje²⁰ (Heidegger, 1983: 43). H. Gumbrecht interpreta esta expresión no de manera metafórica, sino literal. Que el ser tenga un sentido sustancial y espacial implica también que posea movimiento. Así aparece en el modo en que Heidegger reformula el concepto griego de *fu/sij* como el imperar que brota²¹.

La segunda tesis sobre el ser dice que el movimiento del ser tiene tres dimensiones espaciales. Gumbrecht retoma su interpretación de *Einführung in die Metaphysik*. La primera dimensión del movimiento del ser es vertical. La *fu/sij* como aquello que brota se mueve en este eje. La segunda dimensión es horizontal. Está expresada con el término griego de *ide/a* y con la traducción de Heidegger como *apariciencia*²² (Heidegger, 1983: 191).

H. Gumbrecht interpreta esta doble dimensión del siguiente modo: el eje vertical describe la mera existencia de algo. O mejor dicho, la emergencia de lo existente, la ocupación de un espacio. En cambio, la dimensión horizontal da cuenta del ser como lo percibido, como lo que se ofrece a la mirada en tanto *apariciencia*.

Por último, la tercera dimensión espacial del ser es la retracción²³. H. Gumbrecht se remite a un pasaje del texto de 1944/45 *Zur Erörterung der Gelassenheit* en donde Heidegger afirma que el ser se retira en la medida en que nos sale al encuentro, de modo tal que las cosas que aparecen en el claro del ser perdieron su condición de objeto (Gumbrecht, 2004b: 89-90).

Estas tres dimensiones espaciales describen al ser por fuera de toda red interpretativa o cultural. Se trata de una descripción que aspira posicionarse en el medio del ser, en su sustancia, sin apelar a ningún tipo de mediación significativa. Sin embargo, a pesar de que su concepción pretende limitarse a ser una descripción de la mera emergencia de las

cosas presentes sin referencia a ningún tipo de medio que garantice su acceso, matiza, a continuación, y relativiza esta postura. En efecto, Para que el ser pueda ser experimentado es necesario instalarse en un umbral, en un límite o espacio de intermediación. El concepto de umbral describe una zona porosa en el que se cruza el espacio significativo de la cultura y otro espacio que carece de reticulación y que, por lo tanto, está más allá de la cultura. El umbral intenta pensar un ser que es una amalgama de *semiosis* y *alosemiosis*. Se trata de un movimiento de aparición y retroceso, de desocultamiento y ocultamiento. El ser como acontecimiento de la verdad expresa justamente la amalgama entre lo que se muestra en el espacio de la red cultural y lo que se oculta porque se sitúa por fuera de esta trama.

Para que podamos, sin embargo, experimentar el ser, deberíamos, por un lado, cruzar el umbral entre una zona (al menos imaginable) sin la trama de alguna cultura y, por otro, las zonas sólidamente estructuradas de las distintas culturas. Asimismo, para que el ser pueda ser experimentado debería ser parte de una cultura. Pero tan pronto como se cruza este umbral, no es desde luego más ser. Por ello debe realizarse el desocultamiento del ser en el acontecimiento de la verdad como el doble movimiento continuo de avance (hacia el umbral) y de retroceso (fuera del umbral) —del desocultar y ocultar (Gumbrecht, 2004b: 90-91).

La tercera tesis tiene que ver con el rol que le toca al *Dasein* en el acontecer de la verdad. H. Gumbrecht se vale del ser-en-el-mundo del *Dasein* para justificar un vínculo con las cosas que está por fuera del esquema metafísico que distingue entre sujeto y objeto (Gumbrecht, 2004b: 65-66 y 91-92). Ahora bien, su interpretación de este concepto no se ciñe al marco fenomenológico con el que Heidegger forma su propio vocabulario. Más bien, lee en la estructura del ser-en-el-mundo una expresión del vínculo sensible entre las cosas presentes y el cuerpo humano. Se trata de una concepción de “un *Dasein* que está siempre ya en contacto sustancial y, por ello, espacial con las cosas de este mundo” (Gumbrecht, 2004b: 86).

La introducción del concepto aristotélico de sustancia para categorizar el vínculo entre el *Dasein* y los entes resulta como mínimo llamativa ya que en *Sein und Zeit* Heidegger sostiene que ese modo de ser corresponde a los entes que están ahí objetivamente (*Das Vorhandensein*), razón por la cual, nunca puede ser el hilo conductor para interpretar ontológicamente una estructura constitutiva del *Dasein*. El uso polémico de la categoría de sustancia para interpretar el ser-en-el-mundo sólo puede atemperarse si se considera que lo que H. Gumbrecht quiere expresar es el vínculo que el *Dasein* posee con la realidad no se reduce a ser sólo una relación mediada por el significado lingüístico. La sustancialidad expresa el punto de vista de la presencia de dos cuerpos, el del *Dasein* y el de los entes. Se trata, por lo tanto, de

20 In eine Landschaft treten.

21 Das aufgehende Walten. En el original inglés dice “mergin Sway” (Gumbrecht, 2004a: 68)

22 Aussehen.

23 Zurückziehen.

un concepto ontológico que pretende introducir una fisura en una lectura del pensamiento de Heidegger que lo identifica plenamente con el giro lingüístico de la filosofía. La sustancia del ser en el mundo es una manera muy polémica de leer a Heidegger en clave materialista.

La cuarta tesis se centra en el estatuto epistemológico privilegiado que tiene la obra de arte en la filosofía de Heidegger. Si bien Gumbrecht reconoce que esta tesis abarca toda la obra del filósofo alemán, se refiere exclusivamente a *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Este privilegio radica en que la obra de arte puede ser vista como un medio²⁴ en el que la verdad acontece (Gumbrecht, 2004: 93). Su lectura toma como punto de partida el ejemplo del templo griego para focalizarse en los dos conceptos ontológicos clave con los que Heidegger reformula la condición de cosa de la obra de arte: la tierra y el mundo. H. Gumbrecht lee en la tierra su noción de producción de presencia. Por esta razón, considera que la tierra no encierra ninguna dificultad de interpretación. Se trata del aspecto cósmico, sensible y espacial de la obra. El mundo, por el contrario, expresa la dimensión hermenéutica de la obra de arte. Si se toma como punto de partida la ontología elaborada en *Der Ursprung des Kunstwerkes*, la obra de arte se vuelve un espacio de mediación en donde se disputa el conflicto de un ser que oscila entre la presencia y el sentido.

Para nosotros los fenómenos de presencia vienen siempre como «efectos de presencia», pues están necesariamente rodeados, abrazados y quizás incluso mediados por nubes y colchones de sentido. Para nosotros es extremadamente difícil —si no imposible— abandonar la «interpretación²⁵» y no hacer el intento de atribuir un sentido al relámpago o al deslumbrante sol californiano. Esto podría haber sido la razón por la cual la duplicidad de «tierra» y «mundo» y la relación entre ambos se convirtió para Heidegger en su trabajo *Der Ursprung des Kunstwerkes* en un tema obsesivo y conceptualmente complejo (Gumbrecht, 2004: 127).

3. CONSIDERACIONES FINALES

La ontología de la literatura es un proyecto teórico que pretende recuperar para la teoría literaria la dimensión referencial del lenguaje. La realidad extralingüística fue expulsada por la deconstrucción y el análisis semiótico-narrativo. A. Greimas es uno de los representantes más coherentes de esta exclusión del referente dentro del modelo estructural. En un trabajo donde aborda los supuestos epistemológicos de su teoría de la enunciación afirma “fuera del texto no hay

salvación. Únicamente el texto, nada más que el texto y nada fuera del texto” (Greimas, 1996: 25).

La ontología de la literatura de H. Gumbrecht pone en tela de juicio esta afirmación. Plantea la posibilidad de traer el afuera del texto al campo de la teoría literaria en particular y al de las humanidades en general. Pretende superar la dicotomía entre un espacio literario encerrado dentro de los límites del sentido y una presencia material sensible que se resiste a entrar en dicho espacio. La forma que en que la deconstrucción y el modelo lingüístico estructural resolvieron esta dicotomía fue, por un lado, reconocer que se trata de instancias heterogéneas y, por otro, tomar la decisión de recluírse dentro de los límites del texto. Nuevamente A. Greimas formula lúcidamente este problema y la decisión que se sigue de dicho reconocimiento. Cuando se refiere al estatuto epistémico del sujeto de la enunciación afirma:

Toda la confusión viene del hecho de que el sujeto de la enunciación que es un sujeto lógico, es considerado por los lingüistas y sobre todo por los literatos y los filósofos, como un sujeto ontológico. La confusión es simple. Porque si yo estoy aquí hecho de carne y hueso, como un ser existente, y yo digo: *la tierra es redonda*, entonces, se diría que es Greimas el que es sujeto de la enunciación de este enunciado la tierra es redonda. Pero, lingüísticamente, postular la existencia de Greimas, significa postular la existencia de un referente exterior al lenguaje. Esto es antisaussuriano y toda la semiótica se derrumba. Porque esto querría decir que existe una realidad extralingüística que podemos conocer por métodos lingüísticos. Dicho de otra manera, si es por métodos no lingüísticos como nosotros conocemos, no hay coherencia lógica cuando hablamos lingüísticamente (Greimas, 1996: 8-9).

Según A. Greimas no se puede acceder a una realidad extralingüística por medios lingüísticos ya que entre ambas instancias hay una diferencia que las hace incompatibles. En todo caso, si se franquea ese límite se derrumba el edificio teórico de la semiótica y el método de análisis literario. Esta referencia a la semiótica narrativa tiene como finalidad mostrar cuál es la dimensión teórica de la ontología de la literatura: hacer estallar los límites metodológicos de una teoría y análisis literario que renuncia a desarrollar una ontología que afronte cara a cara el problema del ser como el supuesto fundamental de toda disciplina científica.

H. Gumbrecht mira de frente esta cuestión. Para romper las barreras de una hermenéutica que se escuda en los límites del sentido introduce en el vocabulario de la teoría literaria el concepto de producción de presencia. Este desafío no está exento de ambigüedades conceptuales. Voy a referirme brevemente a dos cuestiones que están interrelacionadas.

La primera ambigüedad es en torno al concepto de sentido como una instancia que se opone a la presencia o materialidad. Desde el punto de vista de una teoría de la cultura

²⁴ Ein Medium. En el original inglés usa también la misma expresión: “a medium” (Gumbrecht, 2004a: p. 73)

²⁵ Deutung.

esta dicotomía aparece en su pensamiento como la contraposición entre culturas de la presencia y culturas del significado (Gumbrecht, 2004b: 46-47). H. Gumbrecht restringe el fenómeno del sentido al acto de atribución de significado. El sentido aparece como significado lingüístico. El ejemplo del templo griego que Heidegger analiza en *Der Ursprung des Kunstwerkes* como una cosa ahí presente sugiere que la presencia material sensible no está por fuera del sentido. Lo mismo ocurre cuando analiza la materialidad de la literatura y la restringe a la prosodia y al ritmo. Esta afirmación se funda en la oposición entre la materia sonora sensible y el significado mental.

Como afirmé anteriormente, el concepto fenomenológico hermenéutico de sentido no se identifica con el lenguaje. La dimensión espacial del templo griego está estructurada significativamente. Se trata de un sentido espacial no lingüístico. Lo mismo puede decirse del cuadro de Van Gogh. Hay un sentido icónico que no se reduce fácilmente a lenguaje. Con esto quiero hacer hincapié en que también la producción de presencia y, en consecuencia, sus rasgos espaciales y materiales (la sensibilidad) no son del orden de lo alosemiótico. Admiten una estructura de sentido que no es lingüística.

La segunda ambigüedad es complementaria de la oposición entre lenguaje y presencia. La ontología de la literatura y la filosofía de la presencia se posicionan como una postura filosófica que aspiran a una acceso directo con la realidad. Pretenden evitar el rodeo por el medio de la estructura simbólica de la cultura. Sin embargo, H. Gumbrecht reconoce que esta aspiración es imposible. Ya la sola referencia al cuerpo implica algún tipo de mediación. Lo mismo ocurre con la obra de arte a la que caracteriza como el medio en donde acontece la verdad. En la última cita del apartado anterior lo dice expresamente: los fenómenos de presencia siempre comparecen como “efectos de presencia” porque siempre están mediatizados por “nubes” y “colchones” de sentido.

Esta formulación del problema relativiza la idea de una relación inmediata con la realidad. Asimismo, se emparenta con una expresión que usan A. Greimas y J. Fontanille en su tratado sobre la semiótica de las pasiones. Cuando hablan del principio de inmanencia como la decisión metodológica de exclusión del referente, introducen la idea de un simulacro. Dicho en términos de H. Gumbrecht, el simulacro es el efecto de realidad que se da en el espacio de la inmanencia del sentido. Si bien la semiótica decide limitarse a este dominio y dejar afuera el referente, éste no se elide por completo. Se muestra como un efecto. El simulacro de lo real tiene un estatuto epistemológico híbrido. Es, al mismo tiempo, real e imaginario (Greimas y Fontanille, 1994: 13-14). Es verdad que las palabras “simulacro” y “efecto de presencia” tienen cargas valorativas diferentes. “Simulacro” connota la idea de ficción, disimulo, y engaño. En cambio, “efecto” se limita a describir el resultado de una acción causal sin connotar la idea de sospecha sobre la realidad del proceso. A pesar de

esta diferencia, cuando H. Gumbrecht admite que la presencia está mediada por el sentido y que sólo se da como un “efecto de presencia” asume una versión del simulacro que suspende su condición de sospecha. Se trata de una amalgama de presencia y sentido.



REFERENCIAS

- Boehm, G. (2017). "Jenseits der Sprache? Anmerkungen zur Logik der Bilder". En: *Wie Bilder Sinn erzeugen*. Berlin: GmbH.
- Greimas, A. (1996). "La Enunciación. Una postura epistemológica". En: Cuadernos de trabajo N° 12. Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla.
- Greimas, A. y Fontanille, J. (1994). *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*. México: Siglo XXI.
- Gumbrecht, H. U. (2012). *Atmosphere, mood, Stimmung: On a Hidden Potential of Literature*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Gumbrecht, H. U. (2004a). *Production of Presence. What meaning cannot convey*. Stanford: Stanford University Press.
- Gumbrecht, H. U. (2004b). *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harman, G. (2015). "Bruno Latour, el señor de las redes". En: *Hacia un realismo especulativo. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Heidegger, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

SOBRE EL AUTOR

Adrián Bertorello

UBA-UNSAM-CONICET

adrianbertorello@gmail.com

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es Investigador de carrera del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Ha escrito numerosos libros, artículos y trabajos sobre Heidegger, hermenéutica y teoría de la enunciación.



LA TECNIFICACIÓN DE LA VIDA HUMANA Y SU ADMINISTRACIÓN EN LA CIENCIA MÉDICA

AUTORES

Catalina Barrio
Leandro Catoggio

Cómo citar este artículo:

Barrio, C. y Catoggio, L (2021). "La tecnificación de la vida humana y su administración en la ciencia médica". *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 12, pp. 129-140.

Artículo

Recibido 08/06/2021
Aprobado 12/07/2021

RESUMEN

El hilo conductor sobre el que se basa este trabajo refiere a lo siguiente: ¿Cuál es el rol de la ciencia médica en la época de la técnica? La respuesta a esta pregunta involucra un rodeo ontológico y social que se dará a continuación a través de la hermenéutica heideggeriana y los conceptos de dos discípulos suyos: Hannah Arendt y Hans-Georg Gadamer. La idea es mostrar, en primer lugar, de qué manera la ontología elaborada por Heidegger a través de sus últimos trabajos puede desarrollar una base conceptual que posibilite describir lo que es la técnica y su empleo en la actualidad. Así, postulamos tres momentos: (1) los análisis heideggerianos de una ontología capaz de explicar la praxis; (2) el modo en cómo estos análisis se muestran en su desarrollo histórico y conceptual respecto a la noción de técnica; (3) el impacto de los presupuestos ontológicos en el campo de la medicina como saber administrativo.

PALABRAS CLAVE: TÉCNICA, PRAXIS, CIENCIA MÉDICA, ONTOLOGÍA, SOCIEDAD.

ABSTRACT

The common thread on which this work is based refers to the following: ¿What is the role of medical science in the age of technology? The answer to this question involves an ontological and social detour that will follow through Heideggerian hermeneutics and the concepts of two of his disciples: Hannah Arendt and Hans-Georg Gadamer. The idea is to show, in the first place, how the ontology elaborated by Heidegger through his latest works can develop a conceptual basis that makes it possible to describe what the technique is and its use today. Thus, we postulate three moments: (1) Heideggerian analyzes of an ontology capable of explaining praxis; (2) the way in which these analyzes are shown in their historical and conceptual development regarding the notion of technique; (3) the impact of ontological assumptions in the field of medicine as administrative knowledge.

KEY WORDS: TECHNIQUE, PRAXIS, MEDICAL SCIENCE, ONTOLOGY, SOCIETY.

I)

El hilo conductor sobre el que se basa este trabajo refiere a lo siguiente: ¿Cuál es el rol de la ciencia médica en la época de la técnica? La respuesta a esta pregunta involucra un rodeo ontológico y social que se dará a continuación a través de la hermenéutica heideggeriana y los conceptos de dos discípulos suyos: Hannah Arendt y Hans-Georg Gadamer. La idea es mostrar, en primer lugar, de qué manera la ontología elaborada por Heidegger a través de sus últimos trabajos puede desarrollar una base conceptual que posibilite describir lo que es la técnica y su empleo en la actualidad. Así, postulamos tres momentos: (1) los análisis heideggerianos de una ontología capaz de explicar la praxis; (2) el modo en cómo estos análisis se muestran en su desarrollo histórico y conceptual respecto a la noción de técnica; (3) el impacto de los presupuestos ontológicos en el campo de la medicina como saber administrativo.

En el escrito de Heidegger “Superación de la metafísica” (*Überwindung der Metaphysik*) plantea el ocaso de Occidente o, lo que es lo mismo, el ocaso de la filosofía como metafísica (2000: 67-98). Este acabamiento es indicativo de un límite en el que la metafísica ha llegado a desarrollar su última posibilidad filosófica como inversión (*Umkehrung*); es decir, una transformación que da vuelta la vieja jerarquía platónica entre “mundo verdadero” y “mundo sensible”. Esta inversión está representada por Nietzsche y sus conceptos centrales de “voluntad de poder” y “eterno retorno” que no hacen más que invertir a Platón bajo una misma estructura representativa del ser. El dominio de la *idea* ha sido reemplazado por el dominio de la voluntad, del *querer* que quiere el retorno de lo mismo bajo un antropomorfismo incondicionado (*unbedingten Anthropomorphie*) que se identifica con un vitalismo biologicista. Por eso, Heidegger encuentra en Nietzsche la última palabra de la metafísica (*letzte Wort der Metaphysik*) (1997: 17). Debido a esto, la pretensión heideggeriana es dar paso a una torsión (*Verwindung*) de la metafísica, y no ya una inversión, para dirigirse a otra forma de pensar, a un pensamiento que no se ancle en la subjetividad como fundamento y ser del ente. La torsión, de esta manera, se configura al modo de la destrucción (*Abbau*) enfocándose en las distintas formas históricas que revelan al Ser (*Sein*) en su estructura entitativa; es decir, dando cuenta de la metafísica en tanto olvido de la diferencia ontológica, la diferencia entre Ser y ente. El análisis heideggeriano, en este sentido, se ofrece como una crítica de la época (*Zeitkritik*) que se enraíza en lo que denomina desde su hermenéutica temprana “el hoy” o “actualidad” (*des Heute*) (Heidegger, 1988: 17). La hermenéutica de la facticidad (*hermeneutik der Faktizität*) es lo que puede denominarse una destrucción de la actualidad, y tiene como eje vertebrador la interpretación (*Auslegung*) del presente histórico que determina el modo

en que la vida humana se comprende a sí misma desde su actividad pública. Esta perspectiva metodológica Heidegger la menciona así: “El ahora público de lo interpretado de la actualidad hay que atrapararlo de tal modo que, mediante una interpretación en retroceso que parta de este planteamiento, sea posible llegar a tener el control de cierto *carácter de ser* de la facticidad”¹.

Esta operatividad no puede lograr su acceso al “ahora público” desde las ciencias constitutivas debido a que ellas mismas son las determinantes de lo “interpretado en la actualidad”. Lo que se convierte en “objeto” de la hermenéutica de la facticidad es, justamente, el modo en que, para decirlo a grandes rasgos, el conocimiento instituye lo público; las distintas formas en que la existencia humana se reconoce a sí misma bajo una serie de saberes con pretensión de verdad. En este sentido, Heidegger encuentra dos exponentes (*Exponents*) determinantes: la conciencia histórica de la actualidad (*das geschichtliche Bewußtsein im Heute*) y la filosofía de la actualidad (*die Philosophie im Heute*) (1988: 35). Esta consideración metodológica que apunta a destruir lo público a partir de la interpretación dominante (*herrschenden*) reaparece en el marco de *Ser y Tiempo* en la figura del Uno (*das Man*) como tematización de lo público y, a la vez, como punto de partida de la investigación ontológica relativa a la pregunta por el ser. Esto último puede verse al comienzo del texto cuando Heidegger afirma: “Se dice (*Man sagt*): el concepto de “ser” es el más universal y vacío” (1977: 3). La actualidad sumergida en la interpretación dominante se muestra, en resumidas cuentas, en la apelación a lo obvio (*die Berufung auf Selbstverständlichkeit*), que no es más que la estructura conceptual heredada por la filosofía y las ciencias (1977: 6). Aquello que aparece como evidente, insospechado y acrítico, representa la confluencia de la tradición metafísica y sus conceptos centrales fijados en enunciados paradigmáticos. Así como “el ser es el concepto más universal y vacío” son ejemplares otras proposiciones que determinan el punto de partida del método destructivo. Tal es el caso en “Ciencia y meditación” (*Wissenschaft und Besinnung*) con el siguiente enunciado: “La ciencia es la teoría de lo real” (*Die Wissenschaft ist die Theorie des Wirklichen*) (2000: 40). En “La pregunta por la técnica” (*Die Frage nach der Technik*) transita el mismo camino indicando que la técnica en su representación cotidiana (*die gängige Vorstellung*) se entiende a partir de una definición instrumental y antropológica (*instrumentale und anthropologische*) (2000: 10).

En un sentido general, la actualidad se revela fenoménicamente en el lenguaje ordinario, en juicios característicos que revelan la conceptualidad metafísica inmanente a una posición determinada que determina tanto la verdad como

¹ “Das öffentliche Zunächst der Ausgelegtheit des Heute soll gefaßwerden, so zwar, daß es möglich wird, durch den auslegenden Rückgang von diesem Ansatz her einen Seinscharakter der Faktizität in den Griff zu bekommen” (1988: 35).

lo que se entiende por realidad. Cabe pensar que los juicios pueden nunca haber sido dichos o escritos pero eso no implica que no se ajustan a una representación corriente que describe la medianía por la cual se modela la autocomprensión a través de tales expresiones. Los juicios representativos son construcciones hermenéuticas a fines de acceder a los pre-juicios (*Vor-urteile*) metafísicos que los sostienen. Pero esto no quiere decir que dichas construcciones trabajen en vacío, por el contrario, son ejemplares del olvido de la diferencia ontológica; es decir, son representativas de los diferentes modos en que el ser es comprendido ónticamente bajo la forma de un fundamento o principio (idea, causa, Dios, subjetividad, etc.). En este sentido, la destrucción de la interpretación dominante opera a partir de sus exponentes mostrando de qué manera se articula la fundamentación con la zona de objetos que domina. Por eso la destrucción no deja de ser una desarticulación de las formas en que el fundamento se apropia del ente, En la medida en que la destrucción desmonta la articulación se muestran los pre-juicios ocultos en sus enunciados paradigmáticos y la relación que mantienen con el fundamento histórico que los valida. Debido a esto el concepto central de *Ge-Stell* indica la configuración mediante la cual el ente deviene objeto de conocimiento por la articulación entre el fundamento y la forma empleada para ordenarlo y asegurarlo en un espacio definido de ciertas características. En "El principio de Identidad" (*Der Satz der Identität*) Heidegger aclara que el *Ge-Stell* debe entenderse en el sentido del término *Ge-setz*, que nombra la ley o la disposición judicial (2006: 44). Tanto el verbo "stellen" como el verbo "setzen" significan "poner", "situar" o "asentar"; y el prefijo "Ge-" significa "conjunto" o "compuesto". El *Gestell* es lo mismo que la *Gesetz* en el sentido de aquello que dispone en su conjunto el modo de situar el mundo y la vida humana según un ordenamiento específico. Situar algo es ponerlo a disposición en un orden regulativo y preestablecido pero no desde un marco trascendental al estilo kantiano sino desde un a priori histórico; y el ordenamiento, en este sentido, representa una verdad performativa, una forma representativa de la verdad que regula las modalidades agenciales de lo disponible a partir de su fundamento. El *Gestell*, como dice Heidegger en el seminario de Le Thor, es "la unidad que reúne todos los modos de situar" (*die versammelnde Einheit aller Weisen des Stellens*) (1986: 366).

La destrucción de la actualidad de la hermenéutica de la facticidad encuentra en el pensamiento tardío de Heidegger el fundamento histórico en la Técnica (*Technik*) y sus exponentes, como diferentes modos de situar la constelación vida humana-acontecimiento, en las diferentes ciencias que en sus juicios ocultan dicha fundamentación. La metafísica como técnica conlleva una diferencia esencial en el marco de su historia. En el último protocolo del seminario de Le Thor Heidegger deja ver que la modernidad ya no se caracteriza por la objetividad (*Gegenständlichkeit*) sino por la disponibilidad (*Beständlichkeit*). Desde la segunda mitad

del siglo XIX y durante el siglo XX se produce una variación histórica mediante la cual ya no se trata de un *subjectum* que se vuelve a un *objectum* erigido ante su mirada sino de una cosa que está lista para ser consumida (*das sich zum Verbrauchwerden bereit hält*). Se pasa de una comprensión de las cosas como substancias (*Substanzen*) a una como medios de subsistencia (*Subsistenzmittel*) (1986: 368). Ya no se trata de la objetivación en el sentido de la elaboración cognitiva del ente en tanto ente como de un conocimiento direccionado al uso, es decir, se pasa de una concepción finalista de la producción de conocimiento del ente a una concepción utilitaria del ente en que él ya no es un fin en sí mismo sino un medio para otra cosa. La idea heideggeriana del consumo del ente (*der Verbrauch des Seienden*) demarca el modo en que se sitúa el estar en el mundo de la actualidad durante el siglo XX dando a entender ese cambio medular (2000: 90). El concepto de consumo no deja de ser la última figura o la radicalidad del pensamiento representativo de la modernidad que toma el ente en tanto *disponible*, es decir, la entidad comprendida en su aparecer bajo la idea directriz del uso. Algo es consumible en la medida en que se puede disponer de él abiertamente sin restricción ontológica que obstaculice toda utilidad posible. Lo que aparece como obstáculo al consumo es solamente una delimitación del orden de la planificación; es decir, de la forma en que lo disponible aparece en tanto tal respecto a un horizonte de utilidad (*Horizont der Nutzbarkeit*).

Esta noción no deja de ser la regulación del fenómeno debido a que se constituye en el control (*Kontrol*) del ente que permite disponer y operar sobre él según la determinación de su carácter de consumo. De esta manera, la idea de consumo del ente remite a la "forma de uso" (*Form der Vernutzung*), el modo en que todo fenómeno es enviado a una estructura utilitaria en la que su aparecer se sitúa como "medio de subsistencia"; y, en tanto medio (*mittel*), el ente no es un existente en sí mismo ni tiene una serie de predicados esenciales que lo hacen único e invariable sino que, por el contrario, el ente queda "vaciado" de todo contenido y es puesto en una serie de medios que lo "des-substancializa" dando lugar a un intercambio indefinido de "objetos". En la medida en que no hay entidad substancial en el sentido de *subjectum* (lo que subyace permanentemente presente) el mundo técnico (*technischen Welt*) desde el siglo XIX se define por esa serie de medios donde no hay un fin más que el estar a disposición para el consumo. Esta representación del mundo es la que, por otro lado, conlleva una indistinción esencial: la ausencia de diferencia entre lo natural y lo artificial. Para la técnica, debido a que sitúa los fenómenos como medios carentes de notas substanciales, la naturaleza no aparece más que como medio de efectuación para un uso que vuelve a manifestarse como uso en esa serie continua de mediaciones para el consumo hasta su agotamiento. Lo producido "naturalmente" no se distingue de lo producido "artificialmente"; hay, si se quiere, una artificialización de

lo natural como una naturalización de lo artificial que lleva a la indistinción de los términos griegos *physis* y *téchne*. A partir de aquí es que puede observarse de qué manera todo ente es susceptible de ser suplantado; la caracterización de medio y la indistinción entre lo natural y lo artificial confluyen en la esencia técnica de la reemplazabilidad (*Ersetzbarkeit*), sea tanto de partes como de la totalidad de cualquier ente. La des-substancialización se concreta en la sustitución que opera desde un nivel micro a un nivel macro no sólo borrando toda diferenciación esencialista entre los fenómenos sino también en el mismo fenómeno. Por eso Heidegger indica “Ser es, hoy, ser reemplazable” (*Sein ist heute Ersetzbarsein*) (1986: 369).

Disponibilidad y reemplazabilidad se identifican dando lugar al fundamento del mundo técnico de la actualidad. El rol configurativo del orden, dado por la modernidad del siglo XVII, ya no descansa en la entidad del ente según su *subjectum* sino en la forma capaz de asegurar el ente para su utilidad. El aseguramiento ofrecido por la *mathesis universalis* cartesiana, dado por los conceptos centrales de *ordo* y *dispositio* (orden y disposición), es guiado ahora por una finalidad de consumo que se revela en un ordenamiento que articula el fundamento con sus distintos exponentes sin validar ningún tipo de proyecto trascendente. Pero el ordenamiento (*Gestell-Gesetz*) no niega solamente una finalidad trascendente al consumo sino también un principio de ordenamiento único o unívoco; es decir, la referencia de la significatividad no es una cosa inamovible sino un proceso de mediación que desarraiga toda posible referencia estable. Por eso la idea de objeto como medio comprende a este último en tanto *función*. Que el ente sea aprehendido como función quiere decir que el mismo nunca tiene un sitio propio sino que su sitio depende del lugar que ocupa respecto a otros entes en un espacio de significación dado, y, en esa medida, su sitio puede ser ocupado por otro ente que pueda ejecutar la misma tarea. Según esto, el horizonte de utilidad que garantiza la función es el ordenamiento desde dónde surge la disponibilidad del ente sin referencia a algo externo a ese horizonte significativo. De esta forma Heidegger sostiene que, a diferencia del hombre científico del siglo XVIII y XIX que veía en un bosque un objeto (*Gegenstand*) el técnico de la actualidad ve un “espacio verde” (*Grünraum*) (1986: 368). El ordenamiento “espacio verde” no es un objeto en sí mismo en el sentido clásico del término sino un sitio disponible desde el cual se vuelven significativos los diferentes entes situados en ese espacio como medios de consumo.

Pero no se trata aquí de cierta definición de una supuesta “sociedad de consumo”. Lo que está en juego es una modalidad de comprensión del mundo en el que Heidegger describe un modelo de verdad mediante el cual el Ser es entendido reductivamente a través del posicionamiento del *Gestell*, el dispositivo técnico de apropiación. En la misma medida en que el *Gestell* indica el final de la metafísica es indicativo de su torsión como comienzo de otro pensar. Por eso Heidegger

dice que el *Gestell* es el “negativo fotográfico” (*photographische Negativ*) del *Ereignis* (1986: 366). Sin embargo, este último concepto no debe entenderse como acontecimiento sino como apropiación.² El dispositivo técnico es una forma histórica de la metafísica en la que la apropiación del ser se ofrece según el registro de la disponibilidad y la reemplazabilidad. Debido a esto el bosque como “espacio verde” nos habla del modo en que las cosas nos salen al encuentro a través de un ordenamiento que no distingue objetos concretamente sino medios que se definen por sus funciones al interior suyo. No es casual que Heidegger remita al sintagma de “espacio verde” como concepto decisivo ya que en él pueden verse dos claves interpretativas de la fenomenización del mundo técnico. La primera es la interpretación técnica de la naturaleza en la que ésta se enmarca como lugar de consumo en el que los entes naturales tienen la característica de medios de explotación. La segunda, e igual de importante, es la configuración espacial, territorial, que asume la disposición de los entes en el ordenamiento. El *Gestell*, como se vio anteriormente, comprende el verbo “stellen” que significa “poner”, “asentar”, “situar”; debido a esto le es propio al dispositivo técnico el ordenamiento de un espacio de disponibilidad que predetermina cualquier agencia posible, sea práctica o teórica.

En este sentido, al dispositivo técnico le es constitutivo un ordenamiento del espacio que se determina por una política que tiene un registro específico; lo que Heidegger denomina “políticas de energía y de regulación del territorio” (*die Energiepolitik und die Politik der Bodenbewirtschaftung*) (1986: 368). Estas políticas instituyen una planificación general (*einer allgemeinen Planung*) en la que el ente en su totalidad queda establecido por espacios de disposición funcionales a un horizonte de utilidad que aseguran su disponibilidad presente como futura. La esencia moderna de la técnica se caracteriza por esos espacios y es a partir de ella que debe pensarse el dispositivo técnico de apropiación como la articulación de los diferentes ordenamientos en los que se dispone cada región particular de entes. Las ciencias, por ejemplo, son ilustrativas de esos diferentes ordenamientos en tanto configuran espacios de disponibilidad regulados por la utilidad. Los espacios de disposición se presentan por una comprensión que opera desde los siguientes pre-juicios:

1) El ente según el sentido de la reserva (*Vorräten*). La reserva es el recurso, lo que aguarda o permanece como medio para ser utilizado en un espacio significativo dado.

2) El ente (reserva) como medio (*mitte*) en el que todo puede ocupar el lugar de todo según la función que ejecute.

3) La indiferencia material. El ente en tanto medio reemplazable se muestra en la indiferencia material, es decir, en la posibilidad de ser comprendida su función, total o parcial, desde una materialidad “natural” como “artificial”.

2 “Ereignis: das appropriement” (1986: 365).

4) La funcionalidad óptica en el marco de un ordenamiento que regula un espacio o región en el que el aparecer del ente es planificado por el horizonte de utilidad inmanente a esa localidad de sentido.

5) La ordenabilidad (*Bestellbarkeit*) como el cálculo de utilidad. Ya no se trata de la cuantificación del objeto como ha hecho la *mathesis universalis* desde los tiempos de Descartes y Leibniz sino de una cuantificación ordenada en relación al uso y consumo de los espacios de disponibilidad donde se articulan los entes respecto a su función.

II)

Estos prejuicios en tanto presunciones de verdad (performativas) son los que aparecen en el desarrollo de las ciencias a partir de la segunda mitad del siglo XIX, y sobre todo en el siglo XX, dando lugar a un cambio de época en que, quizás, lo más importante no deje de ser la transformación de la vida humana en una cosa que toma sentido como reserva al mismo nivel operativo que cualquier otro ente. El proyecto (*Entwurf*) no es propio de la intencionalidad humana sino del dispositivo técnico y sus espacios de disponibilidad. En este sentido, la vida humana está sumergida en el proyecto de la técnica y sus políticas de la energía y del territorio, en un ordenamiento en el cual la vida se fenomeniza como un espacio disponible en sí mismo. Esta modalidad implica, para Heidegger, que se tome a la vida humana como el “recurso más importante” (*wichtigste Rohstoff*); es decir, la vida humana es la materia prima básica que habilita la comprensión de la época de la técnica bajo el concepto central de producción (*poiesis*) (2000: 90). La disponibilidad de la naturaleza va de la mano de la comprensión de la vida humana como material de uso. Por eso, cuando se habla de naturaleza en el mundo técnico debe entenderse dicha noción en su máxima amplitud y no debe pensarse que la vida humana ocupa un lugar especial en ella. La vida humana no deja de ser un medio o elemento funcional propio del espacio natural. La conocida descripción de una época medieval “teocéntrica” y su pasaje a una época moderna “antropocéntrica” no resulta viable, en última instancia, en el marco del dispositivo técnico. La actualidad como época de la técnica es la era de la neutralidad nihilista que asemeja todo ente independientemente de su sustancialidad. El conocimiento se instituye, entonces, como la modalidad filosófica y científica que no tiene otra finalidad más que la de comprender la entidad para un consumo. El recurso humano es “recurso” en la medida en que es para el consumo, es decir, materia prima disponible y manipulable sujeta a un ordenamiento planificado.

Debido a esto el diagnóstico del análisis heideggeriano se centra en el reconocimiento primario de la definición moderna de la vida humana como “ser vivo que trabaja” (*das arbeitende Lebewesen*) (2000: 70). El concepto de “trabajo” opera como el desencadenante moderno de la compren-

sión del ente en el sentido del consumo mediante la interpretación de la premisa antropológica tradicional “animal racional”. La clave aquí es cómo interpretar el concepto de “trabajo” en relación a dicha premisa. Es decir, si “trabajo” es un reemplazante directo de “racional” o si “trabajo” es el modo moderno de lo “racional”. Hay una diferencia importante. Se puede interpretar que el concepto de “trabajo” al reemplazar el concepto de racionalidad anula por completo a ésta o, por otro lado, puede entenderse que “trabajo” es el acontecimiento que termina por definir la característica moderna de la racionalidad. La dirección interpretativa de Heidegger parece conducirse por la segunda opción ya que lo que queda estructurado como un espacio disponible es la vida misma, la animalidad. La racionalidad moderna regida por el control metodológico desde los últimos tiempos se construye bajo la comprensión de la animalidad según los parámetros de la disponibilidad y el consumo; y su máxima expresión es la identificación de la animalidad humana con el trabajador, el *homo faber*.

Esta identificación es la que observa Hannah Arendt en *The Human Condition* (La condición humana) para mostrar de qué manera la subsistencia de la vida humana queda atrapada por el registro operativo de la disponibilidad de los objetos fabricados. El trabajo aparece según un diseño del mundo en que el ordenamiento instituye una diferencia esencial entre lo que es la producción artesanal y la producción industrial. En la primera la fabricación de objetos manifiesta como condición de posibilidad un uso relativo a ciertas funciones corporales reconocidas; es decir, los factores de la producción y el uso están determinados por una adaptación al ritmo de la vida. Por el contrario, desde la época de la fabricación de máquinas los objetos producidos son el referente del ritmo vital. No hay un uso de herramientas y objetos de los cuales se sirve la persona para realizar trabajos artesanales específicos sino un uso de la corporalidad humana para la producción que vuelve disponible la vida humana. En palabras de Arendt, “las máquinas demandan que el trabajador las sirva a ellas, que ajuste el ritmo natural de su cuerpo a su movimiento mecánico” (*the machines demand that the laborer serve them, that he adjust the natural rhythm of his body to their mechanical movement*) (1998: 147). Este ajustamiento es el determinante de la disponibilidad en cuanto el trabajador se transforma en un recurso a ser utilizado en la estructura de medios y fines. El organismo ya no es el punto de partida sino el punto de llegada respecto a la planificación del ordenamiento y su “naturaleza” no deja de ser una práctica de ajuste en que se especializa como cualquier recurso en una cinta transportadora y línea de montaje (*the process of the conveyor belt and the assembly line*) (1998: 149). La idea de montaje o ensamble es directriz en cuanto el ajuste es lo que posibilita el ritmo de la vida corporal en el marco de una planificación, pero no se reduce solamente a eso. La vida humana aparece como recurso y uso respecto a un fin planificado en la misma medida en que resulta un fin en sí

misma, aunque no en el sentido formativo de la praxis sino en el sentido puramente utilitario de ser finita en su propia corporalidad.

Lo que tenemos aquí es un “agotamiento del poder laboral” (*the exhaustion of labor power*) que se revela como un límite del horizonte de todo ordenamiento planificado (1998: 143). Por eso, en realidad, el concepto de “fin” tiene dos significados. Por un lado, implica la finalidad en cuanto al consumo máximo del recurso esencial a todos los recursos: el ritmo corporal de la vida humana. Por otro lado, el fin representa un límite que se revela como una “fuerza mayor” que es capaz de suspender el consumo diseñado. El cansancio, la extenuación, o las diversas enfermedades que puedan llegar a padecer los trabajadores conlleva la posibilidad de que se vuelva indisponible el recurso humano. El ser vivo que trabaja, el recurso más importante, es susceptible de ser utilizable como inutilizable tanto como lo puede ser la reserva energética de la minería. En este sentido, la idea de agotamiento es un pre-juicio fundamental inmanente a toda planificación que busca la finalidad del consumo, y por esto mismo, cuando se habla del “agotamiento de los recursos naturales” la referencia última del acabamiento es siempre la subsistencia del ritmo corporal humano. La escasez de recursos sólo tiene sentido por la escasez del recurso humano; pero no de cualquier subsistencia sino de aquella que queda enmarcada en el cálculo de utilidad.

Este cálculo en su práctica de ajuste es la que, por otro lado, se corresponde con lo que Arendt llama “el auge de lo social” (*the rise of the social*) durante la modernidad. El *homo faber*, desde el siglo XVIII, es comprendido a través de la absorción de la familia en los diferentes grupos sociales que actúan públicamente y se reconocen a partir de sus actividades. El modelo de reconocimiento, desde esa época, queda configurado socialmente por la planificación de tipologías conductuales que sirven a los fines de la productividad y posibilitan una planificación social en la que el orden y la seguridad quedan confirmados por la legitimación legal de esas tipologías. El espacio público no se visibiliza como amorfo o indeterminado sino que, por el contrario, representa una dimensión normativa, un ordenamiento, que es regulativo y constitutivo de la identidad y el reconocimiento intersubjetivo. Así, “la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta (*a certain kind of behavior*) mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a “normalizar” (*normalize*) a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente” (Arendt: 1998: 40). Esta normalización es la que se radicaliza durante los siglos XIX y XX, en la época de la sociedad de las masas para Arendt, y termina por hacer de la igualdad un concepto operativo que se encuentra a los fines de un cálculo de utilidad. De esta manera, cualquier instancia de diferenciación o particularización de la vida humana queda restringida al ámbito de la vida privada; mientras que la vida pública se define

por un espacio de homogeneización realizado por los procesos de normalización. Al mismo tiempo que el ritmo corporal se configura por la dinámica de las máquinas, ese ritmo es reconocido e identificado por un espacio social en el que debe adaptarse a ciertos tipos de conducta. Son dos procesos adaptativos que no se muestran separadamente sino que son las dos caras de una misma moneda que hacen del cuerpo humano un cuerpo disponible. Pero, así como Heidegger distingue entre una modernidad ligada a la objetividad de los entes y una modernidad tardía ligada a la disponibilidad de los entes, Hannah Arendt asume una diferencia entre un concepto temprano de sociedad estructurado por la economía política y un concepto de sociedad marcado por el desarrollo de las ciencias de la conducta:

“Si la economía es la ciencia de la sociedad en sus primeras etapas, cuando sólo podía imponer sus normas de conducta a sectores de la población y a parte de su actividad, el auge de las “ciencias del comportamiento” señala con claridad la etapa final de este desarrollo, cuando la sociedad de masas ha devorado todos los estratos de la nación y la “conducta social” se ha convertido en modelo de todas las regiones de la vida”.³

La conducta social normalizada por las ciencias del comportamiento significa que el gobierno del Estado ha pasado a una “pura administración” (*pure administration*) en la que la animal humano se presenta como un “animal de conducta condicionada” (*a conditioned and behaving animal*) (Arendt, 1998: 45). Esta representación de la vida humana es la que se corresponde con la idea de administración de recursos donde el cuerpo es adaptado a un cálculo de utilidad a partir de la operatividad de las diversas ciencias humanas y sociales sobre el ritmo corporal. De esta manera, el ordenamiento del espacio se presenta como la normalización de las conductas y la adaptación continua de diferentes funciones corporales que sólo están al servicio de la finalidad de consumo. Pero esta administración no implica una centralización del conocimiento sino un esparcimiento de ciencias que se especializan en la misma medida en que se especializa el cálculo de utilidad, en tanto el trabajo humano se especializa cada vez más las ciencias son cada vez más especializadas y convergen en producir un modelo de subjetividad que sólo puede reconocerse como espacio de disponibilidad. La idea de trabajo resulta, de esta manera, un operador discursivo en este análisis indica la posibilidad última de la metafísica que se resume en la disponibilidad y manipulación de la vida. Ésta, bajo el desarrollo científico

³ “If economics is the science of society in its early stages, when it could impose its rules of behavior only on sections of the population and on parts of their activities, the rise of the “behavioral sciences” indicates clearly the final stage of this development, when mass society has devoured all strata of the nation and “social behavior” has become the standard for all regions of life” (1998: 45).

y su control metodológico no representa un límite sino la mayor posibilidad de la época de la técnica; es decir, la vida no sólo se desacraliza sino que entra en la estructura de medio-fin en que se comprende desde diferentes tipos de ordenamientos. Con esto el mundo técnico expresa no sólo la determinación de la vida como un espacio de disponibilidad teórico sino también una neutralidad valorativa respecto a ella que le posibilita una operatividad ilimitada al nivel práctico. De esta manera, la racionalidad científica:

1) Por un lado, actúa en su rol investigativo teórico a través de las ideas de progreso y planificación comprendiendo la vida como un recurso susceptible de disponibilidad ilimitada permitiendo un acceso y manipulación irrestrictos. Desde este punto de vista, sólo aparece la restricción a la investigación en los propios procesos técnicos inmanentes a su desarrollo proyectado. El ordenamiento científico está exento de algo externo. Es independiente de todo ámbito ajeno a su ejecución; es decir, la investigación avanza en la construcción de conocimiento de forma autónoma sin ningún tipo de regulación externa a su propia constitución. En este sentido, la investigación científica esencialmente es inconclusa. Su progreso es indefinido e independiente. De aquí se entiende que cualquier tipo de regulación, como por ejemplo la ética, sea considerada una intromisión al progreso científico. Por este motivo la especialización del conocimiento y su autonomía respecto a cualquier otro dominio conlleva que cada conocimiento óptico restringido a una determinada región de objetos sólo pueda ser evaluado por los mismos investigadores ligados a ese dominio de objetos.

2) Por otro lado, el conocimiento científico implica una intervención práctica directa. No puede pensarse una elaboración determinada de conocimiento sin referencia a una situación de aplicación mediante la cual se terminan por validar los resultados obtenidos teóricamente. El cálculo de utilidad invierte todo tipo de recursos (económicos, materiales, y humanos) en la medida en que puedan ser aplicados a eso mismo recursos con beneficios de algún tipo. Las ciencias, operativas en ese círculo utilitario, producen en dos sentidos básicos: efectuando novedades y restableciendo funciones. Y esta aplicación manifiesta una neutralidad valorativa ligada a otra forma de independencia que es la de la propia investigación; es decir, la ausencia de responsabilidad respecto al momento aplicativo del conocimiento producido. Por más que la ciencia se piense desde la modernidad en su modelo intervencionista dicha efectuaración se desliga del proceso aplicativo como un momento derivado que es parte de otro sistema regulativo. El "uso" del conocimiento, una vez realizado y validado, es propio de una instancia administrativa ajena al ámbito académico-investigativo que se corresponde, en un última instancia, con las políticas llevadas a cabo. La racionalidad científica mantiene una neutralidad valorativa no sólo respecto al tratamiento óptico de los entes sino también respecto a la administración de sus resultados.

Esto es lo que Hans-Georg Gadamer llama "aplicación constructiva" (*konstruktiven Anwendung*) (1993: 17). Este modo de aplicación del conocimiento tiene su centro neurálgico en la múltiples actividades de la sociedad y puede reconocerse en el desarrollo de las ciencias del comportamiento que mencionamos con Arendt. Según esto la producción de conocimiento no tiene una dirección hacia la "verdad" sino que su sentido constructivo está vinculado a la modelización de cierta subjetividad; no se trata tanto del progreso en sí mismo de las ciencias sino de una "decidida racionalidad en la aplicación de la ciencia" (*die entschlossene Rationalität in der Anwendung der Wissenschaft*) (1993: 21). Esta aplicación constructiva tiene su significado en la sociedad contemporánea en la comprensión del individuo según *funciones adaptativas reguladas a fines ajenos a su propio juicio*. Gadamer lo dice así: "No sólo la ciencia es una empresa (*ein Betrieb*): todos los procesos de trabajo de la vida moderna (*alle Arbeitsgänge des modernen Lebens*) están organizados de manera empresarial. El individuo es incorporado, con una determinada función (*bestimmten Leistung*), a un todo empresarial mayor. Tiene una planificación precisa (*eine genau vorsehene*) dentro de la organización, altamente especializada, del trabajo moderno, pero, a la vez, carece de una orientación propia (*eine ohne eigene Orientierung*) respecto a ese todo" (1993: 32). En otro contexto, afirma que el peligro mayor de nuestra civilización es "el privilegio que se otorga a la capacidad de adaptación" (*die Privilegierung der Anpassungsqualitäten*); es decir, llevar al individuo a concentrarse solamente en "administrar su función" (*Verwaltung seiner Funktion*) (1991: 60). Esta idea gadameriana, junto a la arendtiana de la administración en relación al dominio de las ciencias del comportamiento, es lo que lleva a pensar que la ontología de la disponibilidad conlleva una antropología estructurada por una administración y adaptación de funciones. La conjunción de administración y adaptación, de esta manera, operan sobre la corporalidad entiendo a ésta como un recurso que es susceptible de modificar ilimitadamente y reemplazar sus funciones particulares en beneficio de un cálculo de utilidad.

Esto se puede observar en el cuestionamiento que lanza Gadamer, en su libro *Über die Verborgenheit der Gesundheit* (El estado oculto de la salud) a la medicina moderna cuando entiende que la idea de cura consiste, con frecuencia, en "conservar la capacidad de trabajo" (*die Arbeitsfähigkeit zu erhalten*) (1993: 131). El concepto de cura aparece en sí mismo problematizado en el contexto del mundo técnico de la administración y adaptación de la corporalidad, lo que viene a significar que la recuperación de la salud del enfermo no deje de estar subsumida al consumo de sus funciones. La cura, en tanto restitución de la salud, implica la recuperación de las funciones corporales adaptadas al mundo; y, en este sentido, el mundo técnico de la actualidad es el que determina la readaptación del equilibrio perdido. La conservación, por recuperación o reemplazo, de la capacidad de trabajo es la que demarca la finalidad de la cura en el sentido de que el cuerpo esté dispuesto para volver a producir en condiciones "normales". Sin embargo, la medicina moderna ha ido avanzando sobre un terreno que no se encontraba en el desarrollo de siglos anteriores. La capacidad adaptativa es un recurso humano modificable y, en este sentido, no sólo es susceptible de recuperarse y reemplazarse sino también de perfeccionarse. Esto quiere decir que en el racionalismo médico el factor de la adaptación aparece bajo otro fenómeno que se denomina "mejoramiento humano" (*human enhancement*) (Sandel, 2007: 1-25). Con esto nos referimos al uso de implantes

como también a ciertas “correcciones” que la persona puede realizar en partes de su cuerpo o en los de otro sin presuponer en la intervención médica algún tipo de patología sino cierta idealidad funcional. Pero no debe reducirse el concepto de “mejoramiento” a una dimensión quirúrgica. También debe señalarse el fenómeno de la medicalización de la vida. Un ejemplo de esto último es el uso y abuso de la medicación psiquiátrica como las simples pastillas para dormir, o los diferentes ansiolíticos utilizados para padecimientos que se circunscriben a un diagnóstico tan extendido como lo es, por ejemplo, el trastorno de ansiedad. Tanto el fenómeno de la medicalización de la vida como la intervención quirúrgica caen por fuera de toda comprensión patológica y comprenden los conceptos aplicativos de *optimización* y *perfeccionamiento* (Mainetti 2014: 37).

A partir de esto último se puede discernir que el alcance de la medicina moderna, el racionalismo médico, no sólo se inscribe en la recuperación y reemplazo de funciones sino también en el mejoramiento de funciones. Esto puede advertirse desde los siguientes dos puntos:

1) Desde la concepción mecanicista la medicina se constituyó en la modernidad bajo un concepto de enfermedad que radica en el grado o intensidad de la recepción de la excitación externa. El criterio, como puede verse, es cuantitativo. Se presupone un umbral aceptable, lo normal, a partir del cual la enfermedad es comprendida como un exceso o un defecto de ese umbral. Por ejemplo, los prefijos hiper- e hipo- que catalogan ciertas enfermedades (hipoacusia, hipertiroidismo o hipotiroidismo, hipertensión e hipotensión etc.). Lo patológico es un exceso o un defecto del estado normal. George Canguilhem lo dice así: “Exceso y defecto existen con respecto a una medida que se considera válida y deseable, por lo tanto, con respecto a una norma” (1971: 33). La normalidad desde el mecanicismo es comprendida desde el criterio de homogeneidad, continuidad, y regularidad. Estos tres conceptos son concurrentes en las ciencias de la vida que se desarrollan desde el siglo XVII para describir el comportamiento natural de los organismos vivos. La vida debe comprenderse según esos conceptos entendiendo la enfermedad como un desequilibrio que se produce debido al contacto con el medio ambiente. La homogeneidad es la totalidad orgánica de la vida que se presupone como dada desde un comienzo de una manera completa y autónoma. La continuidad se entiende como la sucesión temporal de la actividad del organismo en su medio sin ningún obstáculo. Y la regularidad alude al funcionamiento orgánico según determinados patrones biométricos que se cumplen como constantes del organismo. De esta manera, la enfermedad se presenta como extraña al organismo y se caracteriza por producirse a partir de estímulos recibidos por el medio. El proceso de la patología comprendido como un exceso o defecto implica al mismo tiempo la consideración del estado normal del individuo bajo categorías cuantitativas. Así los patrones biométricos operan como criterios de discernimiento entre la salud y lo patológico. Una de las primeras construcciones biométricas fue la institución de patrones universales para poder medir el crecimiento sano o normal de los niños y niñas. Dichos patrones son una multiplicidad indicativa que oficia de criterio para establecer el exceso o el defecto. Por ejemplo, estatura, peso, desarrollo intelectual, desarrollo sexual, etc. La biometría opera bajo un concepto estadístico que da lugar a una noción de “hombre promedio” que nunca existió, y nunca va a existir, en la realidad sino en un promedio ideal-idealista. En este sentido, los patrones

biométricos se constituyen a través de una idealización, un idealismo que distingue los individuos basado en patrones biométricos. Lo normal, de esta manera, aparece al mismo tiempo como “normalización”, es decir, como un proceso formativo que actúa sobre los cuerpos desde un estándar inexistente en el mundo.

2) La normalización es normativa-formativa porque ella constituye una idealización que indica el modo de comportamiento del individuo ajustado a los patrones establecidos en el sentido del “deber”. El individuo normal es aquel que se ajusta o adapta a la idealidad de la norma. Lo enfermedad, en este sentido, es el desvío de lo normado, del proceso de normalización. Así, un comportamiento patológico es un comportamiento que no se ajusta a los patrones instituidos. Esta normalización científica o, más específicamente, normalización biológica, sin embargo, no puede establecer los patrones biométricos aisladamente. El desarrollo normal del individuo (nacimiento, peso, altura, intelectualidad, sexualidad, comportamiento psicológico, etc.) implica que los patrones sólo operan eficazmente, producen normalización, si el ambiente en el que se desarrolla la persona ofrece las condiciones necesarias para ello. En este sentido, la normalización biológica va acompañada al mismo tiempo de una normalización social que debe dar cuenta de los medios necesarios para el desarrollo normal de la persona. Lo que se muestra aquí es una relación biunívoca entre la ciencia y la sociedad. Los patrones biométricos sólo resultan eficaces si, para el caso del crecimiento por ejemplo, los individuos tienen acceso a una alimentación correcta (suficiente y sana), a una vivienda confortable y a una educación que le permita su desarrollo intelectual y sexual. De esta manera, la idealización del estándar socio-biológico opera invadiendo todos los registros del espacio vivido al mismo tiempo que representa una búsqueda de optimización y perfeccionamiento de las funciones corporales para la subjetividad. Esto último, por ejemplo, es lo que aparece en el progreso biotecnológico que se impuso en las últimas décadas con la disposición y manipulación genética de las células madre en el campo de la medicina reproductiva y preventiva. (Habermas, 2002: 29-38).

III) CONSIDERACIONES FINALES

Como se pudo ver, Hannah Arendt advertía en su texto *The Human Condition* las implicancias prácticas y políticas que supone pensar en términos de tecnificación a la vida humana. En este sentido, el trabajo del *animal laborans* constituye la repetición de un proceso de la vida biológica y reproductiva en donde permanece estacionada una única significación que es la de “abarcar y controlar a todos los miembros de una sociedad determinada.” (2020:52). Este modelo sedimentado en ciertas proezas de la modernidad reemplaza la noción de acción por el de conducta como principal exponente de la vida activa del hombre. En el mismo sentido, Arendt postula que es también el avance y progreso de esta lógica estructuralmente social la que convierte a los seres humanos y a sus asuntos en agentes disponibles en la esfera pública puesto que “los hombres se comportan y no actúan respecto a los demás [...] su nacimiento coincide con el auge de la sociedad junto con su principal instrumento técnico, la estadística.” (2020: 52-53). Los modelos de

conducta, la disposición del cuerpo tecnificado revelan un significado para la vida cotidiana mostrando las perplejidades que se suscitan en las relaciones humanas como así la uniformidad de un mismo criterio adaptado a un “ideal científico desde donde se halla la propia existencia.” (Arendt, 2020: 54). Según esto, la actividad laboral, al igual que en Heidegger y Gadamer, reconoce el beneficio de la vida que adquiere público significado desde su poder potencial y gobernable para la conservación de las actividades relacionadas con la supervivencia. De esta manera, podemos comunicar, transmitir e identificar aquello que compartimos con otros en la esfera pública intensificando el hecho de que ciertas experiencias sean intransmisibles o indecibles. El dolor como sensación intensa, la experiencia del sufrimiento o cualquier enfermedad aguda podemos experimentarlas sólo en privado, desvinculadas de la realidad y “adecuándolas para la presentación pública” (Arendt, 2020: 60). De aquí podemos inferir dos hipótesis: (1) el trabajo produce vida y, como tal, naturaliza expresiones del discurso moderno y del pensamiento vinculados a un modo de actuar, de tener verdades acerca de la realidad del mundo de las cosas artificiales y de cómo deben ser entendidas en su publicidad; (2) hablar y pensar sobre las cosas que nos circundan redundan sobre “la imprudencia o desesperada confusión o complaciente repetición de `verdades` que se han convertido en triviales y vacías.” (Arendt, 2020: 18).

El poder administrativo de un “saber estadístico” que produce la existencia humana demuestra que en el espacio público el cuerpo es una herramienta disponible del que tenemos derecho a diagnosticar. En términos de F. Svenaeus (2018), el desarrollo tecnológico en la práctica médica ha limitado la comprensión del sí mismo, figura indispensable para pensar la categoría de responsabilidad en la dimensión de la experiencia de la enfermedad en primera persona (2018: 5-6). El saber del enfermo se encuentra contrapuesto al saber popular vinculado al saber práctico de los médicos. Pues no puede desplazarse de las “fuerzas culturales macrosociales y culturales” la tipificación del estar enfermo (Azeredo; Schreiber, 2016: 11). El cuerpo que representa esa tipificación, permite pensar el fenómeno de la experiencia de la enfermedad situado en la práctica clínica. De este modo, el control sobre el cuerpo es un control establecido en diversos órdenes sociales e institucionales puesto que indica un “estar disponible” en su posible calculabilidad estadística sobre el que avanzó la ciencia moderna. La incorporación de tecnologías a mediados del siglo XX en el marco de nuevos recursos terapéuticos que respondan o se adecúen a un determinado diagnóstico, se encuentra basada en un único productor/trabajador/animal laborans para hacer valer su autoridad y, en consecuencia, tomar decisiones sobre su propia práctica. (Azeredo; Schreiber, 2016: 13). Esto conduce a que las mismas exigencias de productividad de un saber especializado, supone el anonimato de quien ejerce la práctica médica teniendo que responder a mediaciones como por

ejemplo, un plan de salud, un hospital o una clínica, etc. De este modo se evidencia en la relación médico-paciente, una “despersonalización y una consecuente pérdida de confianza ante el desgarro de los vínculos interpersonales” (Azeredo; Schreiber, 2016: 14).

Así, el pensamiento heideggeriano ha tenido gran relevancia para pensar dicha práctica médica. El ejercicio responsable en la práctica clínica involucra no sólo a la primera persona que transita una experiencia enferma en su privacidad sino al médico mismo que debe adaptarse a los mecanismos institucionales sobre el que opera dicha práctica. En consecuencia, podemos advertir que el progreso de un saber tecnificado acerca del cuerpo clausuran la posibilidad de pensarlo como vivido. Esto mismo es lo que Heidegger en su curso del año 1919 *Zur Bestimmung der Philosophie* va a denunciar cuando expresa que la vivencia viene a estar calificada como tal en el marco de los criterios de validez que la misma ciencia ha impuesto. Cuando denuncia la referencia a que todo conocimiento supone un objeto de estudio dando por supuesta su significación originaria, indaga dicha correspondencia en relación a un planteo metodológico de acceso a una verdad fallida. Pues las ciencias naturales no han podido involucrarse desde su recorrido conceptual al origen desde el cual se accede a las ideas que hacen a una “realidad empírica” convirtiéndose en norma (Heidegger, 2005: 35-37).

En resumen, podemos advertir que la práctica médica deviene de un entramado significativo en donde el avance de la técnica, el cuerpo como recurso y la disponibilidad emergen como problemas ontológicos y, en consecuencia, impactan en la praxis. Esto posibilita indagar las formas en las que aparece el fenómeno de la medicina como efecto de un criterio normativo, de los modos de comportarse encarnados en las instituciones y en la comprensión de lo que significa la salud y la enfermedad.



REFERENCIAS

- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago. University of Chicago Press.
- Azerdo, Yuri; Schreiber, Lilia (2016), " El poder médico y la crisis de los vínculos de la confianza en la medicina contemporánea." En *Revista Salud colectiva*, Nro. 12, Buenos Aires: Universidad Nacional de Lanús.
- Canguilhem, G. (1971). *Lo normal y lo patológico*. Madrid. Siglo XXI.
- Gadamer, H.-G. (1991). *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt. Suhrkamp.
- Gadamer, H.-G. (1993). *Über die Verborgenheit der Gesundheit*. Frankfurt. Suhrkamp.
- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana*. Barcelona. Paidós.
- Heidegger, M. (1977). *Gesamtausgabe Band 2. Sein und Zeit*. Frankfurt am Main. Klostermman.
- Heidegger, M. (1977b). *Gesamtausgabe. Band 5. Holzwege*. Frankfurt am Main. Klostermman.
- Heidegger, M. (1986). *Gesamtausgabe Band 15. Seminare*. Frankfurt am Main. Klostermman.
- Heidegger, M. (1988). *Gesamtausgabe Band 63. Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. Band 63*. Frankfurt am Main. Klostermman.
- Heidegger, M. (1997). *Gesamtausgabe Band 6.2. Nietzsche*. Frankfurt am Main. Klostermman.
- Heidegger, M. (2000). *Gesamtausgabe Band 7. Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main. Klostermman.
- Heidegger, M (2006). *Gesamtausgabe Band 11. Identität und Differenz*. Frankfurt am Main. Klostermman.
- Mainetti, J.A (2014). "Bioética del poshumanismo y el mejoramiento humano", en *Redbioética-UNESCO*, año 5, 1 (9), pp. 33-44.
- Sandel, M. (2007). *The case against perfection: ethics in the age of genetic engineering*. Cambridge. Harvard University Press.
- Svenaesus, Fredrik (2018), *Phenomenological bioethics. Medical Technologies, Human Suffering, and the Meaning of Being Alive*. London and New York. Routledge.

SOBRE LES AUTORES

Catalina Barrio (Universidad Nacional de Mar del Plata-UNMdP)
catalinabarrio@gmail.com

Catalina Barrio es Doctora en Filosofía desde el 2014 por la Universidad Nacional de Lanús (UNLa) con su trabajo de tesis titulado "Narrar lo ausente. El juicio reflexivo como juicio político en Hannah Arendt". Ha sido becaria doctoral y postdoctoral del CONICET (2010-2018). Es docente en la carrera de Psicología dependiente de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Ha publicado varios artículos en revistas nacionales e internacionales en torno al pensamiento teórico político de Hannah Arendt en relación a la fenomenología y en particular a los estudios fenomenológicos de la enfermedad y el testimonio. Es miembro docente de la Maestría en Psicoanálisis de la Universidad Nacional de Mar del Plata desde el 2019. Es miembro investigador del proyecto: La subjetividad en la perspectiva de la primera persona. Formas y grados de autoconciencia, dirigido por Leticia Basso Monteverde donde actualmente se insertan sus estudios y trabajos en el ámbito de la filosofía de la Medicina.

Leandro Catoggio (Universidad Nacional de Mar del Plata- UNMdP; CONICET)
leandrocatoggio@gmail.com

Leandro Catoggio es Doctor en Filosofía. Investigador del CONICET y docente de las cátedras de Filosofía Moderna y Antropología filosófica en la Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina). Actualmente participa como investigador de la UNMdP mediante el proyecto "La subjetividad en la perspectiva de primera persona. Formas y grados de autoconciencia". Es miembro de la *Asociación Argentina de Investigaciones Éticas* (regional Bs. As.), y de la Rede de Pesquisa em Fenomenologia Naturalizada, Hermenêutica e Teorias da Enfermedad. Sus principales áreas de trabajo son: la fenomenología y hermenéutica, la ética y la antropología. Sobre ellas ha coeditado los libros *Decir el abismo. Lecturas de Heidegger y su obra en la década del '30* (Mar del Plata, Eudem, 2010); *Texto, significado y mundo. Aproximaciones hermenéuticas y fenomenológicas* (Mar del Plata, Suarez, 2012); y *Merleau-Ponty. Corporalidad, política, y otros problemas contemporáneos* (Mar del Plata. UNMdP. 2016).



HEIDEGGER Y LA TEORÍA DE LOS MEDIOS ALEMANA

AUTOR

Roberto Rubio
Universidad Alberto Hurtado,
Santiago de Chile

Cómo citar este artículo:

Rubio, R. (2021). Heidegger y la Teoría de los medios alemana. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 12, pp. 141-154.

Artículo

Recibido 04/04/2021
Aprobado 11/06/2021

RESUMEN

El presente trabajo expone y analiza críticamente tres planteos teóricos pertenecientes a la Teoría de los medios alemana que exhiben una marcada influencia heideggeriana: la renovación materialista de las Ciencias del Espíritu, impulsada especialmente por Friedrich Kittler y Hans-Ulrich Gumbrecht, la teoría de los medios negativa elaborada por Dieter Mersch y la teoría acerca de la condición tecnológica, desarrollada por Erich Hörl. Además, se analizará la interpretación del pensar de Heidegger como una filosofía de la medialidad, propuesta por Andreas Beinsteiner.

A partir del análisis de esos planteos, se ofrecerá un diagnóstico acerca de la influencia de Heidegger en algunos de los debates más recientes de la *German Media Theory*.

PALABRAS CLAVE: HEIDEGGER; TEORÍA DE LOS MEDIOS ALEMANA; MEDIALIDAD; FILOSOFÍA DE LOS MEDIOS

ABSTRACT

The paper presents and critically analyzes three theoretical approaches belonging to the German Media Theory that show a profound influence of Heidegger's thinking: 1) the materialist renewal of the Geisteswissenschaften, promoted especially by Friedrich Kittler and Hans-Ulrich Gumbrecht; 2) Dieter Mersch's negative Media Theory; 3) Erich Hörl's Theory of the technological condition. In addition, the interpretation of Heidegger's thinking as a Philosophy of mediality by Andreas Beinsteiner will be analyzed.

Based on the analysis of these theoretical proposals, the paper will offer a diagnosis about the influence of Heidegger in some of the more recent debates of the German Media Theory.

KEY WORDS: HEIDEGGER; GERMAN MEDIA THEORY; MEDIALITY; PHILOSOPHY OF MEDIA

INTRODUCCIÓN

Una de las líneas más reconocidas actualmente en el ámbito de los estudios mediales es la *German Media Theory* o Teoría de los medios alemana. En sentido estricto, la expresión “Teoría de los medios alemana” refiere a aquellas propuestas teóricas acerca de los medios generadas en el ámbito germano-parlante que han logrado repercusión internacional, especialmente gracias a su recepción en Estados Unidos y Canadá.

La difusión internacional de las investigaciones mediales en idioma alemán se inició en los años 80 del siglo pasado y se consolidó en las décadas siguientes. Durante ese proceso destacó la figura de Friedrich Kittler (cf. Winthrop-Young, 2011: 14). La influencia de Kittler ha sido decisiva en el surgimiento de la *German Media Theory*, al punto de que suele ser considerado como su “figura fundadora” (Winthrop-Young, 2011). El caso de Kittler ilustra dos aspectos de la *German Media Theory* que son dignos de mención. En primer lugar, muestra cómo los estudios literarios constituyeron uno de los ámbitos desde los cuales surgió la orientación hacia los medios y la medialidad en cuanto ámbito de estudio autónomo. Esto, por cierto, es una característica que se observa también en el surgimiento de los *Media Studies* en Canadá y Estados Unidos. En segundo lugar, el caso de Kittler muestra que el carácter alemán de la *German Media Theory* no debe entenderse en términos de una elaboración centrada exclusivamente en la tradición directa del pensamiento alemán, sino más bien como una articulación original de diversas influencias, incluyendo el reingreso de la filosofía alemana a través de su recepción en el extranjero. En efecto, Kittler pertenecía al grupo de *outsiders* que en los años 80 del siglo pasado leían con interés en Alemania los trabajos del así denominado “post-estructuralismo francés”. La arqueología de Foucault, la gramatología derridiana y el psicoanálisis lacaniano son influencias decisivas en el pensamiento de Kittler (cf. Wellbery, 1990). Junto a ello, y en relación con ello, Kittler leyó a Heidegger.

Como lo han señalado diversos investigadores (Lovink, 2008; Winthrop-Young, 2011; Siegert, 2015; Pias, 2016), la *German Media Theory* es un constructo generado por la recepción transatlántica de las Ciencias de los medios (*Medienwissenschaften*). En este sentido, Winthrop-Young (2011) afirma que “la producción de algunos *outsiders* fue considerada principalmente por observadores externos como un enfoque nacional emblemático” (p. 14). En virtud de ello, podríamos decir que la noción de “Teoría de los medios alemana” *stricto sensu* es el resultado de un malentendido eficaz que incidió en la situación institucional en Alemania. Quienes inicialmente eran *outsiders* y no tenían cabida en las Ciencias de los medios ni en las Ciencias de la cultura, lograron luego incorporarse al sistema como teóricos de los medios gracias a su reconocimiento fuera de Alemania

Bajo el rótulo de “Teoría de los medios alemana” conviven diversos enfoques y planteos, sin componer un proyecto teórico unificado. Entre dichos planteos cabe mencionar, además de Kittler, a Flusser, Zielinski, Theweleit, Hörl, Gumbrecht y Mersch, entre otras y otros. En vista de esta pluralidad de perspectivas y énfasis, Winthrop Young (2006) ha planteado que “no hay tal cosa como la *German Media Theory*” y ha caracterizado al conjunto de enfoques como un “ensamblaje fracturado” (p. 89)¹.

Ahora bien, ¿qué influencia tiene el pensamiento de Heidegger en la Teoría de los medios alemana? Para esclarecer esta cuestión, es preciso analizar las recepciones de Heidegger que dieron lugar a proyectos propios en la *German Media Theory*. En efecto, un indicador fundamental de la influencia de Heidegger en dicho escenario son las apropiaciones de su pensar que han generado propuestas sistemáticas respecto a problemas y nociones centrales de la Teoría de los medios. En este sentido, en el presente trabajo abordaremos tres planteos teóricos que exhiben una marcada influencia heideggeriana²: la renovación materialista de las Ciencias del Espíritu, impulsada especialmente por Friedrich Kittler y Hans-Ulrich Gumbrecht, la teoría de los medios negativa elaborada por Dieter Mersch y la teoría acerca de la condición tecnológica, propuesta por Erich Hörl. Además, analizaremos la interpretación del pensar de Heidegger como una filosofía de la medialidad por parte de Andreas Beinsteiner.

A partir del análisis de esos planteos, se ofrecerá un diagnóstico acerca de la influencia de Heidegger en algunos de los debates más recientes de la *German Media Theory*.

1. LA RENOVACIÓN MATERIALISTA DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

Durante los años 80 y 90 del siglo XX surgió en la escena académica alemana un conjunto de planteos materialistas que polemizaban con la línea de pensamiento dominante en aquel momento en las *Geisteswissenschaften*, esto es, la Hermenéutica. Tales planteamientos materialistas exhibían un carácter claramente programático, orientado a la transformación y renovación de las Ciencias del Espíritu.

Entre los elementos de contexto que marcaron el surgimiento del materialismo anti-hermenéutico en Alemania cabe destacar los siguientes: en primer lugar, un ambiente de tensión generacional, caracterizado por la “revuelta edípica” (Gumbrecht, 2004: 26) de los jóvenes investigadores contra los profesores que ocupaban la titularidad de las cátedras

¹ Para un análisis más detallado de la *German Media Theory*, ver Rubio (2021).

² Además de los estudios mencionados, en los últimos años se han publicado, en el ámbito de la *Media Theory*, propuestas sistemáticas elaboradas a partir de Heidegger, como por ej. la de Gunkel y Taylor (2014). Sin embargo, no podremos ocuparnos de ellas aquí, dado que nos concentraremos solamente en aquellos estudios pertenecientes a la Teoría de los medios alemana.

universitarias; en segundo lugar, una creciente discusión sobre el sentido y la proyección de las *Geisteswissenschaften* y por último, la recepción del post-estructuralismo en Alemania³.

Las figuras principales de esta corriente materialista son Friedrich Kittler y Hans-Ulrich Gumbrecht. Entre las propuestas más influyentes se encuentran el *Materialismo informacional* de Kittler (cf. Kittler, 2013: 324 y ss.) y el proyecto de las *Materialidades de la comunicación*, impulsado por Gumbrecht junto a otros investigadores, como Ludwig Pfeiffer (cf. Gumbrecht y Pfeiffer, 1988).

Un elemento común tanto en Kittler como en Gumbrecht es la marcada influencia del pensamiento de Heidegger. En este sentido, se puede hablar del “legado materialista de Heidegger” (Rubio, 2019). Si tenemos en cuenta, además, que la difusión internacional de Gumbrecht y de Kittler marcó el comienzo de la “German Media Theory”, entonces podemos decir que Heidegger, en su versión materialista, es una referencia relevante para la Teoría de los medios alemana desde su surgimiento.

A fin de aclarar cómo se desarrolló la recepción materialista de Heidegger en el contexto de los años 80 y 90, corresponde señalar tres aspectos. En primer lugar, hay que destacar que tal recepción tuvo lugar tras la muerte de Heidegger y por impulso de la acogida que tuvo su pensamiento fuera de Alemania. Ello explica que la figura de Heidegger no haya sido el blanco directo de las energías revolucionarias-édificas a las que Gumbrecht refiere, pues estas se dirigían especialmente a la generación de los *Professoren* en ejercicio, como por ejemplo Jauss (Cf. Gumbrecht 2007: 27). Además, la recepción post-estructuralista de Heidegger situó a este en el contexto de la revuelta generacional del mayo francés, con lo cual el reingreso de Heidegger a Alemania estuvo marcado por un peculiar *aggiornamento*, no carente de polémicas.

En segundo lugar, hay que considerar que la recepción postestructuralista de Heidegger puso de relevancia ciertos planteamientos que encontraron cabida rápidamente en la agenda del materialismo anti-hermenéutico. Entre estos destacan la crítica a la Metafísica (enfocada particularmente en la vinculación entre Metafísica y Modernidad), el procedimiento de la destrucción, cercano a la genealogía y a la deconstrucción, y los planteos anti-humanistas.

En tercer lugar, debemos tener en cuenta que bajo la influencia de la teoría de los medios de inspiración McLuhaniana surgió un especial interés por esclarecer el rol de los procesos técnicos en la generación de sentido. Al respecto, sostiene Gumbrecht (2004): “encontrábamos especialmente fascinante la cuestión de cómo diversos medios —diversas

‘materialidades’— de comunicación podían tener efecto sobre el sentido portado por ellos” (p. 28). En relación con dicha cuestión, Heidegger cobró particular relevancia, no solamente por su diagnóstico crítico respecto al dualismo tradicional de materia y sentido, sino también y muy especialmente por su tratamiento acerca de las instancias no semánticas (*physis, Erde*, etc.) en la génesis de sentido.

Entre los diversos aportes teóricos de Heidegger al materialismo que marcó el inicio de la *German Media Theory*, cabe destacar el siguiente: especialmente en sus trabajos posteriores a *Ser y tiempo*, Heidegger enfatiza una dimensión extrasemántica, un “más allá del sentido” (Gumbrecht, 2004: 85), el cual operaría en el surgimiento de las configuraciones de sentido. Tanto Gumbrecht como Kittler reconocen expresamente la influencia de ese planteo en sus propios programas. Así, el primero afirma:

Una de las razones de mi decisión de esforzarme por investigar el concepto heideggeriano de ser descansa en la impresión de que ya no es suficiente constatar una y otra vez cuán hartos estamos en las Ciencias del Espíritu de un repertorio conceptual de análisis que solo nos procure acceso a la dimensión del sentido (Gumbrecht, 2004: 98).

El único filósofo (...) que ha elaborado programáticamente durante décadas un repertorio de conceptos no metafísicos es Martin Heidegger (Gumbrecht, 2004: 5).

Kittler, por su parte, caracteriza a la técnica —entendida especialmente con vistas a los procesos, saberes y materiales empleados para la comunicación— como la dimensión encubierta por la Hermenéutica y las filosofías orientadas al sentido, y encuentra en Heidegger un referente para iluminar el proceso histórico en el cual se revertiría tal encubrimiento:

(...) solamente en Heidegger, cuando este convirtió la filosofía en “pensamiento”, surgió una conciencia creciente respecto a los medios técnicos. En primer lugar, porque ya “Ser y Tiempo” tematizó lo inconspicuo de los medios cotidianos, tales como gafas y teléfonos; segundo, porque en los años treinta Heidegger describió a los medios masivos como la radio, ya no en términos existenciales, sino en términos históricos; tercero, porque después de la Segunda Guerra Mundial, Heidegger conceptualizó el comienzo de los computadores como el final fáctico de la filosofía. Ahora bien, según Heidegger, este final impulsa necesariamente (en términos de *Seinsgeschichte*, historia del ser) el planteo de la pregunta de por qué la lógica filosófica, tal como fue inventada por Aristóteles, finalmente condujo a su maquinización por parte de Turing, Shannon y otros (Kittler, 2009a: 24).

Tomando en cuenta lo expuesto, salta a la vista el gesto de apropiación —y la violencia interpretativa— de la recep-

³ Para un estudio detallado del materialismo anti-hermenéutico de inspiración heideggeriana, ver Rubio (2019). En el presente trabajo se incorporan aspectos centrales de los análisis desarrollados en ese artículo.

ción materialista de Heidegger en el contexto de la naciente Teoría de los medios alemana. Las instancias no semánticas puestas de relevancia por Heidegger son entendidas ahora como “materia” o “materialidades” y el proceso general de formación de sentido es descrito principalmente con vistas al desarrollo técnico de los medios de comunicación.

Dicho esto, corresponde ahora señalar los rasgos específicos de la recepción de Gumbrecht y de Kittler, respectivamente. Gumbrecht caracteriza la dimensión no hermenéutica en la génesis de sentido no solo en términos de “Ser”, sino como “presencia”. Con ello, intenta destacar el aparecer sensible y espacial y la afección sensible-corporal que este provoca: “La palabra ‘presencia’ se refiere no solo a una relación temporal, sino también a una relación espacial con el mundo. Lo que está ‘presente’ (...) puede afectar inmediatamente a los cuerpos humanos” (Gumbrecht, 2004: 10 y ss.). La tensión entre los elementos semánticos y no semánticos es caracterizada como la tensión y oscilación entre sentido y presencia, respectivamente⁴. En virtud de ello, Gumbrecht (2007) propone una “filosofía de la presencia” (15 y ss.) centrada en el proceso de la “producción de presencia” (Gumbrecht, 2007). Asimismo, desarrolla la tipología de “culturas del sentido” y “culturas de la presencia”, la cual permitiría sacar a la luz, en el contexto de la historia occidental, los momentos y maneras concretas en que habría emergido la dimensión no hermenéutica, encubierta y tergiversada una y otra vez por la tradición orientada hacia el sentido (Cf. Gumbrecht, 2006: 319).

Por su parte, Kittler (1993), radicalizando su enfoque tecnicista, afirma: “Solamente es aquello que se puede encender, apagar o conectar” (p. 182). Con ello propone que el orden fundamental de lo que hay no es otro que el de las técnicas de la información. En relación con esto, Kittler (2013) ofrece una reelaboración del diagnóstico heideggeriano sobre la época técnica, es decir, sobre nuestro presente:

Por ello, el Ensamblaje [*Gestell*] representa no solo el “peligro”, sino también (como dijo Hölderlin) “la salvación que se avecina”. En efecto, las máquinas de cálculo – “computadores” en la expresión común – socavan la distinción que, desde la diferenciación de Aristóteles entre *physis* y *logos*, ha fundado la Metafísica misma. Ellas son ambos: lógica y física en uno solo (Kittler, 2013: 298).

El *dictum* heideggeriano respecto de la consumación de la metafísica en la época técnica recibe en Kittler un cambio de acento: la “salvación” y no solo “el peligro” cuenta ahora entre las potencialidades de las técnicas de la información. En este sentido, Kittler (2009b) caracteriza sus estudios sobre los medios como una “Historia del Ser *up to date*” (p. 102).

2. LA TEORÍA DE LOS MEDIOS NEGATIVA

Una de las propuestas que anima el escenario actual de la teoría de los medios alemana y de la filosofía de los medios vinculada a ella es la teoría de los medios negativa, impulsada por Dieter Mersch. Mersch elabora su proyecto tomando distancia críticamente respecto a una de las tendencias predominantes en los estudios mediales, a la que caracteriza atribuyéndole dos tesis fundamentales, a saber:

1. Los medios conforman las condiciones de constitución de la experiencia y del sentido cultural en general, ellos cumplen el rol de un *a priori*,
2. No hay ningún Otro respecto a los medios, ningún Afuera de los medios. Al contrario, conocemos solamente fenómenos o *epistemai* medialmente constituidos, en la medida en que aquello que es consiste siempre en un *efecto* o *producto* de las prácticas mediales con signos o de las técnicas culturales. (Mersch, 2004: 75).

Dentro de esa tendencia se encuentra, según Mersch (2004), el enfoque tecnicista de cuño kittleriano con su propuesta de un “a priori técnico” (p. 76), como así también la posición escrituralista de inspiración derridiana, la cual, a través de una “inferencia precipitada a partir de la vinculación entre medio y escritura”, degradaría lo real a un “efecto medial” (p. 76)⁵.

Mientras dicha tendencia enfatiza el carácter trascendental y ubicuo de lo medial (cf. Mersch, 2004: 74), Mersch propone, en cambio, abordar la medialidad a partir de los límites internos de todo proceso de mediación comunicativa. Tales límites impedirían una plena exhibición de la mediación en cuanto tal. En este sentido, Mersch destaca tres rasgos de la “irrepresentabilidad” (*Undarstellbarkeit*) o imposibilidad de la plena exhibición de lo medial. Tales rasgos son: “la sustracción de la medialidad del medio, el límite de la convertibilidad recíproca y por último la indeterminabilidad del lugar desde donde ocurre la mediatización” (Mersch, 2004: 90).

Los tres rasgos mencionados pueden explicitarse del siguiente modo. Primero: en la experiencia de la comunicación, los medios resultan más eficaces cuanto menos reparamos en ellos. Su invisibilidad es inherente a su función como medios. En otras palabras, la medialidad se sustrae durante la mediación comunicativa. Segundo: el rendimiento aclaratorio propio de la intermedialidad es limitado. Si bien un formato medial y una determinada manera de mediación obtienen visibilidad al ser traspasados a otro formato, esta conversión medial es siempre parcial y limitada. Tercero: tanto el mostrar (sensible) como el decir (discursivo) están

⁴ Ver Gumbrecht (2004: 68 y ss., 98 y ss.).

⁵ Para un examen más detallado de las posiciones tecnicista y escrituralista en teoría de los medios, ver Mersch (2006: especialmente pp. 219-221).

condicionados por un acontecer englobador y situativo que es parcialmente indisponible para quienes participan de la experiencia.

Una consecuencia metodológica de la irrepresentabilidad de lo medial consiste en que solo es posible estudiar la medialidad de manera indirecta, dirigiendo la mirada hacia las aporías y paradojas de la experiencia comunicativa. En este sentido, Mersch (2004) afirma: “Acercas de los límites, las líneas de corte y las demarcaciones de la representabilidad medial solamente se puede *hablar aporéticamente*, del mismo modo que solo *aporéticamente* ello se puede *volver experimentable* a través de los medios” (p. 90). Para Mersch, la invisibilidad de un medio no se puede disipar mediante el traspaso a otro medio ni tampoco mediante la reconstrucción de una supuesta totalidad medial *a priori*. Más aún: intentar eliminar esa invisibilidad, procurar llevarla a una accesibilidad plena, es una pretensión errónea basada en el desconocimiento de la estructura de lo medial. Según Mersch, la inaccesibilidad es constitutiva de lo medial, y por lo tanto una exposición de la medialidad deberá consistir en mostrar esa negatividad que le es propia. Esa es la razón por la cual, para Mersch, una teoría sobre lo medial solo puede ser una teoría negativa.

En este punto, Mersch recurre a Heidegger. En su elaboración de una metodología para su teoría negativa acerca de lo medial, Mersch se apropia de dos planteos específicos de Heidegger. Por una parte, apela a la teoría heideggeriana de la relación entre tierra y mundo. Por otra, recurre a los estudios del Heidegger tardío acerca del lenguaje.

En el conflicto entre tierra y mundo, es decir, en la tensión entre la materialidad que se sustrae a la comprensión (tierra) y el horizonte de sentido para el aparecer de los entes (mundo),⁶ Mersch encuentra el modelo para describir la dinámica de la mediación comunicativa. De especial interés es la indicación de Heidegger, según la cual el enfrentamiento entre tierra y mundo queda alojado en los entes como una rasgadura (*Riß*), la cual, al ser experimentada como tal, nos confronta con el movimiento de sustracción de la instancia material.⁷ La reformulación de estos planteos por parte de Mersch puede exponerse del siguiente modo: Si bien los medios son condición para la aparición con sentido de mensajes, agentes y cosas, la dinámica de mediación es invisibilizada por tales apariciones. La dinámica medial no aparece como un ítem de pleno sentido ni puede ser captada de ese modo. Por el contrario, ella aparece como huellas, fisuras, surcos o trazos que, en cuanto paradojas de sentido, obligan a un especial proceso de rastreo. Se trata de trazos “en los cuales los mecanismos específicos y las operaciones de los procesos mediales se vuelven manifiestos (...):

así, por ejemplo (...) el volumen del material en el sentido, lo indomable de la construcción (...) o la indistinción entre realidad y ficción, por nombrar solo algunos” (Mersch, 2006b: 16).

La investigación de “paradojas mediales” (Mersch, 2006b), entendida como el rastreo de trazos y huellas,⁸ es descrita por Mersch a la luz del abordaje que realiza el Heidegger tardío respecto al lenguaje:

Lo medial no tolera ninguna totalización, más bien hay que descubrir su parcialidad mediante quiebres y confusiones como las que saltan de la mediación al medio y del medio a la mediación, una y otra vez. Esto mismo había exigido Heidegger al pensamiento del lenguaje en su filosofía tardía (Mersch, 2010: 164)

La idea de fondo de Mersch en este punto es la siguiente: Todo intento por hacer accesible al lenguaje ocurre ya en el lenguaje, transformándolo. Por ello, la tarea clarificadora ha de consistir en mostrar las paradojas que surgen en nuestro habitar lingüísticamente el lenguaje. Del mismo modo, para el esclarecimiento de cualquier proceso medial es preciso indagar en las modificaciones, quiebres y desfases que aparecen como huellas en lo mediado:

Todo discurso que se halla “de camino” al lenguaje, ya le ha hecho “trazos” al lenguaje en el discurso, es decir, lo ha modificado. Por tal motivo, la filosofía del lenguaje no puede descubrir al lenguaje —así como una filosofía de los medios no puede descubrir a los medios mismos— sino solamente a los trazados de tal modificación (Mersch, 2006a: 223).

3. LA TEORÍA ACERCA DE LA CONDICIÓN TECNOLÓGICA

Otra propuesta relevante en la *German Media Theory* con una notoria influencia heideggeriana es la de Erich Hörl. Los principales términos con los que este ha dado a conocer su planteo son “la condición tecnológica” (Hörl, 2011; 2015) y “la ecología general” (Hörl, 2017). Ellos designan el tema o asunto central de la propuesta de Hörl y el enfoque desde el cual intenta abordarlo, respectivamente.

Hörl sostiene que, desde la mitad del siglo pasado, con el desarrollo de la cibernética, tiene lugar una nueva articulación entre tecnicidad, cultura y naturaleza. Se trata de un régimen estructurado en sistemas de información y control. El cambio de época que trae consigo el nuevo régimen es

⁶ Ver Heidegger (1977: 27-43; 2012: 29-40).

⁷ Para un análisis detallado de la noción de rasgadura (*Riß*) en Heidegger, ver

⁸ Mersch (2005: 15, 20 y ss.; 2006: 221 y ss., 2006b: 6 y 16; 2010: 164) conecta explícitamente los términos heideggerianos “rasgadura” (*Riß*), “surco” (*Furche*) y “trazo” (*Zeichnung*) con la noción derridiana de huella (*trace*). Un examen crítico de esa conexión excedería los límites de este trabajo, por lo que no es posible llevarlo a cabo aquí.

caracterizado por Hörl como el tránsito de la condición técnica a la condición tecnológica:

Entiendo por condición tecnológica la nueva situación histórica de sentido, la cual, como tercer estado de naturaleza, fue introducida por la cibernética en oposición a la condición técnica precedente, característica de los estados de naturaleza orgánico y mecánico (Hörl, 2011: 23).

Apoyándose en la distinción propuesta por Moscovici entre tres estados de naturaleza (orgánico, mecánico y cibernético), así como en las descripciones de la época cibernética ofrecidas por Heidegger, Simondon, Günther, Guattari, Nancy y Hayles, entre otras y otros,⁹ Hörl (2011) caracteriza el cambio de época en los siguientes términos: se trata del paso de una tecnicidad centrada en las máquinas y las herramientas a una centrada en los objetos, más precisamente en los objetos abiertos, es decir, “objetos sistémicos, activos, inteligentes y comunicantes” (p. 25). Mientras en la época técnica la naturaleza, la cultura y la tecnicidad se articulan en torno a la producción y se otorga centralidad al ser humano en cuanto sujeto de la relación con los otros y con su entorno, en la época tecnológica entra en crisis la pretendida centralidad de lo humano, pues se estructuran sistemas autónomos e interconectados en los cuales ya no hay lugar para la actividad productiva por parte de sujetos. Se trata de una tecnicidad “sin trabajo” (Hörl, 2013a: 111). Así, mientras en el mundo técnico son de central importancia las instancias del sentido, la subjetividad y el trabajo, en el mundo tecnológico surgen otras instancias y modos nuevos de articulación. Allí, la dimensión del sentido y de la comprensión pierde relevancia frente a la tarea de gestionar flujos de datos y señales organizados como información. En tal escenario, se desarrolla la “subjetividad cibernética”: ya no se trata de una subjetividad auto-centrada que funda la relación con los objetos y el entorno, sino de “la integración de ambientes de subjetivación psíquicos, colectivos y técnico-mediales diversos” (Hörl, 2011: 33). Por su parte, el trabajo, es decir, la modificación instrumental del entorno conducente hacia la realización de productos, va dando lugar a un tipo distinto de actividad, una actividad por la cual se generan colectivos compuestos por actores humanos y no humanos, de modo tal que el entorno deja de ser un medio o instrumento y deviene un ambiente (*milieu*) de interconexión (cf. Hörl, 2013a: 129 y ss.).

Un planteo estratégico de Hörl consiste en que el cambio de época trae consigo un cambio en la manera de pensar y que la reflexión crítica sobre el presente no puede limitarse a un diagnóstico de lo que ocurre, sino que debe participar activamente en la renovación de los enfoques y teorías tradicionales. En otras palabras, ante el cambio de época, no solo

se trata de testimoniar el cambio de paradigma en ciernes, sino de contribuir a su concreción. Hörl entiende dicha tarea crítica como la elaboración de una ecología general:

La tarea que hoy nos ocupa es precisamente esta: proyectar una nueva imagen del ser, que no esté basada en la producción, es decir, que sea no-productiva, y que corresponda a nuestra nueva experiencia fundamental eco-tecnológica. Ese es el desafío central de la ecología general, la cual debe elaborar una comunidad anti-humanista y neocosmológica de entidades humanas y no humanas que se aparte de la ontología antropocéntrica de la producción total y de su correspondiente cultura de sentido (Hörl, 2013a: 114).

Al delinear la reflexión crítica acerca de la época cibernética como una ecología general, Hörl (2016a; 2017: 1; cf. 2013b: 127 y ss.) sitúa su propuesta dentro del proceso de “ecologización del pensamiento” que, a su juicio, se viene gestando en las últimas décadas. La noción de ecología, apartada de su acepción científico-natural inicial y reelaborada con vistas a la relación con el entorno en los *ensambles* tecnológicos, permitiría —tal es la convicción de Hörl— dar cuenta de la articulación entre tecnicidad, naturaleza y cultura propia de nuestro tiempo¹⁰. En este sentido, afirma:

La postmodernidad y en última instancia la no-modernidad, que (...) hace su aparición plenamente después de 1945 bajo la condición tecnológica (...) y desemboca en la situación posthumanista del presente, tiene en el concepto de ecología, desnaturalizado y devenido tecnológico y por tanto desterritorializado y crítico del antropocentrismo, (...) uno de sus impulsos conceptuales más potentes (Hörl, 2016a: 35).

En suma, bajo el título de “ecología general”, Hörl propone un proyecto posthumanista que reflexiona críticamente sobre el alcance y las potencialidades de la época cibernética. La fase más reciente de la cibernética, a la que Hörl (2016a) caracteriza como “cibernética ambiental” (p. 42), traería consigo dos posibilidades: o bien resulta “controlada de modo hiperindustrial”, o bien deviene “abierta y relacional” (Hörl, 2011: 34). Ante esa bifurcación, Hörl (2016a) aboga expresamente en contra de la “destrucción capitalista neoliberal de la relación” y a favor de un “auténtico ecologismo relacional” (p. 40). Como aliados en su empresa, menciona los proyectos de ecología de los medios y la tecnología ofrecidos recientemente por Parikka, Hansen, Parisi y Stiegler, entre otras y otros (cf. Hörl, 2013b: 124-128).

Ahora bien, ¿cuál es la influencia de Heidegger en la propuesta de Hörl? Los textos ofrecen una respuesta precisa

⁹ Ver Hörl (2011: 7-34; 2013; 2013b).

¹⁰ Entre los principales antecedentes del pensamiento ecológico reciente, Hörl (2011: 32 y ss.) menciona a Bataille y Guattari. En ese contexto, es especialmente relevante la referencia a Nancy (Hörl 2011: 34 y ss.; 2013b: 126-128).

a esta cuestión. Hörl recurre a Heidegger tanto para elaborar su diagnóstico de época mediante un ejercicio genealógico-destructivo, cuanto para desarrollar la tarea crítica de discernir las potencialidades del presente. En contraste con el Heidegger nostálgico y provinciano que destacan otras interpretaciones, Hörl busca —y encuentra— un Heidegger atento a las transformaciones epocales provocadas por la cibernética: “El pensar de Heidegger se mueve en la transformación tecnológica como pez en el agua. La tecnificación es su *milieu*” (Hörl, 2008: 643)¹¹.

La época cibernética, y en particular la reciente fase de la cibernética ambiental, es el punto de torsión en el cual, tras la consumación del paradigma antropocéntrico del trabajo y la producción, puede dar inicio una articulación posthumana y postmoderna entre tecnicidad, naturaleza y cultura: esta es la idea central de la ecología general de Hörl. En ella resuenan, reapropiadas, al menos tres propuestas de Heidegger. En primer lugar, la idea de realizar una genealogía de la metafísica, desde los griegos hasta el presente, tomando como eje la concepción del ser como producción. En segundo lugar, él énfasis en la cuestión del control (*Steuerung*) como una clave del presente. En tercer lugar, la descripción epocal del fin de la metafísica como tránsito hacia otro inicio.

En otras palabras: en su Ecología general, Hörl se apropia del planteamiento de Heidegger acerca de la consumación de la metafísica en la era técnica y lo reformula del siguiente modo: en la época cibernética, con el tránsito desde el mundo técnico hacia el mundo tecnológico, se alcanza el fin de la metafísica. Se trata del “final cibernético de la metafísica” (Hörl, 2008: 647), con el cual se inaugura la posibilidad de una tecnicidad postmetafísica y postmoderna:

Tiene que haber también un nuevo sentido histórico de la técnica más allá de la maquinación, y no solamente uno premoderno, sino también un sentido no moderno y postmoderno de la técnica en cuanto tecnología, un sentido que ya no esté determinado por el trabajo y la producción. Se trata de un sentido que Heidegger, sin embargo, no indica y que aun debemos pensar (Hörl, 2013a: 123).

En el pasaje citado, Hörl deja sin determinar el sentido de la tecnicidad postmetafísica y postmoderna y sostiene que Heidegger no lo ha señalado. En otros textos, sin embargo, destaca con mayor énfasis el rol de Heidegger como un pensador de la época cibernética y sus aportes para pensar las posibilidades que ella trae consigo:

Precisamente por ello la pregunta por el control [planteada por Heidegger / R.R.] desarrolló el final cibernético de la metafísica y a la vez la

posibilidad de otro inicio, un inicio no tecnológico (...). En dicha pregunta no solo se mostró la última signatura metafísica, —es decir, tecnológica—, de la época, sino que a través de ella le pareció a Heidegger que surgía con total necesidad la posibilidad postmetafísica de su propio presente y el lugar postmetafísico de un pensar no técnico (Hörl, 2008: 647).

El papel de Heidegger como precursor de un pensar crítico y transformador de nuestro presente cibernético —papel que Hörl atribuye expresamente a Simondon y Guattari, entre otros— es destacado con creciente énfasis en los textos más recientes de Hörl. Así, por ejemplo, en un texto de 2016, este conecta su propio planteo acerca de la participación como el sentido de la época cibernética con la propuesta heideggeriana respecto al otro inicio del pensar:

El otro inicio no reside, en todo caso, en Grecia. Heidegger ya había notado en 1945/56, en uno de sus cuadernos negros, que Grecia ya no es más el punto de referencia, aunque luego volvió a apelar, una vez más, a la poesía. El otro inicio puede ser la participación en cuanto sentido [de la época cibernética / R.R.], y tenemos que describir las escenas de ese inicio en toda su amplitud a fin de captar la génesis de nuestra situación actual (Hörl, 2016b: 111).

4. EL PENSAR DE HEIDEGGER COMO UNA FILOSOFÍA DE LA MEDIALIDAD

La cuarta y última propuesta que analizaremos corresponde a Andreas Beinsteiner y consiste en la reconstrucción del pensamiento de Heidegger en términos de una filosofía de la medialidad. Las principales tesis interpretativas en las que se articula la propuesta de Beinsteiner son las siguientes. Primero: el ser, para Heidegger, es una dinámica de mediación por la cual los entes se vuelven accesibles, es decir, aparecen, son. El ser, entendido como el movimiento consistente en hacer accesible al ente, no es otra cosa entonces que medialidad (cf. Beinsteiner, 2017a: 193; 2021: 14). Segundo: la Historia del ser es la historia de la medialidad. La medialidad se despliega históricamente en diversas épocas, cada una de las cuales constituye un “régimen de accesibilidad” (Beinsteiner, 2017b: 140; 2021: 15). Tercero: el olvido del ser, característico de la Metafísica, no es otra cosa que el olvido y encubrimiento de la medialidad, en particular, de su carácter agonal. Veamos a continuación estas tres líneas con mayor detalle.

Para sustentar su interpretación de la filosofía de Heidegger como una filosofía de la medialidad, Beinsteiner se dirige principalmente al Heidegger tardío y analiza los desarrollos de éste acerca del claro del ser (*Lichtung des Seins*) y de la *physis*. En particular, tiene en cuenta las caracterizaciones heideggerianas de la *physis* como “mediación”

¹¹ En este sentido, Hörl (2011) destaca en Heidegger “una posición sorprendentemente abierta respecto a los nuevos conjuntos de objetos técnicos, a pesar de toda su simpatía por la cultura de sentido del mundo artesanal en declive” (p. 8).

que “hace posible a lo mediato en su esencia”,¹² así como las descripciones del claro en cuanto ámbito para la manifestación de los entes que se oculta al hacerlos aparecer: “la estructura de algo que se sustrae para hacer aparecer otra cosa constituye la estructura fundamental del pensar de Heidegger acerca de lo mediato” (Beinsteiner, 2017b: 140). Para conectar ambos desarrollos, Beinsteiner (2017a: 193; 2017b: 139 y ss.; 2021: 34-43) recurre a la formulación heideggeriana del ser como presencia (*Anwesenheit*), más precisamente como el movimiento consistente en dejar que lo presente se haga presente (*das Anwesende anwesen lassen*). La idea de fondo es la siguiente: la dinámica general del aparecer, por la cual cada ente se hace presente como tal a partir de un fondo de manifestación, consiste en una mediación. Todo aparecer de entes está mediado por la movilidad de ese trasfondo, que consiste a la vez en un dejar aparecer y auto-ocultarse. En este sentido, afirma Beinsteiner: “La diferencia óntico-ontológica de Heidegger, que nombra la distinción entre ser y ente, entre la presencia (*Anwesenheit*) y lo presente (*Anwesendes*), se puede entender también como la diferencia entre la medialidad y lo que aparece” (Beinsteiner, 2017b: 140).

Por su parte, el despliegue histórico-epocal de las comprensiones de ser predominantes, planteado por Heidegger como Historia del ser, es interpretado por Beinsteiner (2021) como la historia de la medialidad (p. 15). La configuración de la relación entre ser y ente imperante en cada época es entendida como un “régimen de accesibilidad”: “Ser/claro/*physis* (...) indican regímenes de accesibilidad del ente que cambian epocalmente y que permanecen en el trasfondo en favor de aquello que hacen accesible” (Beinsteiner, 2017b: 140). En relación con ello, los medios son entendidos como “modos de accesibilidad” (Beinsteiner, 2021: 202) y “modos del hacer presente” (Beinsteiner, 2017a: 201).

Asimismo, la dinámica de enfrentamiento y combate que Heidegger sitúa en el centro de la movilidad histórico-epocal es interpretada por Beinsteiner con vistas a lo que él denomina la “selectividad” de los regímenes de accesibilidad respecto a lo que aparece y obtiene validez¹³. Tal selectividad consiste en que “la medialidad del claro decide en cada caso si, cómo y bajo qué aspecto lo que aparece llega a aparecer” (Beinsteiner, 2017b: 141). Ello implica que cada aspecto del ente y cada ente que aparecen en un determinado contexto se han impuesto frente a otras posibilidades manifestativas que han quedado provisoriamente invalidadas. El combate o *polemos* al que alude el Heidegger lector de Heráclito, refiere, según esto, al “precario status de la fenomenalidad misma, el cual, en vistas de la selectividad del claro, debe obtenerse luchando” (Beinsteiner, 2017b: 143).

A partir de sus propias formulaciones sobre la “selectividad de lo mediato” (Beinsteiner, 2017a: 205 y ss.) y el “carácter agonal de la fenomenalidad” (Beinsteiner, 2017b: 144), Beinsteiner interpreta los desarrollos del Heidegger tardío acerca de la Metafísica. La operación metafísica fundamental, caracterizada por la fórmula heideggeriana del “olvido del ser”, es rephraseada como “olvido de la medialidad” (Beinsteiner, 2017b: 144; 2021: 15, 89 y ss.). Se trata del gesto por el cual tomamos la medida de lo presente y actualmente vigente como un límite férreo e inamovible. Con ello, la movilidad epocal del ser, la selectividad propia de los regímenes de accesibilidad y el carácter esencialmente agonal de la aparición de los entes quedan encubiertos.

Con su interpretación y reformulación del pensar heideggeriano focalizada en la medialidad, Beinsteiner no pretende solamente participar en debates de la *scholarship* heideggeriana. Junto con ello, se propone intervenir en las discusiones recientes de la *Medienwissenschaft* y la filosofía de los medios, incorporando allí la teoría de los medios heideggeriana. Esta tendría el carácter de una “Teoría de los medios hermenéutico-existencial”, la cual “toma en consideración la interferencia entre aquellos nexos de sentido paradigmáticos para nosotros, por una parte, y los medios, artefactos y tecnologías a los que estamos expuestos, por otra” (Beinsteiner, 2021: 11). En otras palabras, dicha teoría propondría una descripción de época según la cual el régimen de accesibilidad imperante “descansa, por una parte, en los medios e infraestructuras técnicas del hacer-accesible, y por otra parte está estructurado constantemente de modo existencial-hermenéutico” (Beinsteiner, 2021: 15).

5. LA INFLUENCIA DE HEIDEGGER EN DEBATES RECIENTES DE LA GERMAN MEDIA THEORY

Como hemos visto, el pensamiento de Heidegger ha marcado los comienzos de la Teoría de los medios alemana al incidir en posiciones materialistas y anti-hermenéuticas durante los años 80 y 90 del siglo pasado. Además de ello, la influencia de Heidegger se advierte en los debates recientes de la *German Media Theory*. A continuación, analizaremos tres ámbitos de discusión en los que la recepción de Heidegger juega un rol destacado. El primero consiste en el debate motivado por las reacciones críticas más recientes a las líneas anti-hermenéuticas. El segundo ámbito de discusión es aquel marcado por intentos actuales de renovación crítica del humanismo frente a la tendencia posthumanista preponderante. En tercer lugar, consideraremos el debate respecto al rol de la técnica y sus potencialidades en la época actual.

Frente al “gesto antihermenéutico que determina en gran medida la Ciencia de los medios”, el cual “rechaza o sencillamente ignora al sentido”, Beinsteiner (2021: 11) propone una “Teoría de los medios existencial-hermenéutica” que haga

¹² Heidegger (2012b: 62, citado en Beinsteiner, 2017b: 139).

¹³ Cf. Beinsteiner (2017: 206; 2021: 63 y ss.).

justicia al “potencial de Heidegger en el ámbito de la Teoría de los medios” (p. 11). Lo que está puesto en discusión aquí es si corresponde mantener o bien eliminar de los estudios mediales la dimensión del sentido, entendida en términos hermenéuticos. La principal provocación que gatilla este debate es el gesto eliminacionista propio de propuestas tecnocéntricas tales como el “materialismo informacional” de Kittler. Dicho gesto consiste en abandonar las nociones de sentido, subjetividad y comprensión en favor del enfoque y de la terminología correspondientes a las teorías matemático-computacionales que subyacen a las tecnologías de la información.

En contra de los planteos eliminacionistas del sentido, Beinsteiner (2021) ofrece el siguiente argumento: “De ningún modo se puede rechazar al sentido, considerándolo como un efecto medial en la Galaxia Gutenberg. Las tecnologías están siempre incorporadas en nexos de sentido y a la vez los co-determinan” (p. 12). Beinsteiner (2021) se propone “reintegrar lo hermenéutico, en su actualidad y capacidad de impacto” (p. 12) al escenario actual de las Ciencias de los medios. Su reconstrucción del pensar de Heidegger como una filosofía de los medios apunta precisamente a ese fin.

El segundo ámbito de debate marcado por la recepción de Heidegger concierne a los intentos recientes por repensar el humanismo de cara a los posthumanismos actuales. Entre estos intentos cabe destacar los planteamientos de Andreas Beinsteiner y de Stefan Herbrechter, respectivamente. Ambos nos advierten acerca de la proliferación de propuestas posthumanistas y del consecuente riesgo de banalizar y convertir en algo superficial la tarea de pensar críticamente el humanismo. Beinsteiner (2019) denuncia los “posthumanismos *branding*” (p. 206), esto es, aquellos planteos posthumanistas que tratan de imponer su sello o marca en las discusiones vigentes pretendiendo superar rápidamente los planteos anteriores. Se trataría de una moda lucrativa que se sostiene en estrategias de posicionamiento de marca y operaciones de mercadeo por parte de las editoriales. Por su parte, Herbrechter (2016: 63), critica el creciente *corporacionalismo* y *managmentismo* de las universidades y advierte los riesgos de convertir al posthumanismo en una moda alimentada por la sobreoferta de teorías.

Una de las principales consecuencias de esta tendencia consiste, según ambos autores, en que la reflexión crítica acerca del humanismo y de su relación con el posthumanismo queda en un segundo plano, por tratarse supuestamente de asuntos ya resueltos. Frente a ello, Beinsteiner retoma expresamente la pregunta por la relación entre humanismo y posthumanismo y la articula del siguiente modo: en primer lugar, considera que las propuestas que entienden al post-humanismo como superación y abandono del humanismo incurren en una actitud esencialista propia del proyecto metafísico, entendido en términos heideggerianos. Se trataría de un posthumanismo que, en sentido estricto, merece ser caracterizado como un humanismo metafísico: “Ellos [los posthumanismos *branding*/ R.R.] son metafísicos, en la medi-

da en que absolutizan una interpretación del ente en total, y se muestran como humanistas en cuanto ignoran la variabilidad abisal, condicionada lingüísticamente, del ser humano” (Beinsteiner, 2019: 210).

En segundo lugar, recurriendo nuevamente a Heidegger, Beinsteiner elabora una noción no metafísica de humanismo, centrada en la variabilidad epocal del ser humano. Para ilustrar tal concepción, trae a colación la siguiente cita de Heidegger: “Traído hacia lo que se retrae a sí mismo, en tracción hacia ello y así mostrando en la retracción, el ser humano es ante todo ser humano” (Heidegger, 2000: 135, citado en Beinsteiner, 2019: 211). En términos de Beinsteiner, se trata de considerar al ser humano con vistas a la configuración de cada época, advirtiendo no solo las posibilidades vigentes, sino también y muy especialmente aquellas otras que no han sido seleccionadas. Así, frente al posthumanismo de marcas y etiquetas, cabe la posibilidad de un humanismo no metafísico, abierto a las potencialidades y a la responsabilidad epocal del ser humano. Se trata de un humanismo “que se dirige hacia esa medialidad selectiva, a la que siempre está ya expuesto” (Beinsteiner, 2019: 211)

Herbrechter (2016), por su parte, aboga por un “posthumanismo *fuera de modas*” y enfatiza que este debe ejercitar una “constante relectura del humanismo” (p. 62). En la medida en que tal posthumanismo entra en “continuidad crítica” con el humanismo, se trata de un “posthumanismo crítico” (Herbrechter, 2016: 63). En esta propuesta ocupa Heidegger también un papel destacado: “Como punto de partida vale retomar la pregunta por la técnica, tal como Heidegger la había formulado” (Herbrechter, 2016: 64).

Precisamente el rol de la técnica hoy constituye el asunto en torno al cual gira el tercer debate. Las posiciones en confrontación son las siguientes: por una parte, la afirmación de una posible configuración no metafísica de la técnica en la época actual, motivada por los desarrollos de la cibernética ambiental. Por otra parte, la equiparación completa entre la técnica actual y el proyecto metafísico y el rechazo de una posible tecnicidad postmetafísica. Los principales nombres que ilustran este debate son los de Erich Hörl y Dieter Mersch, respectivamente. Así, mientras Mersch (2014 sostiene que “bajo la condición cibernética ya no importa qué significa ‘pensamiento’, ‘libertad’ o ‘justicia’” (p. 36), Hörl afirma lo siguiente:

De acuerdo con Mersch y otros, lo técnico nos conduce cada vez más profundamente dentro de la jaula moderna de la servidumbre. En lugar de (...) invocar constantemente lo inalcanzable, impensable, incodificable, incalculable, (...) al modo de una teoría medial negativista (...) lo que verdaderamente importa es exponerse a uno mismo al nuevo sentido que surge bajo la condición tecnológica. Esta es la única opción plausible (Hörl, 2016b: 116).

Respecto a la impronta heideggeriana de este debate, cabe recordar la precisa observación de Andreas Beinsteiner:

¿Heidegger considera a la tecnicidad de un modo completamente negativo, o ve la posibilidad de otra técnica? La relevancia de esta pregunta, que ha sido discutida especialmente por Erich Hörl y Dieter Mersch, va más allá de los debates exegéticos. Lo que está en juego allí es la posibilidad de una *tecnicidad postmetafísica*, y en segundo lugar, la cuestión de si Heidegger puede ser considerado como una fuente para pensar dicha posibilidad (Beinsteiner, 2021: 12 y ss.).

CONCLUSIONES

El pensamiento de Heidegger es una de las principales referencias en la Teoría de los medios alemana. No solamente ha marcado los impulsos iniciales de la *German Media Theory*, sino que determina también sus debates más recientes.

La influencia constante de Heidegger en la Teoría de los medios alemana se debe, entre otras razones, a que su pensamiento ha sido recogido y reelaborado por enfoques antagónicos. Propuestas anti-hermenéuticas y hermenéuticas, materialistas y anti-materialistas, posthumanistas y de renovación del humanismo han encontrado en Heidegger su punto de apoyo. Entre los tópicos heideggerianos que motivan tales recepciones contrapuestas destacan los siguientes: la concepción epocal del ser humano y la crítica a la metafísica en el marco de la Historia del ser, la reflexión crítica acerca del humanismo, la conexión entre técnica y metafísica y el énfasis en el control y la información como asuntos centrales de la metafísica en la era técnica.

La recepción fructífera y multiforme de Heidegger en el contexto de la *German Media Theory* se explica por el hecho de que, tras la muerte de este, se consolidaron dos vías de su recepción en Alemania: por una parte, la recepción oficial realizada por la *scholarship* heideggeriana; y por otra parte, la recepción no oficial, marcada por el reingreso de Heidegger a Alemania a través de la interpretación postestructuralista francesa. Mientras en la primera vía se acentúan los rasgos hermenéuticos del pensar de Heidegger, en la segunda se enfatiza la crítica de Heidegger a la metafísica y al humanismo.

Es de esperar que la influencia de Heidegger en la Teoría de los medios alemana continúe, especialmente en estos tiempos de crisis y transformación de las Humanidades. La indagación de Heidegger sobre su presente como un ámbito de tránsito y penuria ofrece recursos tanto para quienes procuran un nuevo inicio bajo la condición cibernética, como también para aquellos que se esfuerzan por asegurar, renovándolos, los principios programáticos de la filosofía hermenéutica.



BIBLIOGRAFÍA

- Beinsteiner, A. (2017a). Sein als Medialität. En G. Thonhauser (ed.), *Perspektiven mit Heidegger* (pp. 191-206). Alber.
- Beinsteiner, A. (2017b). Ontoludologie: Zum medial-agonalen Charakter von Phänomenalität nach Heidegger. En A. Deuber-Mankowsky y R. Göring (Eds.), *Denkweisen des Spiels: Medienphilosophische Annäherungen* (pp. 137-154). Turia + Kant.
- Beinsteiner, A. (2019). Ist der Post-Humanismus ein Humanismus? *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie*, 5(1), 203-214.
- Beinsteiner, A. (2021). *Heideggers Philosophie der Medialität*. Klostermann.
- Gumbrecht, H. y Pfeiffer, K. (1988). *Materialität der Kommunikation*. Suhrkamp.
- Gumbrecht, H. (2004). *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*. Suhrkamp.
- Gumbrecht, H. (2006). Presence achieved in language. (With special attention given to the presence of the past). *History and Theory*, 45, 317-327.
- Gumbrecht, H. (2007). De la Hermenéutica épica a la Filosofía de la presencia. *Fractal*, 47, 15-40.
- Gunkel, D. y Taylor, P. (2014). *Heidegger and the Media*. Polity.
- Heidegger, M. (1977). *Holzwege*. GA 5. Klostermann. En español: (2012). *Caminos de bosque*. H. Cortés y A. Leyte (Trads.). Alianza.
- Heidegger, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze*. GA 7. Klostermann.
- Heidegger, M. (2012). *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. GA 4. Klostermann.
- Herbrechter, S. (2016). Kritischer Posthumanismus. *Zeitschrift für Medien- Kulturforschung*, 7(1), 61-68.
- Hörl, E. (2004). Parmenideische Variationen. McCulloch, Heidegger und das kybernetische Ende der Philosophie. En C. Pias y J. Vogl (Eds.), *Kybernetik*, vol. II. (pp. 209-226). Diaphanes.
- Hörl, E. (2008). Die offene Maschine: Heidegger, Günther und Simondon über die technologische Bedingung. *MLN* 123, 632-655.
- Hörl, E. (2011). Hörl, E. Die technologische Bedingung. Zur Einführung. En E. Hörl (ed.), *Die technologische Bedingung* (pp. 1-53). Suhrkamp.
- Hörl, E. (2013a). Das Arbeitslose der Technik: Zur Destruktion der Ergonomie und Ausarbeitung einer neuen technologischen Sinnkultur bei Heidegger und Simondon. En C. Leggewie et al. (Eds.), *Prometheische Kultur* (pp. 111-131). Fink.
- Hörl, E. (2013b). A Thousand Ecologies: The Process of Cyberneticization and General Ecology. En D. Diederichsen y A. Franke (Eds.), *The Whole Earth. California and the Disappearance of the Outside* (pp. 121-130). Sternberg Press.
- Hörl, E. (2015). The technological condition. *Parrhesia*, 22, 1-15.
- Hörl, E. (2016a). Die Ökologisierung des Denkens. *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*, 14(1), 33-45.
- Hörl, E. (2016b). Other Beginnings of Participative Sense-Culture. En M. Denecke et al. (Eds.), *Reclaiming Participation* (pp. 93-121). Transcript.
- Hörl, E. (2017). *General Ecology*. Bloomsbury.
- Kittler, F. (1993). *Draculas Vermächtnis*. Reclam.
- Kittler, F. (2009a). Towards an Ontology of Media. *Theory, Culture & Society*, 26, 23-31.
- Kittler, F. (2009b). Das kalte Modell von Struktur. *Zeitschrift für Medienwissenschaft*, 1, 93-102.
- Kittler, F. (2013). *The Truth of the Technological World*. Stanford University Press.
- Lovink, G. (2008). Whereabouts German Media Theory. En G. Lovink, *Zero Comments* (pp. 83-98). Routledge.
- Mersch, D. (2004). Medialität und Undarstellbarkeit. Einleitung in eine "negative" Medientheorie. En S. Krämer (ed.), *Performativität und Medialität* (pp. 75-96). Fink.
- Mersch, D. (2005). Negative Medialität. Derridas *Différance* und Heideggers Weg zur Sprache. *Journal Phänomenology* 23, 14-22.
- Mersch, D. (2006a). *Medientheorien zur Einführung*. Junius.
- Mersch, D. (2006b). Mediale Paradoxa. Zum Verhältnis von Kunst und Medien. Einleitung in eine negative Medienphilosophie. *Sic et non*. <http://www.sicetnon.org>
- Mersch, D. (2010). *Posthermeneutik*. Fink.
- Pias, C. (2016). What's German About German Media Theory? En N. Friesen (ed.), *Media Transatlantic: Developments in Media and Communication Studies between North American and German-speaking Europe* (pp. 15-27). Springer.
- Rubio, R. (2017). *Riß* und Fuge: Der Beitrag der Schwarzen Hefte zum Programm der Destruktion des Bildes. En Zaborowski, H. y Denker, A. (Eds.), *Heidegger-Jahrbuch 11. Zur Hermeneutik der Schwarzen Hefte* (pp. 165-183). Alber.
- Rubio, R. (2019). El legado materialista de Heidegger. *Veritas*, 44, 9-28.

- Rubio, R. (2021). La teoría alemana de los medios. En Berti, A. et al. (Eds.), *Glosario de Filosofía de la técnica*. La Cebra. (En prensa).
- Siegert, B. (2015). Media after Media. En E. Ikoniadu y S. Wilson (Eds.), *Media after Kittler* (pp. 79-91). Rowman & Littlefield.
- Wellbery, D. (1990). Foreword. En F. Kittler, *Discourse Networks 1800 / 1900* (pp. vii-xxxiii). Stanford University Press.
- Winthrop-Young, G. (2006). Cultural Studies and German Media Theory. En G. Hall y C. Birchall (Eds.), *New Cultural Studies* (pp. 88-104). Edinburgh University Press.
- Winthrop-Young, G. (2011). Krautrock, Heidegger, Bogeyman: Kittler in the anglosphere. *Thesis Eleven*, 107(1), 6–20.

SOBRE EL AUTOR

Roberto Rubio
Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile.
rorubio@uahurtado.cl

Director del Departamento de Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile. Doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo, Alemania. Áreas de Investigación: Fenomenología; Hermenéutica; Martin Heidegger.



HEIDEGGER Y LA VERDAD DE LA OBRA DE ARTE

AUTORA

Erika Whitney
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Husserl-Archiv.

Cómo citar este artículo:

Whitney, E. (2021). Heidegger y la verdad de la obra de arte. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 12, pp. 155-162.

Artículo

Recibido 05/03/2021
Aprobado 10/05/2021

RESUMEN

El origen de la obra de arte, texto publicado en *Holzwege* (1949/50), es la versión extendida -presentada en tres conferencias en 1936 en Frankfurt- de la conferencia original dictada en 1935 en Friburgo. El período en que Heidegger confecciona y corrige este texto se conoce como *Kehre*. Según Gadamer Heidegger modifica el punto de partida de su pensamiento en esta época: ya no se trata de la conciencia que se pregunta por su modo de ser (*Dasein*), sino del ser (*Cfr.* Gadamer, 1987: 191). Esta modificación trae consigo un cambio en la concepción de la verdad. En este trabajo nos interesa abordar la novedad de este ensayo con respecto a la verdad, desde las claves de lectura que ofrece Gadamer en la introducción escrita en 1960 para la edición de *El origen de la obra de arte* en la editorial Reclam. Para entender cómo Heidegger vincula el arte con la verdad es preciso, primero, tomar nota de la modificación de su comprensión de la verdad con respecto a las ideas expuestas en *Ser y Tiempo* y segundo, ver cómo la superación de la estética, cuya superación cae dentro del programa más amplio de superación de la metafísica, posibilita una nueva comprensión del arte.

PALABRAS CLAVE: OBRA DE ARTE; VERDAD; EXPERIENCIA

ABSTRACT

The Origin of the Work of Art, text published in *Holzwege* (1949/50), is the extended version, presented at three conferences in 1936 in Frankfurt, of the original conference presented in 1935 in Freiburg. The period in which Heidegger made and corrected this text is known as *Kehre*. According to Gadamer Heidegger modifies the starting point of his thought at this time: it is no longer about consciousness that asks about its way of being (*Dasein*), but about being. This modification brings about a change in the conception of the truth. From the reading keys that Gadamer offers in his 1960 introduction to *The Origin of the Work of Art* in Reclam, we will approach this essay's novelty on truth.

KEY WORDS: WORK OF ART; TRUTH; EXPERIENCE

A. LA COMPRESIÓN DE LA VERDAD DESPUÉS DE *SER Y TIEMPO*

Alrededor de los años 30 debido a la lectura de los diálogos platónicos Heidegger modifica¹ su comprensión de la verdad. Con las lecciones de este período se va acentuando gradualmente el argumento histórico de la verdad. Para comprender esta modificación resumimos brevemente la comprensión de la verdad en *Ser y Tiempo*. Allí Heidegger interpreta a Aristoteles y entiende la verdad como desocultamiento del ente (*aletheia*)². Este desocultamiento es relativo a una existencia, la de Dasein. Así antes de que un juicio pueda ser determinado como verdadero o falso, en el sentido clásico de la verdad, es decir, como correspondencia (*Übereinstimmung*) tiene que desocultarse el ente ante la apertura significativa del ser en el mundo (*Erschlossenheit*). Esta correlación entre la apertura del Dasein y desocultamiento del ente es lo que Heidegger denomina verdad.

La verdad no es una propiedad ni de los enunciados ni del sujeto. Que sea relativa al Dasein significa que la verdad tiene sentido para el Dasein. De este modo se puede hablar de dos sentidos de la verdad, en sentido activo o fundamental, como desocultamiento, y en sentido derivado o pasivo la verdad, como correspondencia.

Con la *Kehre* viene el cambio de perspectiva. Heidegger considera que la verdad en sentido fundamental sigue teniendo una connotación subjetiva en tanto depende del Dasein. Por eso centra ahora toda su atención en el *Erschließung der Welt*. Ya no es el Dasein el que devela la verdad, sino quien participa en ella. La verdad y el ser ya no son relativos a la existencia, sino que dependen de la apertura del ser mismo. Veamos esto con más detalle. Keilling sostiene que hay una continuidad en la comprensión de la verdad entre 1927 y 1935-6 porque Heidegger sigue pensando la verdad como un mostrarse del fenómeno (*Das Sichzeigen der Phänomene*), sólo que a partir de los años 30 ya no cree que la verdad se legitime en la actitud develadora del Dasein, sino más bien en el modo mismo de darse la cosa³, movimiento que Heidegger denomina libertad (*Freiheit*) (Cfr. Keilling, 2011, 69)

En *El origen de la obra de arte* Heidegger sostiene que la verdad del arte es un modo de darse la verdad en este último sentido. La verdad de la obra de arte radica en la

tensión entre mundo y tierra, tensión que a su vez depende la tensión originaria, la cual determina la esencia de la verdad, entre claro (*Lichtung*) y encubrimiento (*Verborgenheit*). Afirma Heidegger: “Pero no es que nosotros presupongamos el desocultamiento de lo ente, sino que éste mismo (el ser) nos instala en una esencia tal que en nuestra representación siempre permanecemos inmersos en el seno del desocultamiento y supeditados a él.” (Heidegger, 2008: 37).

Con el concepto de claro Heidegger se refiere al espacio de sentido abierto en el que la presencia y comprensión del ente se hacen posible. “Este claro es el único que proporciona y asegura al hombre una vía de acceso tanto al ente que no somos nosotros mismos como al ente que somos nosotros mismos.” (Heidegger, 2008: 42) Al concepto de claro le pertenece a su vez el de encubrimiento, que tiene que ver con el ocultarse del ente. Lo interesante es la relación entre este concepto y el de comprender. Heidegger dice: “El encubrimiento puede ser una negación o una mera disimulación. Nunca tenemos la certeza directa de que sea lo uno o lo otro.” (Heidegger, 2008: 43). De este encubrimiento depende entonces tanto el fracaso como la equivocación en la comprensión. A. Kern dice que la comprensión fracasa cuando el ser de la cosa no tiene relación con el modo en que se muestra, mientras que la equivocación tiene lugar cuando el ente se presenta de un modo distinto al que es (Cfr. Kern, 2013: 136). Síntesis: la comprensión, y por lo tanto la verdad, dependen del desocultarse del ente.-

Junto con esta modificación de la comprensión de la verdad, y aunque tal análisis requeriría un mayor detenimiento, hay también una modificación de los conceptos de mundo y de historia. Mientras que en *Ser y Tiempo* el concepto de mundo refiere al espacio de sentido abierto por la existencia y a la disponibilidad del ente en relación al Dasein (Cfr. Rodríguez, 2006: 124), en *El origen de la obra de arte* es el Dasein el que cuida al ente que se devela⁴. Y mientras que Heidegger en *Ser y tiempo* con la analítica existencial piensa la historia desde un punto de vista transcendental, en este ensayo la cuestión de la verdad está subordinada a la pregunta por el origen de la obra de arte y cuya respuesta tiene lugar en el modo de darse y el modo de experimentar la obra de arte.

B. SER-OBRA Y LA SUPERACIÓN DE LA TRADICIÓN ESTÉTICA

Si el arte se entiende como copia entonces la obra sería verdadera cuando copia el mundo y falsa cuando no lo hace. Pero esta comprensión no es adecuada ni al modo de ser de la obra de arte, ni al modo de ser de la verdad, sino que responde a un modelo de conocimiento —el cual Heidegger

¹ Este término asume ya una lectura posible sobre la verdad en este ensayo, la cual tiene a su vez que ver con la idea de una continuidad en el pensamiento de M. Heidegger.

² Sobre la verdad como *Aletheia* y su problematización: “Wahrheit. Vom aufdeckenden Erschließen zur Offenheit der Lichtung” de Dorothea Frede. *Heidegger Handbuch* (2013).

³ Heidegger comienza en este texto ya a modificar su comprensión de la cosa: “Ya en este análisis se abren así perspectivas que marcan el ulterior camino del pensar de Heidegger. Sólo el camino que pasó por la obra podía mostrar el carácter materialidad del útil [*Zeug*] y finalmente también la cosidad [*Dingheit*] de la cosa.” (Gadamer, 2003: 107)

⁴ Este artículo profundiza el tema: „Die vorprädikative Dimension im Kunstwerkaufsatz“ de Giovanna Caruso. *Das Vorprädikative* (2020).

pretende superar —, que ha reducido la comprensión del arte a mera cosa y de la verdad a la verdad científica.

La argumentación de Heidegger en los dos primeros apartados, los cuales buscan determinar el carácter de ser de la cosa de la obra de arte, se podría rápidamente sintetizar de la siguiente manera: mientras que los conceptos de cosa (*Ding*) y útil (*Zeug*) distinguen y clasifican las cosas (*Gegenstände*) según sus propiedades, el concepto de obra presenta un modo de ser distinto. La obra de arte es irreducible tanto al modo de ser de la cosa (*Vorhandenheit*) como del útil (*Zuhandenheit*), porque no es ni como una piedra (*Ding*) ni como una silla (*Zeug*). Lo que determina la peculiaridad de esta nueva categoría ontológica es que tiene que ver con el poner en obra la verdad (*Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit*) (Cfr. Kern, 2013: 134)

Heidegger comienza con la pregunta por el carácter de ser de la cosa para mostrar luego lo inadecuado que resulta pensar el carácter de obra a partir de la cosa, es decir, a partir de cómo la tradición ha comprendido este concepto. Gadamer describe esto muy bien en la siguiente cita:

Desde el modo ontológico que viene dado por la primacía sistemática del conocimiento científico, el modo de ser de la obra de arte describe que ésta es también una cosa y que sólo a través y más allá de su ser-cosa significa aún algo más; como símbolo remite a algo diferente o como alegoría da a entender algo distinto. [...] Para la estética, esto debe significar que, en un primer aspecto superficial, la obra de arte misma posee un carácter de cosa, que tiene la función de infraestructura sobre la que se levanta a modo de superestructura la auténtica configuración estética. (Gadamer, 2003: 101s.)

Heidegger supera este planteamiento al caracterizar la obra de arte como la tensión entre mundo y tierra. Esto que alguna vez sonó extraño y resulta aún difícil no sólo de comprender filosóficamente, sino de pensar bajo los criterios de cierta continuidad en el pensamiento del autor, da cuenta del permanente intento de Heidegger por dar con un lenguaje que previo al lenguaje de la metafísica (Cfr. Gadamer, 1989: XVIII). En este caso el uso del concepto de tierra es un ejemplo de ello, ya que con él Heidegger reemplaza el concepto de naturaleza (Cfr. Espinet, 2011: 53). La tierra y el mundo describen el modo de ser de la obra que “no actúa en absoluto sobre lo ente existente hasta ahora por medio de relaciones causales. El efecto de la obra no proviene de un efectuar. Consiste en una transformación, que ocurre a partir de la obra, del desocultamiento de lo ente o lo que es lo mismo, del ser.” (Heidegger, 2008: 60)

Esta transformación es un proceso que acontece en la obra y mediante él, la verdad. El ser-obra está en tensión en la medida que instaura un mundo (*Das Aufstellen einer Welt*) y “produce” la tierra (*Das Herstellen der Erde*). La obra instaura un mundo cuando trae a la presencia al ente en cuanto tal.

Dice Heidegger: “Gracias al proyecto puesto en obra de ese desocultamiento de lo ente que recae sobre nosotros, todo lo habitual y normal hasta ahora es convertido por la obra en un no ente, perdiendo de este modo la capacidad de imponer y de mantener el ser como medida.” (Heidegger, 2008: 60) No es la determinación del ser como se lo entiende desde el sentido común, como es el caso del útil, ni desde la ciencia, como cosa, sino que en la obra se trata de la manifestación del ser en cuanto tal. Con el concepto de mundo se describe la apertura que „permite atisbar lo que es y cómo es”. (Heidegger, 2008: 25) En el ejemplo de la pintura de van Gogh el mundo de la campesina aparece sostenido en los zapatos⁵. Keiling sostiene que el citado ejemplo da cuenta de por qué la obra de arte no es mera cosa que está ahí copiando la realidad, sino un verdadero proceso histórico.

Pero esta apertura está condicionada por la tierra. Con el concepto de producción Heidegger no se refiere a la producción en sentido técnico, sino a un traer a la presencia. La determinación de este concepto es doble. Señala, por un lado, aquello que sostiene el mundo y, por otro, aquello que se retira al erigir mundo. La tierra es aquello que posibilita la apertura de un mundo, pero al mismo, y en la medida en que abre un mundo histórico determinado, es aquello que cierra otras posibilidades y amenaza con cerrar incluso el mundo así abierto. Heidegger comienza este ensayo con la siguiente oración: “Origen significa aquí aquello a partir de donde y por lo que una cosa es lo que es y tal y como es.” (Heidegger, 2008: 11) Cuando describe el concepto de tierra dice: „La tierra es lo que hace emerger y da refugio.” (Heidegger, 2008: 36). Gadamer sostiene que la tierra no se refiere a la materia, sino que señala ese ámbito desde el cual todo emerge y hacia donde se retira, ese ámbito que desoculta y que posibilita la comprensión del ente. En la misma línea, pero un poco más clara, A. Kern sostiene que la tierra es una metáfora para la cual no es posible dar un ejemplo, porque no se refiere a un ente particular, concreto, sino a la significatividad del ente sobre la cual reposa la totalidad significativa del mundo y viceversa.

Por eso, así como no hay mundo sin tierra, no hay tierra sin mundo. Esto significa que no es posible que la tierra venga a la presencia sino es en el mostrarse del mundo. En esta mutua pertenencia reposa la obra sobre sí misma. Sobre este reposo dice Gadamer: “De ella obtiene la obra de arte la quietud que le es propia. No tiene su auténtico ser sólo en un yo que experimenta, que dice, opina o señala y cuyo decir, opinión y señalamientos serían su significado. Su ser no consiste en convertirse en vivencia, sino que ella misma es vivencia por medio de su propia existencia” (Gadamer 2003: 103). Porque la obra se sostiene sobre sí misma

⁵ Ver: Bertorello, A., „La polémica en torno a la estética ontológica de Heidegger: Schapiro, Schaeffer y Derrida” *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XI (2006), pp. 65-82. ISSN: 1136-4076

y porque abre mundo es que en ella acontece (*Ereignis*) la verdad como un proceso.

C. LA EXPERIENCIA DE LA OBRA DE ARTE Y VERDAD

En el tercer apartado Heidegger determina a partir del ser-obra la esencia del arte. Dos aspectos son los que trabaja aquí el ser-creación de la obra, por un lado, y el cuidado (*Bewahrung des Werkes*) de la misma por otro. Acá nos vamos a detener sobre todo en el segundo. Con respecto al primero sólo señalamos que el ser-creación no tiene que entenderse como un proceso de creación subjetiva en el cual la obra se agote, sino por el contrario con el modo de darse la obra de arte⁶.

Con respecto al cuidado tampoco debemos equivocarnos y pensar que se trata de la vivencia subjetiva del espectador, sino que este concepto está señalando que la obra tiene que ver con el participar en ella, con mantener abierto ese espacio de sentido.

El cuidado por la obra no aísla a los hombres en sus vivencias, sino que los adentra en la pertenencia a la verdad que acontece en la obra y, de este modo, funda el ser para los otros y con los otros como exposición histórica del ser-aquí a partir de su relación con el desocultamiento. Finalmente el conocer al modo del cuidado está lejos de ese conocimiento guiado exclusivamente por el mero gusto por lo formal de la obra, sus cualidades y encantos en sí. Saber en tanto que haber-visto es estar decidido; es estar dentro en el combate dispuesto por la obra en el rasgo. (Heidegger, 2008: 49)

Con la pregunta por el origen de la obra de arte se introduce, como vimos, la cuestión de la materialidad y la historicidad de la obra de arte, aspecto que según algunos autores⁷ significa un correctivo al análisis de *Ser y Tiempo*, ya que allí Heidegger se ocupa del útil, pero olvida su materialidad. Pero además esta pregunta problematiza a su vez el modo de acceso a la obra de arte. La tesis de Heidegger es que el arte debe ser experimentado.

Ahora bien, hay que diferenciar entre la experiencia histórica (*historische Erfahrung*), como se piensa desde la historia del arte, y la experiencia que Heidegger describe en este ensayo (*geschichtliche Erfahrung*). En las disciplinas históricas se trata de describir la obra, de catalogarla y de

subordinarla a un determinado período o contexto histórico, pero todo ese procedimiento supone ya cierto distanciamiento teórico, porque la historicidad de la obra no se deja experimentar cuando se la trata como un objeto de estudio. Por el contrario, para hacer justicia al modo de ser de la obra, es decir, a ese proceso histórico que acontece en la tensión entre mundo y tierra, la obra tiene que experimentarse. La historicidad originaria de la obra se vuelve accesible en el cuidado, es decir, en la experiencia que se detiene en la obra. Con el ejemplo del poema "La fuente romana" Heidegger cuestiona la distinción entre el contenido original e ideal del poema, por un lado, y el contenido al que se accede en la experiencia sensible, por otro. Por el contrario sostiene que en la experiencia se da una simultaneidad de estos aspectos cuando se comprende el sentido de la obra. Si la comprensión se dirige al significado de la obra, es decir, al mundo como totalidad de sentido, la materia en cuanto tal, como color, por ejemplo, queda desatendida, porque ella se luce significativamente en esa totalidad. Pero si la comprensión se dirige a la materia, es decir, al color en tanto que color, lo que se desvanece es el significado de la obra. A la verdad como libertad, como manifestación del ser, le corresponde el compromiso del cuidado, que permanece y mantiene abierto ese espacio del acontecer. "Así pues, el arte es el cuidado creador de la verdad en la obra. *Por lo tanto, el arte es un llegar a ser y acontecer de la verdad.*" (Heidegger, 2008: 52) Tanto el ser-creación como el cuidado dejan constancia del carácter histórico-procesual de la verdad.

Como sostiene Kern una de las lecturas posibles del arte como donación⁸ de la verdad, y a la cual Gadamer adhiere, es aquella que identifica la comprensión del mundo con la comprensión de la verdad. Lo que viene a la presencia (el ente) en la apertura de sentido (el mundo) lo hace mediante el lenguaje. El lenguaje da la pauta para comprender lo que allí se presenta como verdadero. Y con el tema del lenguaje se plantea también la esencia del arte. Aunque no vamos a entrar en el tema, sí conviene decir que la caracterización que Heidegger hace de la poesía como esencia del arte problemática, porque amenaza todo el planteo de superación al que da lugar este ensayo. Como sostiene Espinet, pareciera que la tensión entre mundo y tierra, que se describe tan cuidadosa y sistemáticamente, se desequilibra con la apreciación final sobre la poesía como esencia del arte (Cfr: Espinet, 2011: 64). Esto significa que el paradigma del lenguaje tendría primacía por sobre el carácter material de la obra. Sobre esto Gadamer dice: "El pensar, que piensa todo

⁶ Para una mayor problematización de esta idea ver: Luna, J.L. The Preservation of the Work of Art and the *Phantasy*: A Complementary Reading between Husserl and Heidegger. *Tópicos*, Revista de Filosofía 56, enero-junio, (2019), 145-165. ISSN: 2007-8498.

⁷ Fredrik Westerlund, "Heideggers Transformation der Phänomenologie in *Der Ursprung des Kunstwerkes*". Heideggers Ursprung des Kunstwerks. Ein kooperativer Kommentar. (2011)

⁸ Hasta ahora nos referimos al arte como un modo de darse la verdad. Heidegger hacia el final del ensayo dice: "La esencia del arte es poema. La esencia del poema es, sin embargo, la Fundación de la verdad. Entendemos este fundar en tres sentidos: fundar en el sentido de donar, fundar en el sentido de fundamentar y fundar en el sentido de comenzar. Pero la Fundación solo es efectivamente real en el cuidado." (Heidegger, 2008: 63) Sobre este fragmento hay dos lecturas posibles: la lectura revolucionaria (Gadamer, Rorty) y lectura reflexiva (Derrida).

el arte como poesía y revela el ser-lenguaje de la obra de arte, está él mismo aún en camino al lenguaje.” (Gadamer, 2003: 108)

Para comprender la verdad del arte como donación de sentido es preciso entonces, primero, tener en cuenta la modificación que Heidegger realiza con respecto a la verdad, es decir, el cambio de acento de la *Erschließung*, como actitud del Dasein, a la libertad como un compromiso de dejar ser al ente. En segundo lugar, es preciso comprender que la obra de arte no se deja determinar como un mero objeto, sino como un espacio en el que se abre una totalidad de sentido. Y por último el acceso a la obra de arte en tanto que ella no es un objeto, tampoco se deja determina desde una experiencia objetivante, sino desde la participación a través de la comprensión en esa totalidad de sentido. Por lo tanto, la verdad del arte acontece en la experiencia y es ese entre que se mantiene abierto entre el mundo y tierra, entre obra y cuidado.



BIBLIOGRAFÍA

- Rodríguez, R. (2006). *Heidegger y la crisis de la época moderna. Síntesis*.
- Espinet, D. (2011). Kunst und Natur. Der Streit von Welt und Erde. En Espinet, D. y Keiling, T. (Eds.), *Heideggers Ursprung des Kunstwerks. Ein kooperativer Kommentar*. (pp.46-65). Vittorio Klostermann.
- Gadamer, H.-G. (2003). La verdad de la obra de arte (1960). En Gadamer, H.-G. *Los Caminos de Heidegger*. Herder.
- Gadamer, H.-G. (1987). Martin Heidegger -85 Jahre (1974). En: Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke Band 3*. (pp. 262-270). J. C. B. Mohr (Paul) Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1989) Geleitwort. En Biemel, W. y v. Herrmann F.-W., (Eds.) *Kunst und Technik*. Gedächtnisschrift zum 100.Geburstag von Martin Heidegger. (pp. XV-XXIV). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2008). El Origen de la obra de arte. En *Caminos del Bosque*. Alianza.
- Keiling, T. (2011). Kunst, Werk, Wahrheit. Heideggers Wahrheitstheorie in *Der Ursprung des Kunstwerkes*. En Espinet, D. y Keiling, T. (Eds.), *Heideggers Ursprung des Kunstwerks. Ein kooperativer Kommentar*. Vittorio Klostermann.
- Kern, A. (2013). Der Ursprung des Kunstwerks. Kunst und Wahrheit zwischen Stiftung und Streit. En Thomä D. (Ed.) *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. J.B. Metzler.

SOBRE LA AUTORA

Erika Whitney
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg/ Husserl-Archiv. Becaria ICALA.
erika.whitney@philosophie.uni-freiburg.de

Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (2016). Miembro del grupo de investigación „Experiencia y Lenguaje“ (SECyT-Córdoba). Colaboradora de la Revista Ekstasis: Revista de Hermenéutica y Fenomenología.



CAMINOS ICÓNICOS. GOTTFRIED BOEHM LECTOR DE MARTIN HEIDEGGER.

AUTOR

Mateo Belgrano
UCA – CONICET

Cómo citar este artículo:

Belgrano, M. (2021). Caminos Icónicos. Gottfried Noehm lector de Martin Heidegger.
Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea, N. 12, pp. 163-174.

Artículo

Recibido 14/04/2021
Aprobado 15/05/2021

RESUMEN

El objetivo de esta investigación es analizar la lectura productiva que hace el historiador de arte y filósofo Gottfried Boehm, discípulo de Hans-Georg Gadamer, del pensamiento de Martin Heidegger. Lejos está Boehm de ser un mero comentador de la filosofía del profesor de Friburgo o un "heideggeriano". Tampoco es un cientista social que busca "aplicar" la teoría del arte heideggeriana en la historia del arte. Mi hipótesis es que la propuesta filosófica de Boehm, sin perder un ápice de originalidad, se sirve de algunos elementos del pensamiento heideggeriano que le permite desarrollar conceptos centrales. Principalmente me abocaré a lo desarrollado por el historiador del arte en *Wie Bilder Sinn erzeugen*, aunque también se hará referencia a otros textos del autor. Rastrearé este diálogo con Heidegger en tres ideas clave de Boehm: 1. la relación entre la imagen, el mundo y el sentido; 2. la diferencia icónica y; 3. la indeterminación de la imagen.

PALABRAS CLAVE: IMAGEN, OBRA DE ARTE, SENTIDO, HEIDEGGER, BOEHM

ABSTRACT

The aim of this research is to analyze the productive reading made by the art historian and philosopher Gottfried Boehm, a disciple of Hans-Georg Gadamer, of the thought of Martin Heidegger. Boehm is far from being a mere commentator on the philosophy of the Freiburg professor or a „Heideggerian.“ Neither is he a social scientist seeking to „apply“ Heideggerian art theory to art history. My hypothesis is that Boehm’s philosophical proposal, without losing originality, makes use of some elements of Heideggerian thought that allow him to develop central concepts. Mainly I will focus on what was developed by the art historian in *Wie Bilder Sinn erzeugen*, although reference will also be made to other texts by the author. I will trace this dialogue with Heidegger on three key ideas of Boehm: 1. the relationship between the image, the world and meaning; 2. the iconic difference and; 3. the indeterminacy of the image.

KEY WORDS: IMAGE, WORK OF ART, MEANING, HEIDEGGER, BOEHM

1. INTRODUCCIÓN

Pues bien, tenemos que las propias obras se encuentran en las colecciones y exposiciones. Pero ¿están allí como las obras que son en sí mismas o más bien como objetos de la empresa artística? En estos lugares se ponen las obras a disposición del disfrute artístico público y privado. Determinadas instituciones oficiales se encargan de su cuidado y mantenimiento. Los conocedores y críticos de arte se ocupan de ellas y las estudian. [...] La investigación llevada a cabo por la historia del arte convierte las obras en objeto de una ciencia. En medio de todo este trajín, ¿pueden salir las propias obras a nuestro encuentro? (Heidegger, 2012: 28)

En “El origen de la obra de arte” (1936) Heidegger sostiene que lo propio de la obra de arte es “poner en obra la verdad”, esto es, fundar un campo de manifestación gracias al cual los entes pueden mostrarse. Ahora bien, el abordaje científico de la obra de arte, es decir, al considerarla meramente como un objeto de estudio, no permite que la obra actúe como tal, o mejor dicho, no permite que obre como obra. La obra no se reduce a estar en la historia, no es un mero documento histórico de un pasado objetivo, sino que, al abrir un mundo, funda la historia. Pero al convertir la obra en el objeto de una investigación científica, ésta, según el filósofo, pierde su capacidad ontológica.¹ El investigador del arte aísla al objeto, examina su composición físico-química, descompone la obra en sus signos icónicos, rastrea sus influencias y reconstruye su contexto, pero es incapaz de tener habitar el mundo que abre la obra.² “Toda empresa en torno al arte, hasta la más elevada, la que sólo mira por el bien de las obras, no alcanza nunca más allá del ser-objeto de las obras. Ahora bien, el ser-objeto no constituye el ser-obra de las obras” (Heidegger, 2012: 29). El ser-obra de las obras es su capacidad de instaurar un mundo. Si la obra es considerara un mero objeto de análisis en la mesa del

investigador y lo diseña como el cadáver de un animal para su examinación, entonces, la obra de arte, en tanto obra, muere en manos de la ciencia.

¿Es posible un diálogo entre la filosofía de Martin Heidegger y la historia del arte? Ante lo dicho parece que no. Además, el intercambio más conocido entre el filósofo alemán y un historiador del arte, Meyer Schapiro, parece evidenciar que este diálogo es imposible. Schapiro es extremadamente crítico de la interpretación que el filósofo hace del cuadro de las botas de van Gogh. El historiador demuestra que las botas no pertenecen a una campesina, como pretende Heidegger, sino más bien al mismo artista (Schapiro, 1999). Jacques Derrida muestra que en realidad ambos intelectuales se mueven en mundos discursivos separados, dado que Schapiro nunca considera las razones filosóficas de la interpretación de Heidegger, y, por ende, todo posible diálogo entre ambos está condenado al fracaso (Derrida, 2005).³ Por otro lado, es sabido que el filósofo alemán tenía relaciones estrechas con ciertos historiadores de arte de su tiempo como Werner Korte, Theodor Hetzer, Hans Jantzen y Kurt Bauch. Incluso el filósofo alemán le dedica el tomo 9 de la *Gesamtausgabe* a este último: “En memoria de Kurt Bauch. Nuestra fecunda amistad tuvo su fundamento y se consolidó en nuestra mutua participación en las lecciones y seminarios sobre historia del arte o sobre filosofía” (Heidegger, 2007: 11).

Pero no pretendo aquí examinar las distintas relaciones que tuvo Heidegger con determinados historiadores del arte a lo largo de su vida.⁴ Lo que me interesa, más bien, es analizar la lectura productiva que hace Gottfried Boehm de la filosofía de Martin Heidegger. Boehm es un “historiador del arte educado filosóficamente”, tal como él mismo se define (Boehm, 2011a: 61), discípulo de Hans-Georg Gadamer y precursor del llamado “giro icónico” del pensamiento que propone en *Was ist ein Bild?* (1994) y que se comienza a gestar en “Zur einer Hermeneutik des Bildes” (1978). Este giro consiste en comenzar a pensar a la imagen como una instancia no verbal productora de sentido, en contraposición al giro lingüístico. Aquí con “lectura evolutiva” me refiero a que Boehm es un lector activo, no pasivo, que, partiendo de los textos de Heidegger, crea teoría. Lejos está el historiador y filósofo alemán de ser un mero comentador del pensamiento del profesor de Friburgo o un clásico “heideggeriano”. Boehm lee y dialoga con muchos filósofos del siglo XX: Nelson Goodman, Maurice Merleau-Ponty, Ludwig Wittgenstein, Gilles Deleuze, entre otros. Pero como el mismo admite, su formación es fundamentalmente fenomenológica-hermenéutica, particularmente la línea de Husserl, Heidegger y Gadamer (Elkins, 2009: 159). Tampoco debe

1 “El terrible historicismo que por todas partes merodea por las «ciencias». Quienes lo practican de la manera más frenética son los historiadores del arte con sus siglos «diecinueve», «dieciséis», «doce», etc., y con la desinhibida caza de estilos. En nada cambia la actitud por el hecho de que esto se cimente racialmente y basándose en el pueblo y en el paisaje, ni de que se haga «más concreto». No se están tomando decisiones sobre el «arte», sino como mucho sobre estilos artísticos y tendencias” (Heidegger, 2019: 174). Y más adelante: “Como los historiadores de arte son quienes menos pueden entrar en una confrontación con el objeto —por no decir que no pueden entrar de ningún modo en confrontación con el objeto—, ya que, después de todo, son historiadores y nunca son artistas, su actuación provoca por todas partes una propagación del historicismo y la más íntima degradación de unas «humanidades» que en sí mismas ya son procaces. ¿Qué historiador del arte podría llegar a entender jamás que el «arte» ha llegado a su final? ¿Qué historiador del arte podría tener el coraje siquiera de discurrir qué consecuencias se derivan de ahí? En lugar de eso les parece que están contribuyendo a construir un nuevo «arte»” (Heidegger, 2019: 228-229).

2 Heidegger pone distintos ejemplos: “Las «esculturas de Egina» de la colección de Múnich, la Antígona de Sófocles en su mejor edición crítica, han sido arrancadas fuera de su propio espacio esencial en tanto que las obras que son. Por muy elevado que siga siendo su rango y fuerte su poder de impresión, por bien conservadas y bien interpretadas que sigan estando, al desplazarlas a una colección se las ha sacado fuera de su mundo” (Heidegger, 2012: 29).

3 He trabajado esta cuestión en Belgrano (2017).

4 Sobre este tema puede consultarse los trabajos de Gethmann-Siefert (1988) y Gnehm (2017).

entenderse a Boehm como un cientista social que busca “aplicar” la teoría del arte heideggeriana en la historia del arte. El mismo reconoce que una “aplicación” de lo trabajado en “El origen de la obra de arte” sería absolutamente estéril (Boehm, 1989: 257). Mi hipótesis es que la propuesta filosófica de Boehm, sin perder un ápice de originalidad, se sirve de algunos elementos del pensamiento heideggeriano que le permiten desarrollar conceptos centrales. Heidegger coronó sus obras completas con el título “Caminos, no obras”. De alguna manera, Boehm retoma algunos caminos sugeridos por el filósofo alemán, para trazar los propios. Naturalmente, al ser discípulo de Gadamer, quien tiene un lugar fundamental en su “hermenéutica de la imagen”,⁵ hay una gran influencia indirecta de Heidegger, quien vendría a ser algo así como su “abuelo” filosófico.⁶ Boehm es por lo general reticente a citar las fuentes utilizadas, razón por la cual será preciso un análisis hermenéutico que coteje los textos de ambos autores. Principalmente me abocaré a lo desarrollado por el historiador del arte en *Wie Bilder Sinn erzeugen*, aunque también se hará referencia a otros textos del autor. Rastrearé este diálogo con Heidegger en tres ideas clave de Boehm: 1. la relación entre la imagen, el mundo y el sentido; 2. la diferencia icónica y; 3. la indeterminación de la imagen.

2. MUNDO, IMAGEN Y SENTIDO

Gottfried Boehm y Martin Heidegger coinciden en un punto fundamental: la función ontológica de la imagen,⁷ para el primero, y de la obra de arte, para el segundo. La obra, en términos heideggerianos, “abre mundo” o “pone en obra la verdad”, o como dice Boehm en un vocabulario más bien gadameriano, la imagen provee un “incremento de ser” (*Zuwachs an Sein*) (Boehm, 2017: 243-267; Gadamer, 2012: 189; 202). La influencia tanto de Gadamer y Heidegger es clara en este punto. La obra de arte en general, para el filósofo, y la imagen en particular, para el historiador del arte, proveen una nueva visión del mundo. En la filo-

sofía de Heidegger hay una constelación de conceptos íntimamente emparentados: mundo (*Welt*), ser (*Sein*), sentido (*Sinn*). Las cosas *son* en tanto que tienen sentido, en tanto se insertan en un determinado contexto de sentido, lo que Heidegger llama mundo. La obra de arte, y para Boehm la imagen, abren un mundo, es decir, inauguran un entramado significativo que permite que los entes se muestren de un modo nuevo.⁸ A esto último se alude con la expresión “incremento de ser”. Boehm sostiene que hay una “lógica de las imágenes”, es decir, hay un modo de producir sentido que es propio del ámbito de lo icónico. Aquí el historiador del arte busca distanciarse del reduccionismo del giro lingüístico, según el cual todo se manifiesta el horizonte que funda el lenguaje, y piensa la producción de sentido en una lógica no verbal, icónica. “«¿Cómo producen sentido las imágenes?», esta es la pregunta que me sirve de guía” (Boehm, 2011a: 61). La imagen es una instancia de producción de sentido que solo puede experimentarse desde la misma imagen.

Representar no se trata de presentar algo nuevamente. Es menos y más al mismo tiempo. La representación subestima lo que fue o es lo representado, porque está completamente confinado a las posibilidades del lienzo y el color, la piedra o el bronce. [...] Lo representado se hace presente solo a través de la imagen: la imagen define qué es lo representado y puede llegar a ser. Por lo tanto, el prefijo “re” en “representación” significa intensificación. Esta intensificación añade un excedente a la existencia de lo representado. (Boehm, 2012: 17)

De la misma manera que para Boehm, Heidegger entiende que la obra de arte no se reduce meramente a representar un ente, en el sentido clásico de mimesis, sino que la obra define una nueva configuración de cómo aparecen las cosas. En este sentido, Heidegger podría concordar con el historiador del arte que la obra añade un “excedente” a lo que se representa. Boehm también acuña la expresión “mundo” (*Welt*) en el sentido heideggeriano, es decir, mundo como un entramado significativo que permite a los entes comparecer de tal o cual manera. La imagen no es un mero espejo de la realidad, “sino más bien un poder capaz de proyectar [*vorzuentwerfen*] nuestro acceso al mundo y, en última instancia, de decidir cómo vemos que el mundo ‘es’” (Boehm, 2017: 14). La imagen “proyecta” nuestro acceso al mundo, ese contexto significativo que determina cómo vemos lo que nos rodea. Las expresiones tienen claras resonancias con la filosofía de Martin Heidegger, nociones como “mundo” y “proyecto” (*Entwurf*) remiten ineludiblemente a lo desarrollado en *Ser y tiempo*.⁹ Esto no quiere decir que para Boehm toda obra sea capaz de “abrir nuevas visiones de la realidad” (Boehm, 2017: 246), sino que distingue entre imágenes débi-

⁵ Sobre la influencia de Gadamer en la hermenéutica de la imagen de Boehm véase Domínguez (1997).

⁶ Sobre la influencia de Heidegger sobre Gadamer, particularmente del tema del arte, véase Sallis (2007) y Thaning (2011).

⁷ Y aquí cuando hablamos de “ontológico” hay que pensarlo no el sentido metafísico clásico, sino al modo heideggeriano, modo al cual Boehm adhiere expresamente: no se busca aquí la esencia atemporal de la imagen, sino el efectuar de la imagen en la historia. “El punto central es que los términos generales (es decir, ontológicos) no descienden del cielo de las ideas, sino que dependen de procesos en el tiempo, la historia y la percepción. Si uno quiere establecer una teoría o, como decimos, una ontología de la imagen, este griego “on” debe ser derivado de nuestras experiencias en el tiempo. Husserl llamó a estos actos de experiencia *intencionalidad*, Heidegger *Dasein* o *historicidad* [...]. Tras estas críticas, la ontología ya no es pura; es menos general y ya no se eleva sobre la realidad sensual. Una teoría de la imagen debe por ello estar ligada a aquellos procesos de experiencia, al dominio de los efectos y los afectos, a los ojos del espectador, sus interpretaciones explícitas o implícitas. La imagen como un objeto teórico es un acto concreto en el sentido del verbo latino *concretere*, que significa crecer junto con otro, acrecentarse. Lo general y lo individual son una única cualidad” (Elkins, 2009: 151).

⁸ Sobre “El origen de la obra de arte” véase Espinet y Keilling (2011), Harries (2009) y Herrmann (1994).

⁹ He trabajado sobre estos conceptos en *Ser y tiempo* en Belgrano (2020a).

les (*schwachen Bilder*) e imágenes fuertes (*starke Bilder*). Las primeras son imágenes meramente imitativas cuya función es representar y difundir información mediante medios visuales. Las imágenes fuertes, en cambio, son tales porque “hacen visible algo en la realidad que nosotros no podríamos experimentar nunca sin ellas” (Boehm, 2017: 252). Esto mismo es lo que Heidegger llama “desocultamiento del ser” o “puesta en obra de la verdad” y Gadamer lo entiende como un “proceso de ser” (*Seinsvorganges*). Boehm incluso llama a las imágenes fuertes acontecimientos (*Ereignis*) (Boehm, 2017: 266), expresión que tiene una connotación heideggeriana ineludible. Ambos autores, entonces, comparten esta tesis, la imagen para Boehm, la obra de arte para Heidegger, funcionan como un acontecimiento de sentido.

3. LA DIFERENCIA ICÓNICA

Es un lugar común decir ante un cuadro que tiene cierta “presencia”. Pero esta presencia no es meramente física, se supone en esa frase que hay “algo más”, que no es meramente un “ser a la mano” (*Vorhandenheit*) (Boehm, 2012: 15). Es una presencia que está más allá de su función referencial o documental. Según Boehm es fundamental, para que las imágenes sean capaces de generar sentido, que haya algún tipo de contraste. Este juego de oposiciones que se da en la imagen es lo que llama la “diferencia icónica” (*ikonische Differenz*). Para explicar la diferencia icónica Boehm retoma las reflexiones sobre los escorzos de Edmund Husserl. Los objetos siempre nos muestran una cara visible, pero que supone un “detrás invisible”. La taza que tengo a mi lado me presenta una cara, puedo girarla y contemplar el otro lado, pero siempre interpreto estas dos apariciones como un conjunto, ambas son partes del mismo objeto. En la imagen hay una doble aparición: lo que percibimos del objeto, el lienzo impregnado de pintura, por ejemplo, y lo que el cuadro representa. Miramos una gama de colores y éstas significan algo para nosotros. En lo visible hay implicado algo invisible. Husserl identifica una indeterminación, la otra cara del objeto que no aparece. Es decir, en tanto que siempre vemos el frente del objeto, o un escorzo, este siempre tiene la posibilidad de aparecer de manera diferente. La imagen, de alguna manera, también presenta un “frente”, lo indeterminado se da en el plano de la representación. Es decir, hay una oscilación entre la presencia material de la imagen y su representación imaginaria. La imagen es por momentos opaca, por momentos transparente. La materialidad fáctica que se nos aparece es en principio impenetrable y solamente se vuelve transparente cuando lo fáctico se vuelve imaginario, lo que produce un exceso de sentido que permite que lo material se torne significativo. “La indeterminación es indispensable aquí, ya que crea esos espacios de juego libres y potencialidades que permiten que lo factual *se* muestre y al mismo tiempo muestre *algo*” (Boehm, 2017: 211). Lo propio de la imagen es la *deixis*, mostrarse en tanto imagen y, a la vez,

mostrar algo nuevo. “La diferencia icónica genera sentido sin decir ‘es’, abre el acceso a la realidad, la que ‘se demuestra’, la que ‘se muestra’. Las imágenes son acontecimientos deícticos, su sentido es el efecto de un orden y una disposición material” (Boehm, 2011b: 174). Lo que está diciendo aquí es que la imagen genera sentido por sí misma, de un modo diferente al modelo lingüístico (S es P) —a eso se refiere con “sin decir ‘es’—, ordenando la materia de tal manera que, en su indeterminación, se muestra algo más que meras manchas de colores. Al mostrarse la imagen, al mismo tiempo, la “*deixis* abre —según nuestra tesis [la de Boehm]— acceso propio al mundo” (Boehm, 2017: 21). Boehm pone un ejemplo esclarecedor: Da Vinci habla de unas manchas que surgen en un viejo muro. El pintor se queda hechizado por el potencial generativo de las manchas e incita a todo artista a mirar con atención “manchas” hasta que éstas se transformen en figuras, nubes, rostros, monstruos, es decir, hasta que aparezca una forma significativa. Lo mismo sucede cuando contemplamos un cuadro, le damos sentido a un conjunto de manchas, de colores, de trazos y pinceladas. Nos “convertimos en testigos de una *metamorfosis* importante en la que la materia adquiere aquella cualidad inmaterial a la que llamamos sentido. El observador que efectúa y experimenta esta transformación en el momento de mirar le adjudica al sustrato material características distintas a las físicas” (Boehm, 2014: 31)..

Boehm reconoce que hay ciertas reminiscencias en su concepto de la diferencia icónica de la diferencia ontológica heideggeriana, aunque no especifica cómo se vinculan estas dos nociones (Boehm, 2011b: 172). La comparación de todos modos parece tener sentido, recuerda a la caracterización que hace Heidegger del ser como lo extraordinario en el seminario del semestre de invierno 1942/43 sobre Parménides. Lo extra-ordinario es “el ser que brilla en todo lo ordinario, es decir, el ente, y lo que en su brillar roza con frecuencia el ente como la sombra de una nube que pasa silenciosa” (Heidegger, 2005: 131). El ser, aquello a partir de lo cual es posible lo ordinario, el ente, brilla en todas las cosas. Incluso hay una analogía visual: “El mirar [*das Blicken*], *θεῖον*, es: proveer la mirada [*Anblick*], a saber, la mirada del ser del ente en sí mismo. Mediante dicho mirar el hombre es distinguido, y él puede ser distinguido solamente porque la mirada que muestra el ser mismo no es nada humano” (Heidegger, 2005: 134). Es decir, el ser, lo extraordinario, es un mirar originario que provee las condiciones de posibilidad de toda mirada de lo ordinario. El hombre es el ente distinguido capaz de captar esta mirada originaria.¹⁰ Pero, como señala Bahu Thaliath (2009), la diferencia, en el caso de la icónica, parece ser más epistemológica que ontológica (156). Aquí no se trata de la diferencia entre el ser y

¹⁰ He trabajado con más detalle este tema en Belgrano (2020b).

el ente, sino más bien de la diferencia perceptual con la que podemos abordar la imagen.

El concepto de diferencia icónica parece mucho más afín al dúo mundo-tierra que aparece en “El origen de la obra de arte”. Boehm nunca señala explícitamente esta relación, pero es posible trazar ciertas continuidades entre ambos conceptos en su texto “Im Horizont der Zeit. Heideggers Werkbegriff und die Kunst der Moderne” (1989), donde comenta el ensayo sobre el arte de Martin Heidegger. Mundo y tierra son dos elementos opuestos y cooriginarios de la estructura interna de la obra de arte. De la misma manera que en la imagen, suponen una relación de contraste, un elemento opaco y un elemento transparente. En un diálogo posterior Boehm afirma: “La diferencia icónica, en el sentido en el que yo la entiendo aquí, es la consecuencia de una interacción, de una intersección, o de un agrupamiento de estas dos clases ontológicas, que son totalmente diferentes. Son como el agua y el fuego, pero son una” (Elkins, 2009: 150). Lo mismo podría decirse del mundo y la tierra. Por otro lado, Boehm (1994) vincula la diferencia icónica con la teoría de la opacidad y transparencia de Arthur Danto (33). La idea es similar a la de Heidegger: la tierra/lo opaco vendría a representar la aparición de lo material, mientras que el mundo/lo transparente vendría a ser el plus de sentido que emerge con la obra. La capa de color impregnada sobre un lienzo vendría a hacer lo opaco, mientras que lo transparente es lo visible que surge gracias a la disposición del material que hace el artista. Desde lo opaco *traspasamos* a lo que la imagen muestra o mienta, a su sentido. En el comentario a “El origen de la obra de arte” de Boehm se vincula la disputa entre el mundo y la tierra con la diferencia ontológica y sostiene que un proceso de diferenciación es central en la obra de arte: el mundo, la dimensión significativa de la obra, surge gracias a la cerrazón, es decir, el carácter no significativo, de la tierra. Es decir, no solo hay una clara semejanza entre los conceptos de ambos autores, sino que Boehm explícitamente vincula la diferencia icónica con la diferencia ontológica y ésta, a su vez, con el dúo del mundo y la tierra. Boehm se refiere a la relación conflictiva de estos dos últimos conceptos de este modo: “Lo presente se manifiesta en lo ausente” (Boehm, 1989: 267), dualidad con la que el historiador del arte se suele referir a la diferencia icónica.

4. INDETERMINACIÓN DE LA IMAGEN

Pero, ¿en qué consiste la lógica propia de la imagen, diferente, por ejemplo, de los enunciados lingüísticos? Para Boehm lo propio de la imagen es su indeterminación (*Unbestimmtheit*) o falta de nitidez visual (*das visuelle Unschärfe*). Lo que genera este carácter de indeterminado de la imagen es el lugar para que se manifiesten posibilidades. El ejemplo que pone Boehm es *La Montagne Sainte Victoire* de Paul Cézanne (Figura 1). Lo que uno puede apreciar en la pintura no son primariamente objeto definidos o

determinados, sino más bien texturas y formas de color. Hay una relación de ambigüedad entre el referente determinado, la montaña de Sainte Victoire, y el juego de colores que presenta la obra. Si uno se detiene en distintos elementos del cuadro, todos tienen este carácter indeterminado, no podemos definir con absoluta certeza qué es cada “tache” (mancha). Si nos concentramos en los colores y manchas, la referencia semántica se difumina. “Pero al hacerlo, intensifica la potencialidad que movilizamos cuando contextualizamos los elementos individuales y los ‘realizamos’ como constelaciones de un todo” (Boehm, 2017: 202). Es decir, la imagen no debe ser comprendida como un espejo de la realidad, como un reflejo de lo que ya está constituido en el mundo, sino que, al no representar un ente determinado con toda nitidez, la obra puede abrir posibilidades. Al no ser una representación absolutamente precisa, un espejo, la imagen abre múltiples posibilidades. En su deficiencia radica su potencialidad, gracias a su falta, le da lugar al espectador de resignificar infinitamente la obra. De este modo, las imágenes generan sentido. Se podría objetar que, si bien hay ciertas imágenes que justamente por la técnica de la pincelada, son “imprecisas”, hay otras obras que no, que son extremadamente detalladas y realistas. Pero en estas obras también hay cierto grado de indeterminación, en tanto que siguen siendo “manchas”, por más detalladas que sean, que al mismo tiempo muestran otra cosa. En esto consistía la diferencia icónica.

Este análisis que se hace de Cézanne recuerda mucho al que hace Heidegger, que Boehm no solo leyó sino que comentó en “Im Horizont der Zeit. Heideggers Werkbegriff und die Kunst der Moderne” (1989). Se sabe que Heidegger se entusiasmó mucho con la obra de Paul Cézanne en la década del sesenta. Es probable que uno de los primeros contactos con el pintor haya sido gracias a la lectura del libro de Rainer Maria Rilke *Cartas sobre Cézanne*. También visitó varias veces una galería de arte en Basilea donde pudo apreciar las obras del artista francés. Por estos años Heidegger viaja en reiteradas ocasiones la región de Aix en Provenza, zona de la que es oriundo el pintor francés, donde hacía largos paseos por los alrededores de la montaña de Sainte-Victoire (Figura 2) (Heidegger, 1986: 418). En una de estas excursiones le comentó a René Char: “estos días en la patria de Cézanne valen más que toda una biblioteca de filosofía. ¡Si alguien solo pudiera pensar directamente como Cézanne pinta!” (Buchner, 1977: 47).¹¹ En “Gedächtes”, un conjunto de versos que le dedicó a René Char, una serie de estrofas tituladas “Cézanne” dicen:

Lo meditativamente sereno, lo urgentemente

¹¹ En 1958, en unas palabras preliminares a una conferencia sobre “Hegel y los griegos” en la Universidad de Provenza, llega a decir: “Aquí [en Aix] encontré el camino de Paul Cézanne, que, desde el principio hasta el final, corresponde en cierta medida con mi camino de pensamiento” (Heidegger, 2000: 551).

callado de la figura del anciano
jardinero Vallier, que cultivaba cosas inaparentes
en el
Chemin des Lauves.
En la obra tardía del pintor, la duplicidad
de presente [*Anwesendem*] y presencia
[*Anwesenheit*] se ha vuelto
más simple, «realizada» y superada a un tiempo,
transformada en una identidad misteriosa.
¿Se muestra aquí un sendero que conduce a una
copertenencia del poetizar y el pensar? (Heidegger,
2014a: 183)

Los versos parecen hacer alusión a *El jardinero Vallier* de Cézanne (Figura 3). La primera estrofa remite al concepto de serenidad (*Gelassenheit*), concepto del Heidegger tardío que refiere a la actitud propia que se debe tener, según el filósofo, ante la imposición de la técnica. La figura del jardinero personifica esta actitud, él es a quien se le encomienda el cuidado artesanal de la tierra.¹² La segunda estrofa refiere a la duplicidad de presente y presencia. ¿A qué alude esta extraña expresión? A la diferencia ontológica: lo presente, el ente, remite a la presencia, a lo que posibilita que ente se encuentre presente, el ser. En *De camino al habla* Heidegger se refiere a la diferencia ontológica con estas palabras: “El Ser mismo —esto quiere decir: la presencia de lo presente [*Anwesen des Anwesenden*], esto es, la Duplicidad de los dos desde su simplicidad” (Heidegger, 2002: 92). Este vínculo entre la diferencia ontológica y la duplicidad entre lo presente y la presencia es confirmada posteriormente en una nota de 1974 que Heidegger comparte con algunos conocidos y conocemos a través de Günter Seubold:

Lo que Cézanne llama “*la rélisation*” es la aparición de lo que de lo que está presente [*des Anwesenden*] en el claro de la presencia [*des Anwesens*] —de manera tal, en efecto, que la duplicidad [*Zwiefalt*] de los dos es superada en la unicidad (*Einfalt*) del puro resplandor de sus pinturas. Para el pensar esta es la pregunta de la superación de la diferencia ontológica entre el ser y el ente. (citado en Seubold, 2005: 107)¹³

En otras palabras, en la pintura de Cézanne se “realiza” la duplicidad del ser y el ente, se manifiesta la presencia

del ente y el claro de la presencia, es decir, lo que hace posible cualquier estar presente de lo ente. Ahora bien, Heidegger no da muchos más detalles de cómo o porqué se daría en la obra esta duplicidad de la presencia. Ante esta laguna, Günter Seubold (1987, 2005) sostiene que la pintura de Cézanne puede permitir que el ser acontezca gracias a la disolución de los objetos ónticos. Es decir, en la pintura del francés no encontramos objetos definidos, claramente delimitados. Esta difuminación de los objetos permite que aparezca la objetividad ontológica, esto es, la condición de posibilidad de los objetos (Seubold, 2005: 117). Las “manchas” de Cézanne, su pincelada espontánea sin acabados detallados, no son falencias, sino, más bien, un intento de quebrar la pintura representacional-mimética. Para Seubold, la diferencia entre Cézanne y el impresionismo es que el primero permite que la objetividad pura aparezca en el lienzo, mientras que los segundos representan impresiones subjetivas del pintor. En esta misma línea interpretativa se encuentra Gottfried Boehm en su comentario de 1989, que se asemeja a lo dicho en *Wie Bilder Sinn erzeugen* y cita el trabajo de Seubold. Lo que caracteriza a la pintura de Cézanne es la retirada de lo representado para dar lugar a un estado preobjetivo que se da en todo lo que vemos. El cuadro de Vallier, por ejemplo, es “una estructura pictórica, que en virtud de su nivel preobjetivo, remite a un proceso de emergencia [*Hervorkommen*]” (Boehm, 1989: 278). El aparente déficit de la obra en el plano de la representación es lo que hace posible un exceso de sentido, una abundancia de posibilidades. El conjunto pictórico de “manchas” puede ser muchas cosas simultáneamente. La pérdida de precisión del objeto, sea la montaña o el jardinero, supone una “ganancia de referencia potenciales” y “funda múltiples correspondencias intra-pictóricas que no obedecen a reglas fijas, cuyo objetivo no consiste en ilustrar solamente algo determinado e inequívoco” (Boehm, 1989: 277).¹⁴

Este carácter indeterminado puede vincularse con el esquema kantiano que aparece en los textos de Boehm recurrentemente. Para el historiador del arte, “la función [de la imagen-esquema] es posibilitar puntos de vista e imágenes sin ser una imagen terminada en sí mismo” (Boehm, 2017: 103). Pero recordemos brevemente cómo entiende Kant esta noción. El esquematismo aparece en la *Crítica a la razón pura* (1781) como una instancia de mediación entre dos componentes distintos: los conceptos puros del entendimiento y los fenómenos. Pero es necesario hacer algunas precisiones: para el filósofo de Königsberg los objetos nos son dados a la sensibilidad de modo inmediato por medio de ciertas intuiciones empíricas. Es decir, el objeto de se me da por medio de distintas impresiones o sensaciones, que uno

12 Detenerme en este concepto significaría alejarme de los objetivos de este trabajo. Sobre la técnica y la *Gelassenheit* véase Davis (2007), Keiling (2019) y Rojcewicz (2006, 213-233).

13 En una versión del poema de 1974, Heidegger dice algo parecido: “Lo que Cézanne llama *la réalisation* es / la manifestación de lo compareciente en el claro / del comparecer, de tal modo que la dualidad de ambos / es asumida en la simplicidad del puro / aparecer de sus imágenes.

Para el pensamiento, esto es la pregunta por la / superación de la diferencia ontológica entre / el ser y lo ente. Pero la superación solo resulta / posible si, previamente, dicha diferencia se la llega a conocer / y se la medita en cuanto tal; y esto, a su vez, sólo puede / suceder / basándose en la pregunta por el ser que se pregunto / en *Ser y tiempo*. Su desarrollo exige la experiencia / del destino del ser. Inteligirla es lo único que prepara / la marcha hacia el campo de camino, esa marcha que se halla / en el decir simple, en forma de un nombrar lo guardado en / reserva, / a lo cual permanece expuesto y abandonado el pensar” (Heidegger, 2010: 432)

14 Si se desea ahondar en la interpretación de Heidegger de Cézanne véase también, aparte de la bibliografía citada, Bernal Rivera (2017, 92-110) Jamme

luego las ordena, gracias a las formas *a priori* de la sensibilidad del espacio y el tiempo. Tengo ciertas impresiones (verde, marrón, rugosidad) que, al organizarles en un espacio y en un determinado tiempo, experimento un objeto determinado, un árbol. Pero a su vez Kant identifica lo que llama conceptos puros del entendimiento o categorías¹⁵ que aluden a lo común de los objetos, son siempre *a priori* y no poseen “mezcla alguna de sensación. [...] El concepto puro no contiene, por su parte, sino la forma bajo la cual pensamos un objeto en general” (Kant, 2010: 85). Por lo tanto, las categorías no surgen de nuestra experiencia empírica, sino que son condición de posibilidad de ésta. Todo objeto se muestra ante un sujeto como una determinada substancia, o como efecto o causa de algún fenómeno, o con determinadas cualidades. El árbol que tengo enfrente no sólo se encuentra en un espacio y un tiempo, sino que es un conjunto de impresiones las identifico con una substancia, con determinados accidentes o cualidades. Si digo “está parado el tráfico porque se cayó el árbol”, entiendo aquí el objeto como causa de un determinado efecto. Es decir, sin los conceptos puros del entendimiento no sería posible tener experiencia de todo lo que nos rodea. Las categorías no son modos de los objetos, sino que proceden del sujeto, es decir, son los modos gracias a los cuales éste se representa el objeto. Pero, entonces, si las categorías tienen origen en el entendimiento, ¿cómo pueden vincularse con objetos empíricos? ¿cómo se da su relación? Si los conceptos puros del entendimiento son justamente sin “mezcla” alguna de la sensibilidad, ¿cómo pueden referirse a los objetos sensibles? “Si prescindo, pues, de los esquemas, las categorías se reducen a simples funciones intelectuales relativas a conceptos, pero no representan ningún objeto” (Kant, 2010: 174). En este problema aparece el esquema. Lo que Kant llama la imaginación productiva o síntesis figurativa (*synthesis speciosa*), cuya función es producir esquemas, es la instancia mediadora entre el entendimiento y la intuición. El esquema le provee una imagen al concepto, es decir, le otorga a los conceptos puros cierta condición sensible para que puedan ser intuidos y aplicados. Como sostiene Mario Caimi, la categoría “amolda su actividad sintética a las condiciones propias de la sensibilidad” (2009, XL). Por ejemplo, las categorías de cantidad —unidad, pluralidad y totalidad— son conceptos puros del entendimiento y, por lo tanto, estructuras lógicas vacías. Estas categorías precisan de un esquema, que para Kant es el número, la adición sucesiva. El número es la imagen que nos permite intuir las categorías de la cantidad. Numerar algo es lo que me permite determinar en la experiencia algo cuantitativamente, es lo

que permite que las categorías de la cantidad puedan referirse a los fenómenos.

Boehm sostiene que la noción de esquema puede aplicarse también a las “imágenes artísticas” (Boehm, 2017: 102). Curiosamente retoma el análisis de la noción de esquema elaborado en *Kant y el problema de la metafísica* por Martin Heidegger y el ejemplo allí utilizado, el de la máscara mortuoria.¹⁶ Heidegger distingue entre imagen (*Bild*) y reproducción (*Abbild*). La imagen es aquello intuible, un aspecto. La reproducción, una copia de ésta. Ambas están en el plano de la sensorialización de los fenómenos, a diferencia del esquema, que se encuentra en el plano de la sensorialización de los conceptos. La máscara mortuoria, por ejemplo, es una reproducción (*Abbild*) de del rostro del muerto, de la cual al mismo tiempo puede hacerse luego una copia posterior (*Nachbild*), una fotografía, es decir, una reproducción de la reproducción o una copia de la copia (Por ejemplo la máscara mortuoria de Adolf Menzel, véase figura 4). Es decir, hay tres imágenes en juego. Se nos muestra el rostro de alguien que ya no se encuentra entre nosotros, se nos muestra como se ve una máscara mortuoria y al mismo tiempo como se ve una imagen fotográfica. Pero la sensorialización de un concepto no puede ser de este modo, dado que una representación singular no puede representar un concepto universal. Para ilustrar la noción de esquema, Boehm agrega una fotografía artística al análisis, *Übermalung der Totenmaske von Adolf Menzel* de Arnulf Rainer (Figura 5). Con este ejemplo Boehm quiere mostrar la particularidad de las imágenes artísticas. Allí la referencia a la máscara mortuoria queda casi vedada, pero se fortalece el valor icónico de la obra. Pintando encima de la fotografía se pone sobre el tapete que se trata de una mera representación, es una estrategia autorreferencial que apunta a la presencia icónica de la imagen. El tema sigue siendo la muerte, pero ya no de modo tan explícito. Hay una indeterminación. La imagen aquí funciona como un esquema, en tanto nos da una imagen intuible del fenómeno de la muerte. “Una imagen esquemática invisible interviene entre el ojo y la cosa, lo que asegura que podamos obtener una evidencia ilustrativa. Regula todas las posibles formas ilustrativas de acceso mediante las cuales podemos ver qué es algo” (Boehm, 2017: 103). O, en palabras de Heidegger, el esquema regula el “campo de las apariencias posibles” (Heidegger, 2014b: 80). De esta manera, la imagen amplía el horizonte de la experiencia y el conocimiento. Otro ejemplo que pone Boehm es *Der L=Platz im Bau* de Paul Klee (Figura 6). Allí se ve una casa sencilla, de trazos simples. La imagen funciona como esquema de casa. La pintura no nos muestra una casa concreta y singular, no es *una representatio singularis*, sino más bien, “algo así como una casa” (Boehm, 2017: 127). La casa de Klee, en tanto esquema, abre una

¹⁵ Kant reconoce doce categorías: de la cantidad (unidad, pluralidad y totalidad), de la cualidad (realidad, negación y limitación), de la relación (substancia y accidentes, causa y efecto, acción entre agente y paciente) y de la modalidad (posibilidad-imposibilidad, existencia-no necesidad y necesidad-contingencia).

¹⁶ Heidegger también vincula la imagen artística con el esquema kantiano en el seminario *Lógica. La pregunta por la verdad*, aunque Boehm no se hace una mención al respecto (Heidegger, 2015: 286-287). Sobre la interpretación de Heidegger del esquematismo kantiano véase Rubio (2005, 2010, 2013)

serie de múltiples casas posibles. El esquema es aquello vagamente diagramado que permite estructurar la representación, es decir, es el "boceto" que nos permite anticipar con nuestra imaginación el concepto, en este caso de casa, y aplicarlo a lo intuído.

CONCLUSIONES

He intentado en este trabajo trazar algunos mojones del diálogo entre Martin Heidegger y Gottfried Boehm. Ciertos conceptos centrales de la obra del historiador del arte, como la diferencia icónica, la noción de imagen y su relación con el sentido, la indeterminación de la imagen, suponen una lectura y discusión con la filosofía de Martin Heidegger. Pero esto no quiere decir que Boehm es simplemente un heideggeriano. Más bien, el diálogo con Heidegger en particular, pero con la filosofía hermenéutica en general, le ha permitido abrir nuevos caminos en la historia del arte, dar un nuevo giro en el pensamiento, lo que se llamó el giro icónico (*ikonische Wende*).

IMÁGENES



Figura 1

Cézanne, Paul, *La Montagne Sainte Victoire*, óleo sobre tela, 63,5 cm x 83,0 cm, 1902-1906. Zürich, Kunsthaus.



Figura 2

Martin Heidegger ante la Montagne Sainte-Victoire, Provenza, septiembre de 1968 (Erker-Archiv, St. Gall).

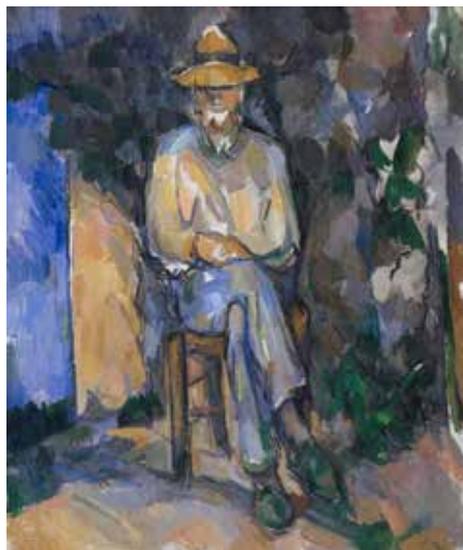


Figura 3

Cézanne, Paul, *El jardinero Vallier*, óleo sobre lienzo, 1902/1906, 107,4 cm x 74,5 cm.

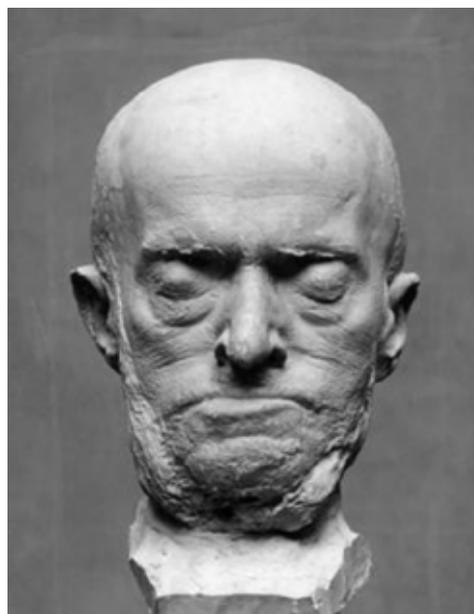


Figura 4

Totenmaske von Adolf Menzel, 1905. Berlin, Nationalgalerie.



Figura 5

Rainer, Arnulf, *Übermalung der Totenmaske von Adolf Menzel*, 1982.



Figura 6

Klee, Paul, *Der L-Platz im Bau*, Acuarela y lápiz sobre tiza, papel de periódico y cartón, 40,7 x 51,8 cm.



BIBLIOGRAFÍA

- Belgrano, M. (2017). "Todo arte es completamente inútil". Continuidades y discontinuidades entre Ser y tiempo y El origen de la obra de arte". *Tópicos. Revista de Filosofía*, 53, 175-202.
- Belgrano, M. (2020a). El combate entre el mundo y la tierra. Una «lucha» interpretativa. *Pensamiento*, vol. 76, nro. 292.
- Belgrano, M. (2020b). De templos y divinidades: El rol de los dioses en "El origen de la obra de arte". *Eidos: Revista de Filosofía*, 33, 170-194.
- Bernal Rivera, B. E. (2017). *El arte, un paraje de decisión: A propósito de Heidegger*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Boehm, G. (1989). Im Horizont der Zeit. Heideggers Werfbegriff und die Kunst der Moderne. En W. Biemel & F.-W. von Herrmann, *Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger* (pp. 255-285). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Boehm, G. (1994). Die Wiederkehr der Bilder. En *Was ist ein Bild?* (pp. 11-38). München: Wilhelm Fink Verlag.
- Boehm, G. (2011a). El giro icónico. Una carta entre Gottfried Boehm y W.J. Thomas Mitchell (I). En A. García Varas, *Filosofía de la imagen* (pp. 57-70). Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Boehm, G. (2011b). Ikonische Differenz. *Rheinsprung 11 – Zeitschrift für Bildkritik*, 1, pp. 170-176.
- Boehm, G. (2012). Representation, Presentation, Presence: Tracing the Homo Pictor. En J. C. Alexander, D. Bartmański, & B. Giesen (Eds.), *Iconic Power: Materiality and Meaning in Social Life* (pp. 15-23). Nueva York: Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/9781137012869_2
- Boehm, G. (2014). Decir y mostrar: Elementos para una crítica de la imagen. En L. Báez Rubí & E. Carreón Blaine, *XXXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte. Los estatutos de la imagen, creación-manifestación-percepción* (pp. 17-40). México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Boehm, G. (2017). *Wie Bilder Sinn erzeugen: Die Macht des Zeigens*. Berlín: Berlin University Press.
- Buchner, H. (1977). Fragmentarisches. En G. Neske (Ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*. Weinsberg: Neske.
- Davis, B. W. (2007). *Heidegger and the will: On the way to Gelassenheit*. Evanston: Northwestern Univ. Press.
- Derrida, J. (2005). *La verdad en pintura*. Buenos Aires: Paidós.
- Domínguez, J. (1997). Estética hermenéutica y hermenéutica de la imagen. La articulación de imagen y lenguaje en H. G. Gadamer y G. Boehm. *Estudios de Filosofía*, 15-16, 91-111.
- Elkins, J. (2009). Un seminario sobre teoría de la imagen. *Estudios visuales: Ensayo, teoría y crítica de la cultura visual y el arte contemporáneo*, 7, 131-173.
- Espinete, D. y Keiling, T. (Eds.) (2011). *Heideggers Ursprung des Kunstwerkes: Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Gadamer, H.-G. (2012). *Verdad y método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G., & Boehm, G. (2008). Zur einer Hermeneutik des Bildes. En *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften* (pp. 444-469). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gethmann-Siefert, A. (1988). Martin Heidegger und die Kunstwissenschaft. En O. Pöggeler & Gethmann-Siefert (Eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie* (pp. 251-285). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gnehm, M. (2017). The Gaze of «Historicity» in Schongauer and Dürer. En A. Boetzkes & A. Vinegar, *Heidegger and the work of art history*. Farnham: Routledge.
- Harries, K. (2009). *Art Matters a Critical Commentary on Heidegger's «The Origin of the Work of Art»*. London: Springer.
- Heidegger, M. (1986). *Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges: 1910-1976*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2002). *De camino al habla* (Y. Zimmermann, Trad.). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2005). *Parménides* (C. Másmela, Trad.). Madrid: Akal.
- Heidegger, M. (2007). *Hitos* (H. Cortés & A. Leyte, Trads.). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2010). *Pensamientos poéticos*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2012). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2014a). *Experiencias del pensar (1910-1976)*. Madrid: Abada.
- Heidegger, M. (2014b). *Kant y el problema de la metafísica* (E. C. Frost & G. Leyva, Trads.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2015). *Lógica. La pregunta por la verdad* (J. A. Ciria, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2019). *Cuadernos negros (1939-1941): Reflexiones XII-XV* (A. Ciria, Trad.). Madrid: Trotta.

- Herrmann, F.-W. v. (1994). *Heideggers Philosophie der Kunst: eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung "Der Ursprung des Kunstwerkes"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Jamme, C. (1990). The loss of things. Cézanne, Rilke, Heidegger. *Kunst & Museumjournaal (English Ed.)*, 2(1).
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, Trad.). Buenos Aires: Colihue.
- Kant, I. (2010). *Crítica de la razón pura* (J. L. Villacañas, Trad.). Madrid: Gredos.
- Keiling, T. (2019). Letting Things Be for Themselves. Gelassenheit as Enabling Thinking. En A. J. Wendland (Ed.), *Heidegger on technology* (pp. 96-114). Nueva York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Rojcewicz, R. (2006). *The gods and technology: A reading of Heidegger*. Nueva York: State University of New York Press.
- Rubio, R. (2005). Tiempo y sentido. Sobre la recepción de Heidegger del esquematismo trascendental en el periodo de «Ser y tiempo». *Praxis Filosófica*, 19, Article 19. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i19.3217>
- Rubio, R. (2010). La concepción ontológica de Heidegger sobre la producción: El descubrimiento de la plasticidad. *Gregorianum*, 91(2), 343-369. JSTOR.
- Rubio, R. (2013). La rehabilitación ontológica de la imagen: Heidegger lector de Kant. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, 2(2), 12-27. <https://doi.org/10.12957/ek.2013.9769>
- Sallis, J. (2007). The Hermeneutics of the Artwork. En G. Figal (Ed.), *Hans Georg Gadamer – Wahrheit und Methode* (pp. 45-57). Berlin: De Gruyter.
- Schapiro, M. (1999). *Estilo, artista y sociedad: Teoría y filosofía del arte*. Madrid: Tecnos.
- Seubold, G. (1987). Der Pfad ins Selbe. Zur Cézanne-Interpretation Martin Heideggers. *Philosophisches Jahrbuch (Freiburg)*, 94(1), 64-78.
- Seubold, G. (2005). *Kunst als Enteignis: Heideggers Weg zu einer nicht mehr metaphysischen Kunst*. Alfter: DenkMal-Verl.
- Thaliath, B. (2009). An Iconic Turn in Philosophy. *Journal of Dharma*, 34(2), 153-167.
- Thaning, M. (2011). Rezeption in der philosophischen Hermeneutik. En D. Espinet & T. Keiling (Eds.), *Heideggers Ursprung des Kunstwerkes: Ein kooperativer Kommentar* (pp. 43-65). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

SOBRE EL AUTOR

Mateo Belgrano
UCA – CONICET
mateobelgrano@uca.edu.ar

Mateo Belgrano es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Argentina y magíster en Historia del Arte Argentino y Latinoamericano por la Universidad Nacional de San Martín. Se encuentra realizando su doctorado en Filosofía en la UCA y en la FernUniversität in Hagen (Alemania) en un programa de doble titulación. Es becario doctoral del CONICET. Es profesor de Estética en la carrera de Filosofía de la UCA y de Introducción a la Filosofía en la UNLaM. Ha recibido las becas "Weltkirche Projekte" y "Programm des Bayerischen Staatsministeriums" para estadias de investigación en la Universidad de Eichstätt (2016-2017) y becas del DAAD para dos estadias en la FernUniversität in Hagen (2018-2019; 2021-2022).



HEIDEGGER Y EL CINE. UN PANORAMA DE LA CUESTIÓN

AUTOR

Pablo Nicolás Pachilla
CONICET

Cómo citar este artículo:

Pachilla, P. N. (2021) Heidegger y el cine. Un panorama de la cuestión.
Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea, N.12, pp. 175-192.

Artículo

Recibido 19/06/2021
Aprobado 17/07/2021

RESUMEN

El presente trabajo se propone abordar la relación entre Heidegger y el cine desde tres ángulos: (1) la concepción heideggeriana del cine, (2) la posibilidad de pensar el cine a partir de los desarrollos heideggerianos en torno al arte y a la imagen, y (3) la existencia de un cine de inspiración heideggeriana. En primer lugar, se analizarán las menciones del filósofo al séptimo arte, que revelan una concepción del mismo como entretenimiento enmarcado en la era técnica. En segundo lugar, se indagará en sus conceptos de arte e imagen en busca de posibles herramientas para construir una filosofía heideggeriana del cine. Por último, se abordarán la obra de Terrence Malick, director de formación filosófica heideggeriana, y la exploración filosófico-cinematográfica *The Ister*, inspirada en el pensador alemán.

PALABRAS CLAVE: HEIDEGGER; CINE; ARTE; MALICK; ISTER

ABSTRACT

This paper approaches the relationship between Heidegger and cinema from three angles: (1) Heidegger's conception of cinema, (2) the possibility of thinking cinema drawing from Heideggerian concepts revolving around art and image, and (3) the existence of films inspired by Heidegger. Firstly, we will analyze the philosopher's mentions to the seventh art, which reveal a conception of cinema as a technologically framed entertainment. Secondly, we will inquire into his concepts of art and image, looking for possible tools in order to build a Heideggerian philosophy of cinema. Lastly, we will tackle the work of Terrence Malick, a film director with a Heideggerian philosophical background, as well as the philosophical-cinematographical experimentation *The Ister*, inspired by the German thinker.

KEY WORDS: HEIDEGGER; CINEMA; ART; MALICK; ISTER

Si se trata de la relación entre Heidegger y el cine, habría que mencionar ante todo las escasas referencias del filósofo alemán al séptimo arte. También preguntarnos por la relación de algún cineasta en particular con el pensamiento heideggeriano. Haremos ambas cosas, pero hay también una pregunta que parece insoslayable. ¿Cuál es la relación entre cine, arte y ontología? ¿Hay una filosofía de la imagen en Heidegger? Evidentemente, son preguntas que no pueden tener una única respuesta, ya que “el cine” no es algo homogéneo, sino que su misma esencia está sujeta a las innovaciones y mutaciones que le hacen sufrir quienes lo practican. Por otra parte, hay tantos Heidegger como etapas de su pensamiento, a su vez multiplicadas por sus intérpretes y lectores. ¿Pueden caberle al cine los conceptos forjados por el pensador alemán para otras artes, o deberíamos enfocarnos en su silencio con respecto al séptimo arte (como en Price, 2009)? En lo que sigue, (1.) comenzaremos por pasar revista de la concepción heideggeriana del cine. En segundo lugar, (2.) consideraremos su filosofía del arte y de la imagen. Por último, (3.) analizaremos la obra de un director (3.1.) y de un film inspirado en Heidegger (3.2.). En este recorrido, no pretendemos identificar la filosofía del cine de Heidegger, sino delinear los prolegómenos para una exploración del cine a partir del pensamiento heideggeriano, y trazar algunos indicios que señalan en ese camino.

1. LAS MENCIONES DE HEIDEGGER AL CINE

1.1. HEIDEGGER ODIA EL POCO CINE QUE CONOCE

Los escasos comentarios de Heidegger sobre el cine no son para nada elogiosos. En su *Introducción a la filosofía* (GA 27, 1928/29), pone al mismo nivel “las últimas novedades en el ámbito del cine” y “los nuevos tipos de coches de carreras” (2001: 18). En los *Beiträge* (GA 65, 1936-1938), compara el cine con los “viajes a playas” (2006: 123). En el primer curso sobre Heráclito (GA 55, 1943), sostiene que el cine, la radio, el periódico y “las peleas de boxeo” le son necesarios al hombre moderno para no tener que recordar el ser (2011: 106).¹ Inclusive parece estar refiriéndose al cine cuando, en *Ser y tiempo*, escribe que la curiosidad “no se preocupa de ver para comprender lo visto, es decir, para entrar en una relación de ser con la cosa vista, sino que busca el *tan sólo* por ver” (GA 2: 172; 1997: 195). En definitiva, como sostiene Rodríguez Serrano, “Heidegger desprecia de manera explícita al espectador de cine” (2020: 322),

a quien acusa de tener “un gusto vulgar” (Heidegger, 2015: 236). Si la poesía es el ámbito de desocultamiento del ser por antonomasia (como queda claro en sus textos y cursos sobre Hölderlin), y la arquitectura y la pintura comparten aún rasgos de aquella (como se ve en “El origen de la obra de arte”), el cine ya no participa en absoluto de lo poético sino que pertenece al ámbito de la avidez de novedades, la velocidad y la inautenticidad de la vida moderna.² En los *Cuadernos negros* (GA 94, 1931-1938), en este sentido, se habla de la “renuncia al carácter poético y pensativo” propio de la política cultural de “actores de cine, pianistas y escritores de todo tipo” (2015: 392-393), a la vez que señala a “las ‘mejores’ películas y los aviones ‘más rápidos’” (2015: 304) como los medios más seguros para no demorarse y tender a poseerlo todo.

Quisiéramos destacar tres cuestiones que aparecen en dicha caracterización: una de orden historiográfico, que concierne al cine en el que podría haber estado pensando Heidegger; en segundo lugar, el modo en que los dichos heideggerianos sobre el cine se enmarcan en su pensamiento sobre la técnica; por último, una cuestión de orden estético-ontológico, correspondiente a la primacía de la palabra y el oído por sobre la imagen y la visión. Este último punto corresponde, desde luego, a la conocida concepción heideggeriana del lenguaje como la “casa del ser” (GA 9: 313; 2018: 259), pero también a su crítica al *lumen naturale*, al “placer del ver” y, en general, a la primacía tradicional del sentido de la vista (cf. *Ser y tiempo*, §36), así como a la insuficiencia de su propia teoría de la imagen (cf. 2.2.).

En cuanto a la primera cuestión, resulta de gran interés preguntarse, como lo ha hecho Rodríguez Serrano en su recorrido por los años treinta y cuarenta, qué tipo de películas podría haber tenido en mente Heidegger cuando escribía tan despectivamente sobre el cine. Ante todo, cabe mencionar que “[c]uando Heidegger habla de salas de exhibición (*Kino*) o de películas (*Film*), tenemos buenas razones para pensar que se dirige, explícitamente, al cine de la UFA” (Rodríguez Serrano, 2020: 303).³ En efecto, hay que tener en cuenta “la dificultad con la que el cine norteamericano se exhibió—especialmente, como es obvio, durante los años de la contienda militar— en territorio ocupado o en la propia Alemania” (Rodríguez Serrano, 2020: 303). Si se presta atención a los films estrenados en la época del nazismo, se presenta un claro desfase entre las críticas heideggerianas relativas al progreso y la idealización de lo

¹ Para las obras de Heidegger en su idioma original, abreviamos GA por *Gesamtausgabe*.

² Véase, por ejemplo, la siguiente cita del primer curso sobre Heráclito: “El hombre moderno está completamente fascinado por dicha desencianización técnica de la claridad. Cuando llega a ser excesiva, siente, por poco tiempo, la necesidad de un pico montañoso o del mar, como reactivo. Se ‘vivencia’ entonces ‘la naturaleza’, vivencia que a la mañana siguiente se vuelve monótona. Por eso corre luego al cine. Todo eso es lo que se llama ‘vida’.” (Heidegger, 2011: 164)

³ UFA es la abreviatura de Universum Film AG, el estudio más importante de Alemania entre la Primera Guerra Mundial y el fin de la Segunda.

bucólico propia del cine nazi, mucho más cercana a algunos aspectos de la sensibilidad heideggeriana. “Heidegger acusa al cine de impedir un cierto modo de vida tradicional y en contacto con lo más propio de la *Heimat*... mientras que las películas que se estrenan en las salas no dejan de alabar un cierto modo de vida tradicional y una abierta nostalgia de una *Heimat* perdida.” (Rodríguez Serrano, 2020: 316)

Lo que no parece quedar muy claro [...] es que Heidegger tuviera en cuenta que, paradójicamente, un inmenso número de las películas estrenadas en ese momento coincidieran, *punto por punto*, con su propia argumentación: es decir, que una inmensa cantidad de la producción fílmica de la UFA de Goebbels mostrara explícitamente su nostalgia abierta por una suerte de naturaleza perdida, estetizada, vinculada con el espíritu alemán mucho más certeramente que las grandes ciudades—sospechosas, después de la República de Weimar, de corromper a sus ciudadanos con todo tipo de vicios, músicas extranjeras, perversiones carnales y aventuras poco compatibles con la sólida tradición intrínsecamente germana. (Rodríguez Serrano, 2020: 315)

La interesante tesis de Rodríguez Serrano—acaso inspirada en Molinuevo (1998), para quien “El origen de la obra de arte” constituye una “respuesta a las teorías estéticas propugnadas por el gabinete de Goebbels” (Rodríguez Serrano, 2017: 33)—en cuanto a que “el planteamiento estético heideggeriano encerraba, de manera irremediable, una construcción política”, naciendo “en oposición al Goebbels de los Estudios UFA” (Rodríguez Serrano, 2017: 40), se ve matizada empero cuando sostiene:

no podemos concluir con todas las de la ley que los fragmentos “cinematográficos” de Heidegger fueran una suerte de “resistencia” de pensamiento frente al III Reich. De haber sido así, el tema hubiera desaparecido por completo o hubiera tomado matices algo más positivos en las dos siguientes décadas del pensador. Sin embargo, el Heidegger posterior al proceso de desnazificación siguió mostrando, aunque quizá con menos virulencia y algunos matices algo más complejos, una postura de profundo escepticismo ante el séptimo arte. (2020: 323)

En resumen, en la época de la UFA Heidegger escribía contra el cine pero, a pesar de su enemistad con el círculo cultural dominante en la Alemania nazi,⁴ el cine que efectivamente se producía se parecía—al menos en apariencia—más a lo que Heidegger reivindicaba que a lo que criticaba,

y después de la caída del régimen su animosidad hacia el séptimo arte no mengua, de lo cual se puede concluir con certeza que el problema no es con el cine nazi sino con el cine en tanto tal.

En segundo lugar, además de enmarcar el cine en el reino del *Man*, un segundo elemento central en juego es la técnica. Siendo el cine el arte técnico por excelencia, no parece ser pensable por Heidegger más que en relación a la estructura de emplazamiento (*Ge-stell*). Resulta evidente que para Heidegger el cine no es sino uno entre tantos otros aparatos que contribuyen a la inmediatez, al olvido de la lejanía y a la inautenticidad propia de la vida urbana moderna. “Si el cine es técnica, entonces no puede ser poesía, y precisamente por no serlo, jamás permitirá llegar a la Verdad”; por la misma razón, “su *cercanía* (*Nähe*) es un efecto puramente engañoso, y por extensión, un efecto de violencia sobre la naturaleza, el tiempo, y las relaciones entre tierra y mundo” (Rodríguez Serrano, 2017: 39). Pensemos inclusive, ya más adelante en el tiempo, en este pasaje de „Das Ding“ (1950):

El germinar y el crecimiento de las plantas, algo que permanecía oculto a lo largo de las estaciones, lo muestra ahora el cine a todo el mundo en un minuto. Los lugares lejanos de las más antiguas culturas los muestra el cine como si estuvieran presentes ahora mismo en medio del tráfico urbano de nuestros días. El cine, además, da testimonio de lo que muestra haciéndonos ver al mismo tiempo los aparatos que lo captan y el hombre que se sirve de ellos en este trabajo. La cima de esta supresión de toda posibilidad de lejanía la alcanza la televisión, que pronto recorrerá y dominará el ensamblaje entero y el trasiego de las comunicaciones. (GA 7: 157; 1994: 143).

¿Acaso estaría pensando, con la primera oración, en el cortometraje *The Life of a Plant* (Percy F. Smith, 1920)? El procedimiento del *time-lapse* es particularmente interesante, puesto que, si bien Heidegger lo concibe como una violencia contra el tiempo natural, también podría pensarse como una tecnología que nos permite ver algo que de otro modo no veríamos, es decir, como un dispositivo que “traduce” la temporalidad de dos entes diferentes—en este caso, la planta y el Dasein—. Este punto, sin embargo, hace patente el interés heideggeriano por respetar el tiempo de cada cosa, un problema central para el cine—volveremos sobre ello en 2.2—. Y cuando escribe que el cine nos hace “ver al mismo tiempo los aparatos que lo captan y el hombre que se sirve de ellos en este trabajo”, ¿estará refiriéndose a *Chelovek s kinoapparátom* (Dziga Vertov, 1929), precisamente una combinación de dos elementos odiosos para Heidegger, a saber, el comunismo y el ultramodernismo? No podemos dar respuesta a estas conjeturas, pero lo que queda claro es que el cine representa para el filósofo un dispositivo que borra la lejanía y por ende desvía al Dasein

⁴ “Para Heidegger, el cine formaba parte de los mecanismos expresivos que defendían aquellos miembros del partido nacionalsocialista que, en su opinión, no comprendían las relaciones entre el destino histórico y la fuerza desveladora de la obra de arte.” (Rodríguez Serrano, 2017: 33)

de su destino, lo cual es precisamente lo contrario de lo que hace el arte.

1. 2. HEIDEGGER VE KUROSAWA Y ENTREVÉ EN EL CINE ALGO MÁS QUE TÉCNICA Y VULGARIDAD

Un escrito que no aparece hasta el momento en la bibliografía utilizada por Rodríguez Serrano, evidentemente debido al recorte temporal, es “De un diálogo acerca del habla (1953/54)”, donde se discute sobre *Rashomon* (Akira Kurosawa, 1950). Se necesita hacer entonces un breve repaso por este texto. Allí se establece una conversación entre un pensador japonés y un “preguntador”—a todas luces identificado con el propio Heidegger— a propósito de un antiguo alumno japonés de este último, el conde Shūzō Kuki.⁵ El intercambio comienza a centrarse en la cuestión del habla como casa del ser y, dada la diferencia de orígenes de los interlocutores, comienzan a esbozarse algunas nociones clave de la lengua japonesa que resultan intraducibles e impensables para la lengua alemana. El preguntador se explaya entonces sobre la europeización del hombre y de la tierra, y es en ese punto que el japonés trae a colación la película de Kurosawa como ejemplo de dicha europeización, preguntándole al preguntador si la ha visto. Allí se da el siguiente diálogo:

P. Afortunadamente sí; pero por desgracia una sola vez. Creo haber percibido lo fascinante [*das Bezaubernde*] del mundo japonés, lo que le conduce a uno hacia lo misterioso [*das Geheimnisvolle*]. Por esto no entiendo por qué cita usted justamente esta película como ejemplo de la europeización que lo consume todo.

J. Nosotros, los japoneses, encontramos excesivamente realista la representación [*Darstellung*]; por ejemplo, las escenas de duelo.

P. Pero, ¿no hay también gestos reservados [*verhaltene Gebärden*]?

J. Esta clase de cosas poco aparentes—que difícilmente puede percibir la mirada europea—fluyen abundantes en la película. Pienso en una mano calma que descansa y en la cual se recoge un contacto que está infinitamente alejado de cualquier palpar, y que ya ni siquiera puede ser llamado gesto, en el sentido como creo entender su empleo de la lengua. Pues esta mano está imbuida y está llevada por una llamada [*Anruf*] que la llama desde lejos y que llama todavía. Esta mano reposa en la amplitud de una invocación que le viene desde el silencio.

⁵ Shūzō Kuki (1888-1941) fue un filósofo y escritor japonés que, luego de graduarse en Tokio, pasó ocho años en Europa durante los cuales estudió con Rickert en Heidelberg, con Sartre en París, y con Husserl y Heidegger en Marburgo. En cuanto al interlocutor japonés, se trata de Tezuka Tomio (al respecto, cf. Tomio, 1996).

P. Pero al ver tales gestos, que son distintos a nuestros gestos, todavía no comprendo por qué puede usted tomar esta película como ejemplo de una europeización.

J. No es comprensible porque me he explicado de modo insuficiente. Pero para poder hacerlo, necesito precisamente de su lengua.

P. ¿Y no tiene usted presente el peligro que esto supone?

J. Quizá se deje conjurar por unos momentos.

P. Mientras hable de “realismo”, su discurso es el de la metafísica y se mueve usted en la diferencia entre lo real, entendido como lo sensible, y lo ideal, entendido como lo no-sensible.

J. Tiene usted razón. Sin embargo, con la indicación acerca del realismo no me refería ya a lo masivo de la representación, aquí y allá, de todos modos inevitable teniendo en cuenta los espectadores no japoneses.

Al hablar del realismo de la película quería indicar, en el fondo, algo distinto: que el mundo japonés, en general, está captado en y dispuesto [*gestellt*] explícitamente para lo objetual de la fotografía [*das Gegenständliche der Photographie*]. (GA 12, 99-100; 1990: 95-96, trad. modificada)

Lo que puede verse en la última oración es que lo que está en cuestión para el interlocutor japonés no es en absoluto el cine mismo, sino la fotografía y, más específicamente, la fotografía pensada como dispositivo objetivizante. De todos modos, Heidegger parece tener más consideración por *Rashomon* que su interlocutor, que es quien lo piensa a partir de la objetivación europea. De hecho, el preguntador no comprende por qué el japonés asocia el tema considerado con dicho film, que encuentra “fascinante” y que le parece conducir hacia “lo misterioso” del mundo japonés.⁶ Donde más se acerca el diálogo a lo que podría considerarse heideggerianamente como la “esencia del cine” es en esa indicación con

⁶ Por este motivo resulta desafortunado el recuento realizado por Young, que repone los dichos del interlocutor japonés como si fueran las posiciones del propio Heidegger, sin tomar en cuenta la posición del preguntador en el diálogo ni la propia dimensión dialógica del texto (sobre este último punto, cf. Borges-Duarte, 1996). Young sostiene: “Aunque muchos occidentales piensan experimentar los encantos del mundo japonés en el famoso film *Rashomon* de Kurosawa, el film, sostiene Heidegger, en verdad muy poco japonés [*quite un-Japanese*], un ejemplo de ‘la europeización que todo lo consume’ o, ‘si se quiere, de la americanización’ (Hollywoodización) del mundo. Ya que el film se caracteriza por un ubicuo ‘realismo’, un naturalismo: lo ‘masivo de la presentación’ significa que ‘el mundo japonés es capturado y aprisionado... en la objetualidad de la fotografía’. Esto no es peculiar a, ni culpa de, Kurosawa. Ya que el personaje de *Rashomon* es, de hecho, el personaje de todo film, de hecho, de toda la fotografía. Puesto que *toda* la fotografía ‘fuerza al mundo a la esfera de... la objetivización’, ‘el mundo oriental y el producto técnico-estético de la industria cinematográfica son incompatibles’” (Young, 2001: 149). Como se ve, Young atribuye directamente los dichos del interlocutor japonés al propio Heidegger, ignorando tanto al enunciador como el contexto.

respecto a (a) la magia (*Be-zauber-nde*) y (b) al contacto con el misterio de un mundo extraño, así como en su énfasis en (c) la cuestión del gesto (*Gebärde*). Como sostiene Loht, “[e]l énfasis del preguntador en un ‘gesto’ que trasciende el poder del tacto, y que está subordinado en cambio a la llamada del ser, sugiere una simpatía en Heidegger por la desaprovechada capacidad del medio fílmico para dejar que las cosas sean, para permitir que las cosas se revelen a sí mismas en lo oculto y el silencio” (2013: 122). Cabe mencionar, además, que la crítica del interlocutor japonés al film viene dada por la cuestión del realismo, término frente a cuya mención el preguntador pone de relieve inmediatamente que trae aparejada toda la metafísica occidental. Si bien el diálogo continúa por el camino de la aprehensión del cine como técnica: es preciso subrayar que nada habilita identificar la posición del interlocutor japonés con la del propio Heidegger, quien, si bien permanece a la escucha de éste, parece mantener una posición muy diferente. Es cierto que tampoco sería legítimo atribuir a “el cine” aquello que Heidegger dice sobre *una* película en particular. La magia, el misterio y el gesto que Heidegger ve en *Rashomon* le conciernen al film de Kurosawa y a ningún otro. Sin embargo, no deja de llamar la atención este giro con respecto a su actitud ante una obra fílmica, y sería imprudente ignorar la señal que este diálogo nos ofrece en lo que concierne a una apertura heideggeriana hacia el cine en un período en el cual se exhiben en Alemania films de todas partes del mundo.

2. FILOSOFÍA DEL ARTE Y FILOSOFÍA DE LA IMAGEN EN HEIDEGGER

2.1. LA OBRA DE ARTE

Si bien es imposible resumir en una breve sección la posición de Heidegger con respecto al arte—o, mejor dicho, a las artes—, resulta necesario dar algunas indicaciones generales. En primer lugar, la pregunta por la existencia de una filosofía del arte en Heidegger ha sido respondida de diversas maneras. Seubold (1996) ha sostenido que, en tanto que la tematización heideggeriana de ciertas obras de arte forma parte de su pensamiento en torno al *Ereignis*, no constituye por sí misma una filosofía del arte. Hay que tener en cuenta, en este sentido, que—como hemos visto—no sólo no tuvo el filósofo prácticamente ningún interés por el cine, sino que tampoco la música, la danza o la novela aparecen mencionados en sus trabajos. Es indiscutible que no hay una filosofía del arte en el sentido omniabarcador de la tradición hegeliana. ¿Son suficientes sus pensamientos sobre la poesía y la relación entre arte y verdad para hacer con ello una filosofía del arte, o incluso una “estética”?⁷ Bien podríamos tornarnos sobre la pregunta misma y cuestionar la necesidad de estas “disciplinas”, claramente enmarcadas

en una metafísica que Heidegger rechazaría. Por otra parte, como sostiene Young (2001)—para quien sí hay una filosofía del arte en Heidegger—, el pensador alemán se detiene sólo en aquellas obras “que le hablan de un modo particularmente fuerte, y sobre las cuales tiene algo especial para decir” (2001: 173). Coincidimos con Young en que esto no tiene nada de cuestionable; ¿por qué ceder al impulso enciclopedista que nos exige enumerar, sistematizar y pronunciarnos sobre cosas que no resuenen especialmente con nuestro pensamiento y nuestra disposición afectiva?

En segundo lugar, un breve repaso por el más célebre texto heideggeriano en torno al arte puede ser de utilidad para tener presente en qué radica la importancia de la obra de arte para este pensador. En “La obra y la verdad”, el segundo apartado de “El origen de la obra de arte”, Heidegger procede a preguntar cómo puede acontecer la verdad en una obra “que no se inscribe dentro del arte figurativo” (GA 5: 30; 1998: 29), a saber, un templo griego. Es allí donde aparecen las caracterizaciones de dos conceptos que nos interesarán más adelante (3.1.): tierra y mundo. En cuanto al último, hay que decir en primer lugar que no se trata, evidentemente, de un concepto nuevo en el pensamiento heideggeriano, y que sin embargo cobra un nuevo cariz a partir de su contrapartida terrestre. En cuanto al concepto de tierra, Heidegger describe primero cómo las características del templo contrastan con los elementos del lugar donde se alza y de este modo vuelven patentes estos elementos mismos. Por ejemplo, cómo la rocosa solidez del templo contrasta con las olas marinas, poniendo así en evidencia la furia de las últimas. En segundo lugar, caracteriza la tierra en los siguientes términos:

Esta aparición y surgimiento [*Herauskommen und Aufgehen*] mismos y en su totalidad, es lo que los griegos llamaron muy tempranamente *Φύσις*. Esta ilumina al mismo tiempo aquello sobre y en lo que el ser humano funda su morada [*Wohnen*]. Nosotros lo llamamos *tierra* [*Erde*]. De lo que se dice esta palabra hay que eliminar tanto la representación de una masa material sedimentada en capas como la puramente astronómica, que la ve como un planeta. La tierra es aquello en donde el surgimiento vuelve a dar acogida a todo lo que surge como tal. En eso que surge, la tierra se presenta como aquello que acoge. (GA 5: 31; 1998: 30)

Esta misma idea de la tierra como lo acogedor, es decir, lo que produce habitabilidad o funda el morar humano, reaparece siempre que Heidegger se refiere al arte—lo veremos, también, en relación a su lectura de Hölderlin (3.2.)—, y va de la mano con la idea heideggeriana de que el arte y la poesía son una llamada o una interpelación a asumir un destino histórico. En su análisis de la obra-templo, sostiene que esta

es la que articula y reúne a su alrededor la unidad de todas esas vías y relaciones en las que nacimiento y muerte, desgracia y dicha, victoria y derrota,

⁷ Para una defensa de este último término a pesar de las indicaciones contrarias de Heidegger, cf. Thomson 2010.

permanencia y destrucción, conquistan para el ser humano la figura de su sino [*seines Geschickes*]. La reinante amplitud de estas relaciones abiertas es el mundo [*Welt*] de este pueblo histórico; sólo a partir de ella vuelve a encontrarse a sí mismo para cumplir su destinación [*Bestimmung*]. (GA 5 31; 1998: 29-30, trad. modificada)

La idea de una llamada en tanto enviar (*Schicken*) hacia un sino (*Geschick*) en aras de cumplir con un destino (*Schicksal*) o destinación (*Bestimmung*) es, para Heidegger, consustancial al arte. La obra abre un mundo, el mundo de un pueblo histórico, mientras que la tierra es aquello que brota y da acogida a la apertura de este mundo, pero así como brota también se recluye y hace que el mundo se escabulla hacia ella. Cabe destacar ante todo que no se trata de ninguna manera del concepto de “naturaleza” presente en *Ser y tiempo*.

Aquello hacia donde la obra se retira y eso que hace emerger en esa retirada, es lo que llamamos tierra. La tierra es lo que hace emerger y da refugio. La tierra es aquella no forzada, infatigable, sin obligación alguna. Sobre la tierra y en ella, el hombre histórico funda su morada en el mundo. Desde el momento en que la obra levanta un mundo, crea la tierra, esto es, la trae aquí. Debemos tomar la palabra crear en su sentido más estricto como traer aquí. La obra sostiene y lleva a la propia tierra a lo abierto de un mundo. *La obra le permite a la tierra ser tierra*. (GA 5: 35; 1998: 33)

La tierra aparece, así, como un “componente asemántico de la obra de arte” (Rubio, 2017: 292), y la gracia de la obra parece estar dada precisamente por la tensión entre lo que se presenta y lo que se oculta. Restaría por hacer el trabajo de leer la unidad doble entre tierra y mundo en *Vom Ursprung...* a la luz de la idea de la cuaternidad (*Geviert*) como unidad estructural del mundo, compuesta por tierra, cielo, mortales y divinos, puesto que ahí queda claro que no se trata de una dualidad, dado que ni siquiera están al mismo nivel, sino que la tierra es uno de los componentes del mundo—y ello por más que sean “uno y cuádruple” al modo de “uno y trino” en la medida en que se espejan—. ⁸

2. 2. IMAGEN Y ESQUEMA

⁸ “Cuando decimos tierra, estamos pensando ya los otros Tres desde la simplicidad de los Cuatro. [...] Cuando decimos cielo, estamos pensando ya los otros Tres desde la simplicidad de los Cuatro. [...] Cuando nombramos a los divinos, estamos pensando ya en los otros Tres desde la simplicidad de los Cuatro. [...] Cuando decimos: los mortales, estamos pensando ya en los otros Tres desde la simplicidad de los Cuatro. [...] Tierra y cielo, los divinos y los mortales [...] se pertenecen mutuamente desde la simplicidad de la Cuaternidad unitaria. Cada uno de los cuatro refleja a su modo la esencia de los restantes. [...] A este juego de espejos propiamente acaeciente [*ereignende Spiegel-Spiel*] de la simplicidad de tierra y cielo, divinos y mortales lo llamamos mundo.” (GA 7, 179-181; 1994: 155-156, trad. modificada)

Visto que hay, si no una filosofía del arte, al menos una ontología de la obra de arte en Heidegger, debemos ahora plantear la pregunta: ¿hay algo así como una ontología de la imagen que pueda pensarse en relación al cine? Un autor del ámbito hispanohablante que ha intentado reivindicar una ontología de la imagen en Heidegger es Roberto Rubio (2009, 2010, 2013, 2017). Si la *pars destruens* en cuanto a la imagen va de suyo—pensemos tan sólo en “La época de la imagen del mundo”—, Rubio enfatiza que “la crítica heideggeriana a la producción y a la imagen es el reverso de una tarea positiva de apropiación, esto es, la elaboración de una ontología de la imagen o figura de cuño propio” (Rubio, 2013: 14). Los trabajos de este autor se centran en la noción de exhibición originaria, tal como es reformulada por Heidegger a partir del esquematismo kantiano (cf. GA 2: 141 ss.). Si, ya desde *Ser y tiempo*, el punto de vista “desde el cual Heidegger investiga el fenómeno de la comprensión del ser es la dinámica de la formación configuradora de sentido (*Sinnbildung*)” (Rubio, 2010: 83), entonces el concepto de un formar configurador (*Bilden*) se vuelve indispensable para comprender el proyecto de dicha obra. Al mismo tiempo, esta *Sinnbildung* en comprendida por Heidegger, a través de su lectura de Kant, como *Schemabildung*, en la medida en que “los esquemas confieren al horizonte, configurándolo, su carácter de figura a priori” (2010: 90). En este sentido, la noción de imagen-esquema trascendental (*transzendentes Schema-Bild*), “recibe y transforma la noción kantiana de ‘esquema’, centrándose en el valor ontológico del esquematismo trascendental como producción a priori de figuras en las que se configura la comprensibilidad finita del ser y que prefiguran la manifestación del ente” (Rubio, 2010: 85). La inversión fundamental llevada a cabo por este procedimiento radica en que la imagen ya no es pensada al modo platónico como copia derivada del ente sino, por el contrario, como aquello que delinea el horizonte de presentación de todo ente. Se trata de una noción de aspecto puro, en efecto, “que pre-figura la manifestación óptica” (2010: 85).

El gran problema que presenta esta concepción para una filosofía de la imagen artística es que plantea una imagen *pura* difícilmente conciliable con una obra de arte (¿es preciso decir “óptica”?): la teoría heideggeriana de la imagen concierne a la visibilidad más que a lo visible mismo.⁹ Dicho problema se pone de manifiesto ya en el *Kantbuch*, cuando Heidegger sostiene que el orientarse previo de la formación configuradora dado en la síntesis trascendental de la imaginación “no puede pues ser intuido por nosotros en el sentido de una intuición empírica” (GA 3: 121; 1973: 110). El hecho de que “esto no excluye sino, por el contrario, incluye la necesidad

⁹ “El aspecto puro no es ni el aspecto inmediato, empírico, de un ente, ni el aspecto en el sentido derivado de la copia (*Abbild*) del ente”, sino el “aspecto de algo en general, es decir, de la prefiguración (*Vorzeichnung*) del darse en aspectos del ente” (Rubio, 2013: 17).

de su perceptibilidad inmediata en una intuición pura” (GA 3: 121; 1973: 110) sólo refuerza el obstáculo, puesto que, en lo que respecta al arte, no se requieren—al menos, no solamente— intuiciones *puras*, sino intuiciones *empíricas*. En otras palabras, si “el esquema prefigura lo intuible en su accesibilidad” (Rubio, 2010: 91), no por ello nos dice algo sobre lo intuido mismo, ni sobre los modos de intuir propios de las artes. Este “ver previo proyectante” es condición de posibilidad de la aparición de los entes en general, no de las obras de arte en particular.

Entonces, si bien encontramos en la década del veinte una concepción de la *Einbildungskraft* como productivo-poética (*dichtend*)—inspirada en la imaginación productiva kantiana, correlativa a una *exhibitio originaria*, en tanto distinta de la imaginación reproductiva relativa de una *exhibitio derivativa*—, no deja de ser cierto que es recién en los albores de los años treinta, con el abandono del proyecto trascendental, que comienza a vislumbrarse un pensamiento que gravita en torno al arte y la poesía—y donde, por cierto, la imaginación deja de tener un lugar primordial. Como lo señala el propio Rubio, no solamente “las menciones de Heidegger a la exhibición originaria no tienen lugar en sus textos de los años treinta acerca del arte, sino en escritos previos”, sino que además “en su conferencia sobre el origen de la obra de arte, Heidegger rechaza expresamente las doctrinas sobre exhibición, símbolo y alegoría, a las que considera dependientes del enfoque dualista tradicional” (Rubio, 2017: 287).¹⁰

El giro hacia una concepción del configurar que permita pensar el arte se da en la lección del semestre de invierno de 1931-1932 sobre el *Teeteto* y la alegoría de la caverna, donde “el configurar no es concebido como la apertura de una visibilidad a priori, sino más bien como la interpretación o desciframiento de una seña”; más aún, “ahora la apertura del espacio de sentido es entendida a partir de la tensión con la dimensión del ocultamiento” (Rubio, 2010: 95). No es casual que se trate del mismo momento en que Heidegger escribe la primera versión de “El origen de la obra de arte” (cf. Heidegger, 1989), donde se desarrolla una concepción del acontecer de la verdad en la obra dado por el enfrentamiento o la disputa entre el mundo en tanto instancia de apertura y la tierra como instancia de donación pero también de ocultamiento. Ahora, el arte es producción figurativa—ya no entendida despectivamente como *Darstellung*, sino como *Dichtung* o *Hervorbringen*— “ontológicamente originaria en el sentido de que es una tensión entre instancias de manifestación y retracción de sentido en la surge un ente (obra de arte, figura) que se exhibe originariamente” (Rubio, 2013: 25), haciendo patente al mismo tiempo las condiciones de su

propio surgimiento. De acuerdo con Rubio, podemos ver en esta *Kehre* el paso “de una *concepción óptica* de la formación de imágenes, centrada en la visibilidad de determinaciones a priori, hacia una *concepción plástica*, orientada a la actividad del traer-ahí-delante, desde lo oculto a lo desoculto” (Rubio, 2010: 97). El paso del enfoque pictórico al enfoque escultórico—cabe aclarar que en la primera versión de *Vom Ursprung...* no está presente aún el análisis de los zapatos vangoghianos— tiene desde luego la ventaja de poner en juego no sólo lo ontológico sino también lo óptico, permitiendo de este modo pensar el arte; sin embargo, el abandono del enfoque pictórico parece implicar al mismo tiempo una capitulación para la filosofía de la imagen.

Y sin embargo, ¿qué pasa si la imagen, como en el cine, es temporal? No se trata de que la imagen *esté en* el tiempo, sino que sea por sí misma, como diría Deleuze, *imagen-tiempo* (cf. Deleuze, 1985). Una indagación en esta línea requeriría evidentemente otro trabajo. Nos limitamos aquí a plantear la pregunta y a mencionar un abordaje que considera este elemento. El aburrimiento, como tan detalladamente lo analizara Heidegger en el curso del semestre de 1929/1930 (GA 29/30: §§19-38), tiene una relación esencial con el tiempo. Por este motivo, Misek (2010) y Quaranta (2020) han abordado la relación entre cine y aburrimiento desde una perspectiva heideggeriana. En cuanto al primero, se concentra en la experiencia del paso del tiempo, contraponiendo el cine que “mata el tiempo” (Misek, 2010: 779-781) o intenta hacerlo—resulta ridículo en los casos en los que fracasa— a un cine que, a condición de correr el riesgo de aburrir, le restituye a cada cosa su propio tiempo. Quaranta, por su parte, realiza una contraposición similar entre un cine que procura tapar su *horror vacui* a costa de llenar la pantalla de fuegos de artificio a films que revelan la vacuidad del tiempo y de este modo, al aburrir profundamente, dan lugar al pensamiento.¹¹ Mientras que para Quaranta el aburrimiento tiene un efecto formador del espectador, Misek sugiere que, si bien poner de relieve el paso del tiempo puede conducir a una actitud mórbida, no necesariamente es el caso, y es preciso arriesgarse a aburrir mientras el foco esté puesto en respetar el tiempo de cada persona y de cada cosa, en lugar de imponerle a todo el nuestro. Cabe destacar que este tipo de cine reivindicado por ambos autores cumpliría el desiderátum heideggeriano en oposición al *time-lapse* de la planta.

3. LAS SEGUNDAS VIDAS DE HEIDEGGER EN EL CINE

3. 1. ENTRE LA SELVA NEGRA, HOLLYWOOD Y EL BIBLE BELT

¹⁰ La tesis de Rubio al respecto, no obstante, es que la *Dichtung* de los años treinta es una reelaboración de la *dichtende Einbildungskraft* de los veinte (cf. Rubio, 2009; 2017: 288).

¹¹ En cuanto a los primeros, podrían resultar paradigmáticos directores como Guy Ritchie o Baz Luhrmann (además de la casi totalidad del cine hollywoodense actual y de sus imitaciones globales).

Los trabajos existentes sobre la relación entre Heidegger y el cine, enfrentados a la dificultad de hacer una suerte de ontología de la imagen cinematográfica a partir del pensamiento heideggeriano (o siquiera algún principio de crítica cinematográfica),¹² han a menudo tomado la opción de establecer paralelismos temáticos entre *Ser y tiempo* y determinados films. En el ámbito hispanohablante, se destacan los trabajos de Arenas (2011) y Alzola (2016), quien toma como corpus cinematográfico los tres primeros films de Terrence Malick. Ello confluye con una segunda vertiente de trabajos sobre Heidegger y el cine que toman como corpus los films de este director (Batcho, 2018; Critchley, 2002; Hay, 2015; Loht, 2013; Sinnerbrink, 2006; Woessner, 2011; Zocchi, 2018).

La obra de Terrence Malick (Waco, 1943) resulta imposible de obviar si se trata de la relación entre Heidegger y el cine. En efecto, el cineasta norteamericano, originario de una zona rural de Texas, estudió filosofía en Harvard entre 1961 y 1965 bajo la dirección de Stanley Cavell, graduándose con una tesis sobre el concepto de horizonte en Husserl y Heidegger (Malick, 1966). A continuación, obtuvo una beca para realizar una investigación en Oxford sobre el concepto de mundo en Kierkegaard, Heidegger y Wittgenstein. Inconvenientemente, le tocó como director Gilbert Ryle, quien intentó convencerlo de escribir sobre un tema “más filosófico” (cf. Critchley, 2012: 16-17). Si bien luego dictó clases sobre Heidegger en el MIT reemplazando a Hubert Dreyfus, nunca redactó su tesis y el desinterés de Ryle fue el punto de inflexión que marcaría su abandono de la filosofía. Malick tradujo asimismo al inglés *Vom Wesen des Grundes* (“The Essence of Reasons”, tal vez no la mejor elección para el título).

Quisiéramos sostener tres tesis con respecto a la relación entre Malick y Heidegger: (a) en primer lugar, que se trata de un cine que oscila entre una angustia que se enfrenta a su propia finitud y un asombro que supone una trascendencia óptica; (b) en segundo lugar, que la relación entre imagen visual y voz en off releva la distinción heideggeriana entre tierra y mundo; (c) por último, que Malick filma de un modo tal que las categorías de sujeto y objeto resultan imposibles de aplicar, acompañando a los personajes y sus mundos en un *Mitsein* cinematográfico. En cuanto a este último punto (c), se suele establecer en cine una distinción entre plano o imagen subjetiva (lo que es visto por un determinado personaje) y plano o imagen objetiva (lo que vemos independientemente de la mirada de los personajes). Es evidente que la práctica y la teoría cinematográficas se enfrentan aquí a los mismos obstáculos que la filosofía. Una vía para sortear las insuficiencias de dicha dicotomía es la categoría, propuesta por Mitry, de “imagen semisubjetiva” (1978: 82-89). En efecto, la dicotomía mentada—Mitry prefiere hablar en términos de imagen “analítica” y “descriptiva”—, no sólo excluye la posibilidad de ver simultáneamente al sujeto y al objeto, sino que también impide “*estar con*” (Mitry, 1978: 83) un personaje. El ejemplo que ofrece el autor es una escena de *Jezebel* (William Wyler, 1938) en la cual la cámara sigue por todas partes a la protagonista, Julia:

Se detiene, prosigue sus ideas, gira, da vueltas en una serie de cortos travellings acentuados por diversas panorámicas. De este modo, al verla moverse, tenemos la impresión de movernos con ella; además, lo febril de los movimientos de la cámara, guiados por el nerviosismo de sus gestos, comunica esta febrilidad al espectador que tal suerte experimenta los mismos sentimientos de impaciencia, de nerviosismo, y comparte su emoción.

Mientras un plano descriptivo nos la habría mostrado de una forma completamente exterior, la imagen subjetiva nos habría hecho movernos en su lugar sin que hubiéramos podido asumir realmente sus sentimientos. No podemos compartir su emoción salvo en la medida en que su comportamiento, objetivamente descrito, nos dé su *sentido*. [...] La imagen simultáneamente descriptiva y analítica resuelve el problema de modo satisfactorio.” (Mitry, 1978: 85)

Refiriéndose a dicha categoría, Deleuze sostiene que este “ser-con [être-avec] de la cámara [...] no se confunde con el personaje, ni tampoco está por fuera de este, sino que está con él. Es una suerte de *Mitsein* propiamente cinematográfico” (Deleuze, 1983: 106). Si bien la idea de una semisubjetividad no parece superar las aporías familiares para la filosofía, la noción de una “imagen simultáneamente descriptiva y analítica” que está (o *es*) con los personajes describe de modo cabal una manera de filmar que parece colocarse más acá de la distinción entre sujeto y objeto, y que se corresponde enteramente con el modo de filmar de Malick. En efecto, ¿quién mira y quién habla en sus películas? ¿O más bien, desde dónde se mira y se habla, se experimenta? Hay una primera persona oscilante, moviente, que se desliza por lo general entre distintos personajes—lo que Deleuze habría llamado, siguiendo a Pasolini, una subjetiva indirecta libre (1983: 106-111). En cuanto al primer punto (a), por otra parte, esta subjetiva indirecta libre va pasando por diferentes ojos y bocas—el film más polifónico, en este sentido, es *The Thin Red Line*—, pero siempre desde un lugar existencialmente determinado: las voces en off podrían venir desde el lecho de muerte de los personajes, y al mismo tiempo desde el momento mismo cuya experiencia describen, como si estuvieran experimentando la resolución anticipadora (*erlaufende Entschlossenheit*) de su propia mortalidad, aunque no siempre llegando hasta el final. Del mismo modo que el espacio en Malick no es empírico, la temporalidad tampoco lo es, y es siempre esta temporeidad la que escande el ritmo de sus films.

Cabe señalar que el corpus elegido por Alzola (2016) para poner en relación con *Ser y tiempo* consiste en los tres primeros films del director: *Badlands* (1973), *Days of Heaven* (1978) y *The Thin Red Line* (1998). Si, como sostiene Rodríguez Serrano, “el autor cinematográfico que más ha sido ‘leído’ en relación con Heidegger ha sido, sin duda, el

¹² Rodríguez Serrano señala que “para Heidegger no existen, por ejemplo, las películas —en tanto textos autónomos—, ni las aproximaciones metodológicas de posibles análisis filmicos, ni los rasgos estilísticos o las características de puesta en forma fílmica. Heidegger no admite la especificidad de un objeto de estudio fílmico ni técnica hermenéutica específica que permita, por ejemplo, discriminar entre unas cintas de otras, buenas o malas” (2017: 304).

Terrence Malick anterior a *El árbol de la vida* (2017: 30), es precisamente porque el film ganador de la Palma de Oro en Cannes hace gala de un cristianismo explícito que echa por la borda cualquier intento de relación con el pensador oriundo de Messkirch. Hay una ambigüedad en la interioridad de la voz malickiana, sin embargo, que hace pensar en alguien precursando su propia muerte *a la vez que* mantiene una relación con la trascendencia concebida al modo onto-teológico. Esto se ve inclusive en el bellísimo documental *Voyage of Time: Life's Journey* (2016), en el que la voz, que no es sino es la vida consciente hablando, se dirige a la instancia creadora y le dice “I touched you”—es imposible no pensar aquí en *La creación de Adán* en la bóveda de la Capilla Sixtina—, frase que resume la serie de tópicos del judeocristianismo que aparecen tanto en este maravilloso ensayo-documental como en la ya mencionada *The Tree of Life* (2011) y en su último film *A Hidden Life* (2019).¹³

En Malick, Dios existe, pero parece ausente. Obra de maneras misteriosas que, en tanto no comprendemos, nos confrontan al sinsentido de Su ausencia, un poco al modo de Bergman, aunque la crudeza del desconsuelo desesperado e irremediable propios de la angustia bergmaniana se transforma en Malick en una contemplación calma y ultra-estetizada que resuena—y a la vez chirría— con „Gelassenheit“. Esta ultra-estetización está presente tanto en la fotografía como en el uso casi permanente de música clásica y en los humanos que elige para mostrar: actores canónicos caracterizados por la así llamada “belleza hegemónica” (blancos y flacos)—inclusive cuando tiene que mostrar humanos “primitivos” en *Life's Journey* vemos cuerpos que sólo pueden ser el resultado de una intensa rutina de gimnasio contemporáneo.¹⁴

Los personajes de Malick se enfrentan a su propia muerte y a lo arbitrario de su existencia, y escuchamos sus voces angustiadas en monólogos interiores mientras vemos escenas casi abstractas, cuerpos y pastizales en movimiento, etc. En el límite, deja prácticamente de haber diálogos intradie-

géticos, es decir, interacción presente, para que la voz nos guíe puramente hacia sus propias cavilaciones, miedos y anhelos. Esto nos lleva al segundo punto (b), puesto que los films de Malick están todos contruidos a partir de un mismo principio compositivo: en lo sonoro, una voz en off reflexiva y errante; en lo visual, planos de insoslayable belleza natural. Si la imagen visual presenta una tierra que cobija—en la cual los elementos tienen una importancia capital—, la voz implica siempre una determinada posición de ser en el mundo. Inclusive cuando un personaje le habla a otro —salvo excepciones—, la voz está doblada, y no son necesariamente cosas que los personajes se hayan dicho efectivamente. Esto es muy evidente, por ejemplo, en *Knight of Cups* (2015). Es como si a todos los personajes les hubiesen inyectado esa droga que no permite mentir, y las voces que oímos dicen cosas que pudieron haber dicho con el cuerpo, con gestos, con actitudes, no necesariamente con palabras. La carencia de una espacialidad empírica—volcada cinematográficamente en la falta absoluta de *raccord*, en los merodeos de cuerpos, luchas juguetonas, asedios y rodeos que sólo pueden interpretarse simbólicamente, así como, sobre todo, en la ausencia de un vínculo concreto entre la voz y el cuerpo— provoca una fragmentación de la trama que algunas veces enriquece la narrativa y otras repele la inmersión en las escenas. Esto vale especialmente no para la trama en el sentido convencional, que Malick ignora a sabiendas, sino sobre todo para lo que podemos llamar la “trama malickiana”, el *stream of consciousness* polifónico que lleva el fluir de cada film. Frente a la errada impresión de ausencia de trama, lo cierto es que sucede exactamente lo contrario: la trama es extremadamente compleja, sólo que se nos muestran apenas indicios de ella, y reconstruirla es menos importante que experimentar cada momento. Hay una atención al momento presente que es donde radica esa magia de los gestos que Heidegger entrevió en Kurosawa, la danza, la sensorialidad de las imágenes, se trate de un pájaro volando o de las burbujas provocadas por un cuerpo en el agua.

Los personajes de Malick están perdidos, no tienen brújula u orientación, y en algunos casos (*Knight of Cups*, *Song to Song*) se entregan a los placeres mundanos con un vacío existencial indisimulable. Y sin embargo, si hay conciencia de ese estado de perdido es porque hay una llamada. En *Knight of Cups*, viene dada por *otra* voz en off que narra la historia de un príncipe que olvidó quién era. En este sentido, lo llama hacia un destino; el problema es que nunca se sabe cuál es. Si se quiere, hay llamada pero no destinación. Los personajes —como el idiota de Dostoievski, como los personajes de Kurosawa según Deleuze— sienten que siempre hay algo más importante, que la vida está en otra parte, que no están yendo por el camino correcto, pero nunca saben cuál es ese camino correcto. Faye, el personaje interpretado por Rooney Mara, dice en *Song to Song* (2017): “There is something else, something that wants us to find it.” El camino recto no aparece nunca: lo que hay es gente perdida, y un llamado de

13 En esta última —sin duda el opus más solemne y menos interesante del director, junto con *The Tree of Life*—, un granjero vive en paz con su familia en las montañas austríacas hasta que los nazis rompen ese idilio bucólico con su tecnología (esto es patente especialmente en el contraste entre el sosiego auditivo de la montaña y el sonido estruendoso de los aviones con la llegada de los nazis). Este aspecto, que podría relacionarse con *cierto* heideggerianismo, se combina con un aspecto fuertemente cristiano relativo al tema principal de la película, a saber, el sacrificio y la redención. De hecho, Franz Jägerstätter, el objeto de conciencia en quien se inspira el film, fue declarado beato y mártir por Benedicto XVI. Vale aclarar que no es la tematización del sacrificio sino el modo de narrarlo lo que bordea lo *kitsch*—contrastar, a este respecto, con *Offret* (Andrei Tarkovski, 1986)—.

14 En este sentido, el casting es sus películas es incomprensible, hasta el punto de que uno se pregunta si elige malos actores a propósito para sus protagonistas. Son pocas las veces que acierta. Sin embargo, esa sensación respecto de los protagonistas también se relaciona con el hecho de que no suelen hablar intra-diegéticamente, y así, uno sólo los ve deambulando con sus reflexiones, parlanchines hacia dentro y mudos hacia fuera. En cuanto a la fotografía, los directores de fotografía con los que trabajó Malick (Néstor Almendros y Emmanuel Lubezki) son grandes artistas en sí mismos, pero hay que decir que Lubezki, a pesar de su gran ojo, abusa de los movimientos del steadicam.

la conciencia a volver a sí que no termina de asumirse. Los personajes están suspendidos en ese espacio entre la pérdida y la llamada, pero sin nunca cruzar el umbral, sea hacia la *Eigentlichkeit*, sea hacia una inmersión total en el uno.

3.2. LA TÉCNICA Y EL TIEMPO

Mención aparte merece el film *The Ister* (David Barison y Daniel Ross, 2004), documental de algo más de tres horas de duración que se presenta como un acompañamiento al curso de Heidegger *Hölderlins Hymne »Der Ister«* (1942). Más que intentar graficar las citas de Heidegger y los pasajes de Hölderlin, el film nos lleva en un viaje de temporalidades múltiples: el presente de las ciudades aledañas al Danubio, con su pasado reciente de guerras; el acontecimiento de la hominización, tanto desde el lenguaje mítico como desde el histórico; el presente inmóvil de los griegos, y su carácter de pasado para nosotros; el poetizar de Hölderlin, que establece un vínculo entre el pasado griego y el presente de la Alemania del XIX; 1942, el año en que Heidegger dicta su curso, con todo lo que este momento histórico implica. En su himno, Hölderlin elige no utilizar el término corriente en alemán para el Danubio, *Donau*, sino *Ister*, un antiguo nombre derivado del griego. El film nos lleva por este río, desde su desembocadura en Rumania hasta su fuente en la Selva Negra. Este gesto es ya eminentemente heideggeriano: como sostiene el pensador alemán en el curso en cuestión, “el río es el viaje” („Der Strom ist die Wanderschaft“, GA 53: 35). Las citas de Heidegger y Hölderlin funcionan como hitos o marcas en el camino (*Wegmarken*) que separan los episodios. Entre filmaciones en locación a lo largo del Danubio, vemos y oímos discursos densamente conceptuales de los filósofos franceses Bernard Stiegler, Jean-Luc Nancy, y Philippe Lacoue-Labarthe, así como del director alemán Hans-Jürgen Syberberg.

Pensado en términos espaciales, es entonces un viaje hacia el origen; de hecho, cada vez que se cambia de locación, vemos un cartel que indica a cuántos kilómetros estamos de la “fuente” (*source*). Sin embargo, en términos temporales no nos remontamos hacia el pasado sino que nos dirigimos desde los primeros pasos en la hominización hacia el presente. La fuente no es, pues, el pasado, sino que fluye en dirección inversa, acaso desde un futuro no vivenciado y no vivenciable. Este carácter fantasmático de la fuente es resaltado sobre el final del viaje: la fuente del Danubio es a su vez la desembocadura de otros dos ríos, el Brigach y el Breg; luego de pasar por la Donauquelle—la considerada fuente oficial—, el film prosigue camino, y un cartel nos dice que “río arriba de Donaueschingen sobre el Breg, los habitantes de Furtwangen también se ven a sí mismos como residentes de la fuente del Danubio” (Segunda Parte: 1 hora 16’). El film, de hecho, termina con Syberberg diciendo que la Alemania de Hölderlin y Heidegger no existe más.

En *The Ister*, al igual que en el *Voyage of Time* de Malick, asistimos al nacimiento del mundo. Muy de otra manera, claro, pero cuando Stiegler cuenta el mito de Prometeo y Epimeteo, las imágenes que vemos y los sonidos que oímos nos transportan a una temporalidad cosmogónica, que vivenciamos con un asombro casi presocrático. Dicho mito plantea una cuestión fundamental que es la del quién—seguimos aquí la argumentación stiegleriana adoptada por el film—. El resto de los animales está marcado por una cualidad y tiene por ende una esencia. No existe para ellos la pregunta “¿quién soy?”. El hombre, en cambio, justamente por no tener cualidades, pero estando dotado de la capacidad de fabricarse prótesis, es por siempre una cuestión para sí mismo. Dice Stiegler: “La técnica es la pregunta. Desde que soy técnico, estoy cuestionando.” (59’) El lazo con Epimeteo consiste en que es el primero que comienza a construirse un saber (*sagesse*) a partir de la acumulación de sus errores, lo cual a su vez es posibilitado por las prótesis que le permiten registrar lo acontecido. Un punto discutible de la lectura stiegleriana de Husserl es que, para el filósofo francés, no hay algo así como un pasado no vivido en el creador de la fenomenología—algo que es contradicho por la misma idea de una fenomenología genética, así como por el concepto de sedimentación—.¹⁵ En Heidegger, en contraposición, “el presente no es viviente, sino que está asediado [*hantē*] por los fantasmas del pasado no vivido” (Segunda Parte: 54’). Los fantasmas del pasado están presentes en el mundo, precisamente, a través de las prótesis, los vestigios que han dejado—el *βιβλίον* ya denunciado por Platón en el *Fedón* (230d-e). Si la facticidad del pasado me es dada a través de la técnica, entonces esta es constitutiva de la temporalidad originaria. La tesis de Stiegler en cuanto a Heidegger es, en este sentido, que no terminó *Ser y tiempo* porque la idea de que la tecnicidad posibilita la mortalidad se contraponía a su concepción de la técnica como cálculo.

En el himno de Hölderlin, especialmente en la lectura heideggeriana, el río es un semi-dios, una instancia que con un vocabulario previo se llamaría “trascendental” y que cumple una función de localización o de territorialización. El Ister otorga la habitabilidad de la tierra a los humanos y determina su hogar. En este sentido, lo primero que el film nos muestra del poema es un pasaje sobre el nacimiento de la luz y luego uno sobre la sedentarización, la habitación, el comienzo del construir y del morar. A continuación, en el importante sitio arqueológico de la ciudad de Istria, el arqueólogo Alexandru Suceveanu nos cuenta que el Danubio es la fuente de la fertilidad propia de la zona, razón por la

¹⁵ Como señala Osswald, “puede decirse que mientras el método estático se orienta a captar mediante un análisis de las vivencias la estructura esencial de los fenómenos que se presentan como un hecho consumado, la perspectiva genética intenta develar la ‘historia’ de la conciencia y sus correlatos, de manera tal que tanto el sujeto como el objeto se revelan como el resultado de un proceso de génesis” (2016: 37).

cual hubo una gran riqueza agrícola y, por ende, civilización. Y puesto que el morar no es sólo espacial sino también histórico, no es extraño que Grecia esté tan presente en la película, a pesar de que el Ister no pase por su territorio. Grecia es tan importante para Stiegler como para Heidegger y Hölderlin, puesto que es allí donde empieza, para el filósofo francés, una aceleración de las “rupturas tecnológicas”, término que recupera del historiador Bertrand Gille. Desde el comienzo de la técnica, que no es otra cosa que el comienzo de la humanidad, las rupturas tecnológicas se daban cada cientos de miles de años. En el Neolítico, pasan a darse cada miles de años. Pero con los griegos se inicia un proceso de aceleración: las rupturas pasan a darse cada cientos de años, y la distancia temporal se va disminuyendo hasta que en la “época clásica”—como le llaman los franceses a la temprana Modernidad—, pasan a darse cada décadas. Por último, en la Revolución Industrial deja directamente de haber estabilidad: ya no hay rupturas propiamente dichas sino un cambio permanente. Esto se debe a que, si hasta el siglo XVIII, la ciencia—que incluye a la filosofía, es decir, los saberes—y la técnica se comunican muy poco, entre fines del XVIII y principios del XIX, comienza la próspera unión entre ciencia y técnica a través de la industria.

Como se ve, la cuestión en debate es la de la técnica. Para Stiegler, técnica equivale a hominización; la estructura existencial fundamental es la tecnicidad, en tanto la técnica abre mundo. Stiegler subraya que la división platónico-aristotélica entre ser y devenir, esencia y apariencia, naturaleza y artificio, implica una equiparación de la ontología con la naturaleza—y, lógicamente, de la técnica con el artificio. Eso es lo que lleva al clásico desdén o indiferencia desde la filosofía hacia la técnica. En este sentido, es innegable que Heidegger es heredero de dicha tradición. Ese alejamiento entre teoría y técnica cambia con la Revolución industrial: la relación de oposición se convierte en una de composición, y se entra en un proceso de innovación permanente. Con la competencia entre las industrias comienza el capitalismo propiamente dicho y, con él, la globalización. La competencia se realiza en el plano de las innovaciones técnicas, lo cual genera un gran dinamismo. Comienza la guerra tecnocientífica, pero también el cambio en todos los aspectos de la vida y por ende la conciencia de la historicidad.¹⁶ Mientras escuchamos todo esto, navegamos el Danubio río arriba observando, desde la popa, las machadianas estelas en la mar.

El devenir de la técnica es entonces el devenir del Dasein. Ahora bien, “al mismo tiempo, hay, entre el hombre y la producción del hombre que es la técnica, un riesgo perpetuo de divorcio, porque la técnica forma un sistema, y ese sistema tiene una dinámica propia” (29’). Ahí es donde la técnica comienza a presentar problemas para el Dasein; por ejemplo, la automatización provoca desempleo. Es lo que Bertrand Gille

denomina desajuste (*désajustement*), y que Stiegler resume con el “The time is out of joint” shakespeariano: si el tiempo sale de sus goznes y se rompen los “ciclos naturales” de la *Φύσις*, es precisamente a causa de la técnica.

Hasta los humanos, nos dice Stiegler, la vida se basa en la combinación de dos sistemas de memoria: la memoria genética (el ADN) y la memoria individual del sistema nervioso. Estas dos memorias, que existen en todos los vertebrados, no pueden comunicarse entre sí. De ese modo, la experiencia individual se pierde para la especie cuando muere el individuo. Lo que hace posible la técnica es precisamente la transmisión de generación en generación. La técnica le permite a la vida guardar huellas de la experiencia individual, y transmitir-las. Que la técnica sea un soporte de la memoria tiene una implicancia filosófica fundamental, a saber: la técnica es la condición de la constitución de la relación con el pasado, no ya a nivel individual, sino con el pasado no vivido.

Ahora bien, si el ser y el tiempo se vinculan a través de la mortalidad, la técnica y el tiempo lo hacen a través de la historicidad. La historicidad (*Geschichtlichkeit*), el pasado del Dasein, no es la historia vivida por el Dasein sino, como dice Stiegler, lo historial hölderliniano (que no es en absoluto husserliano): “Es la figura de la facticidad que heredo: el Dasein es mortal en la medida en que es heredero.” (Segunda Parte: 46’) Pero sólo se puede ser heredero—esto es, hacerse cargo del pasado *no experimentado*— en la medida en que la técnica lo hace posible. Ese es el punto ciego que Stiegler señala en Heidegger, y que concierne a la relación entre técnica e historicidad.

Inevitablemente, la película toca el nazismo de Heidegger, y nos guía por el campo de concentración de Mauthausen—situado, como todas las locaciones del film con excepción de aquellas en que hablan los filósofos, en las cercanías del Danubio— mientras Lacoue-Labarthe discute un polémico pasaje en el que Heidegger compara la agricultura tecnificada con la industrialización de la muerte. En lugar de seguir aquí al filósofo de Tours, permítasenos un breve *excursus* en relación al tema que nos concierne. La cuestión del destino, creemos, no está lo suficientemente enfatizada en el film. Recordemos el siguiente pasaje de “La pregunta por la técnica”.

La esencia de la técnica moderna pone al hombre en el camino de aquel hacer salir de lo oculto por medio de lo cual lo real-efectivo [*das Wirkliche*] en general, de un modo más o menos perceptible, se convierte en existencias [*Bestand*]. Poner en un camino— a esto, en nuestra lengua, se le llama: enviar [*schicken*]. A aquel enviar coligante [*versammelnde Schicken*] que es lo primero que pone al hombre en un camino del hacer salir lo oculto, lo llamamos el destino [*Schicksal*]. Desde aquí se determina la esencia de toda la historia acontecida [*Geschichte*]. [...] Y sólo el sino [*Geschick*] que marca el representar objetivante provee lo histórico [*das Geschichtliche*] para la

¹⁶ Para todos estos desarrollos, cf. Stiegler, 1994.

Historia [*Historie*], es decir, para que se haga una ciencia [...]. (GA 7, 25; 1994: 26, trad. modificada)

Heidegger concluye allí que “el hombre llega a ser libre justamente en la medida en que pertenece a la región del sino, y de este modo se convierte en uno que escucha” (GA 7, 25; 1994: 26-27). Se trata de un ejemplo entre muchos de una estrategia típicamente heideggeriana que consiste en dar vuelta la dirección aparente de la causalidad: no es que decidamos algo, sino que ese algo nos llama. En ese sentido es un destino.¹⁷ Es cierto, no lo es en el sentido tradicional en tanto que no está dado de antemano, y es por eso que la cuestión de si es primero el destino o primera la decisión se vuelve empíricamente indecidible. Ontológicamente, no obstante, el Dasein decide escuchando un llamado, y es este llamado el que determina la decisión a través de la escucha—de ahí la importancia del “oído de Heidegger”—. Esto es algo que Heidegger lleva incluso al terreno del conocimiento, entendiendo la teoría como suprema realización de la praxis: “todo saber acerca de las cosas permanece de antemano entregado a la hegemonía del destino y fracasa ante él”, pronuncia en el discurso del Rectorado, en el que la palabra “destino” (*Schicksal*) aparece trece veces y que comienza con una inversión como la señalada: los dirigentes—si son auténticos— son dirigidos por la misión propia del destino del pueblo alemán—„das Schicksal des deutschen Volkes“ (GA 16: 107). El resto de la historia es anecdótico (para los aspectos filosóficamente relevantes, cf. Rossi, 2004); no se trata de historia empírica sino, para retomar la expresión, de fenomenología genética, esto es, de la historia de los hitos que moldearon la configuración ontológica o trascendental.¹⁸ Lo importante, en este sentido, es la decisión tomada por Heidegger a la luz de su propia filosofía. Y no se trata sólo de *Ser y tiempo* y de la clásica crítica lituano-francesa a la *Jemeinigkeit* de la muerte, puesto que en 1933 ya estaba obrando con fuerza la *Kehre*. En 1931, como vimos, redacta la primera versión de *Vom Ursprung...*, donde aparece un Heidegger liberado de la terminología fenomenológica. Lo importante en este punto es que los *Gefürte Führer*—„die Führer selbst Geführte sind“— son dirigidos en tanto siguen el *τέλος* destinal: la inversión causal mentada parece pues inclinarse, precisamente, hacia la “autoafirmación”

17 Recordemos la definición de *Ser y tiempo*, donde queda claro que la resolución (*Entschlossenheit*) es correlativa al destino: “Llamamos destino [*Schicksal*] al precursante entregarse al Ahí del instante, insito en la resolución. En el destino se funda también el sino [*Geschick*], que entendemos como el acontecer del Dasein en el coestar con los otros. El sino destinal [*schicksalhafte Geschick*] puede ser abierto explícitamente en la repetición en lo que respecta a la herencia transmitida.” (GA 2: 386; 1997: 402; trad. modificada)

18 Siguiendo nuevamente a Osswald, “la investigación genética no debe confundirse con una indagación empírica, a la manera de una historia que recorra y recoja las experiencias de un yo determinado para explicar su situación presente o futura, sino que [...] se trata de la historia trascendental que hace posible la historia fáctica” (2016: 39-40).

(*Selbstbehauptung*)—sea de la Universidad alemana, del pueblo histórico o del Dasein—.

Babich (2011) ha formulado tres preguntas en relación a las voces que aparecen en el film. En primer lugar, ¿por qué tanto lugar a Stiegler, en lugar de figuras más autorizadas como Walter Biemel, Dominique Janicaud, Jacques Taminiaux o Ute Guzzoni? “Es en tanto filósofo de la tecnología más que en tanto comentador de la pregunta de Heidegger concerniente a la técnica, a pesar de la notable importancia de las cuestiones tecnológicas a través del curso de Heidegger sobre *Der Ister*, que Stiegler ofrece sus propias intervenciones sobre el tema trágico-cómico o prometeico-epimeteico de la tecnología.” (Babich, 2011: 14) En segundo lugar, ¿por qué elegir a tres filósofos franceses, si el río en cuestión no pasa por Francia? Hay que decir que Daniel Ross, co-director del film, es el traductor de Stiegler al inglés, además de haber escrito una tesis sobre dos cursos de Heidegger—el de 1924/1925 sobre el *Sofista* y, precisamente, el de 1942 sobre *Der Ister*— en la que Stiegler tiene una importancia fundamental (cf. Ross, 2002). Pero no olvidemos la primera línea del himno hölderliniano: *Jetzt komme, Feuer!* (Hölderlin, 1953: 198) Es a partir de ese puntapié inicial sobre el fuego que el documental se hace cargo de la pregunta por la técnica—de hecho, la película bien podría llevar el nombre de la trilogía stiegleriana, *La técnica y el tiempo*—. Sin embargo, más interesante es la tercera de estas preguntas: ¿por qué, en efecto, esa contraposición tan tajante entre los intelectuales con nombre y todas esas caras anónimas, esas “voces reducidas a extras acústicos impagos, a ruido de fondo” (Babich, 2011: 23)? Si Heidegger enseña a prestar tanta atención a lo no-dicho como a lo dicho, ¿no habría que cuestionar la ausencia de “mujeres, negrxs, judíxs, árabes y eslavxs”, así como de todxs aquellxs a quienes vemos pero no escuchamos en nuestro viaje a lo largo de las costas del Danubio: “lxs trabajadorxs de los ferris, lxs celebrantes bailando de alegría en la plaza” (Babich, 2011: 23)?

Antes de dar por finalizada esta sección, es pertinente mencionar otro documental de inspiración heideggeriana: *Being in the World* (Tao Ruspoli, 2010). Este film también se enfoca en la especificidad de la existencia humana, pero si *The Ister* sigue una perspectiva genética, el documental de Ruspoli adopta una perspectiva estática. Vemos a una serie de personas excelsas en oficios manuales: los músicos de una banda de jazz (un contrabajista, un trompetista, un pianista y un baterista), una malabarista, un guitarrista español de flamenco, un carpintero y arquitecto japonés, una anciana cocinera afroamericana de New Orleans, un motonauta. El film nos arroja brevemente en sus mundos, con sus reglas y sus improvisaciones. Varios temas se tocan allí, como la relación del instrumentista con su instrumento, pero el punto principal que se destaca es ese *on ne sais quoi* que va más allá de las reglas. El ejemplo paradigmático es el de la cocinera que, para subrayar la insuficiencia de las recetas, dice: “La cocina es como la religión. Las reglas no hacen al cocinero más de lo que los sermones hacen a un santo.” (29’) El film muestra lo que se podría llamar la escena heideggeriana estadounidense, con célebres *scholars* como Hubert Dreyfus

y John Haugeland. El mencionado foco de la película aparece asimismo en el relato del combate del primero de estos filósofos contra la inteligencia artificial. Dreyfus es autor de *What Computers Can't Do* (1972), y relata la animosidad de los investigadores en inteligencia artificial del MIT frente a su postura, que era vista como una amenaza con respecto al financiamiento recibido por parte del Estado norteamericano a dichos programas de investigación. Como se puede inferir ya desde el título del libro, Dreyfus argumenta que la inteligencia artificial no puede—ni podrá— alcanzar el pensar y sentir humanos—esto fundamentado desde una perspectiva heideggeriana. En la misma línea, le preguntan al guitarrista de flamenco por qué las guitarras que no son artesanales son tan malas, a lo cual responde: “Porque las hace una máquina, y la máquina no siente, la máquina no entiende.” (1 hora 5’) En este sentido, el film reivindica un humanismo y una contraposición con las máquinas que *The Ister*, si se nos permite la expresión, “dialectiza” a través del prometeísmo.

A través de todos estos personajes y con el hilo conductor de la voz de Dreyfus, la película explora el concepto mentado en su título, y enfatiza que el significado (*meaning*) no viene de la interioridad de un sujeto cartesiano ni tampoco de una trascendencia divina, sino del modo de ser en el mundo con otros en situaciones concretas. Se trata en definitiva de un film mucho más fácil de ver que *The Ister*, no solo por su duración (una hora y veinte frente a las más de tres horas de su par australiana) sino también porque las relaciones entre la voz y la imagen son inmediatamente aprehensibles. Por las mismas razones, no se encontrará en *Being in the World* el poetizar disyuntivo entre imagen y sonido, la riqueza conceptual ni la trashumancia narrativa de *The Ister*.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

De la primera sección, concluimos que Heidegger parece haber tenido un desprecio absoluto por el cine debido a su concepción del mismo desde el punto de vista de (a) la curiosidad, y (b) la técnica. Al mismo tiempo, se puede inferir que su animosidad hacia el cine no se debía a razones políticas. Sin embargo, en los años cincuenta parece haber vislumbrado una magia del gesto en *Rashomon*. En la segunda sección, pusimos de relieve la relevancia del juego entre tierra y mundo en su ontología de la obra de arte, en la cual la misa aparece como lugar de desocultamiento o de acontecer de la verdad (*αλήθεια*). En la tercera sección, por último, analizamos las principales relaciones no ya de Heidegger con el cine, sino del cine con Heidegger. En primer lugar, la obra de Terrence Malick, cineasta formado como filósofo heideggeriano cuyo trabajo reviste, al mismo tiempo que una tendencia ontoteológica, aspectos de cuño heideggeriano. Hemos sugerido tres tesis en este sentido, relativas al punto de vista, al rol de la voz y la imagen, y a la relación de estas con los conceptos fundamentales de Heidegger para pensar la obra de arte. Por último, nos hemos detenido en una obra

inclasificable como lo es *The Ister*, un documental que se presenta como acompañamiento al curso de Heidegger de 1942 sobre el himno de Hölderlin al Danubio, y que es por sí mismo una experimentación filosófico-cinematográfica no necesariamente heideggeriana, pero que ciertamente piensa a partir de Heidegger.

En definitiva, Heidegger ve el cine como un ejemplo más de la inautenticidad de la era técnica, aunque años más tarde escucha un eco extraño en Kurosawa que le llama la atención. El núcleo de la riqueza potencial de esta relación, no obstante, radica en el vínculo entre tiempo e imagen. En este sentido, restaría por hacer un análisis que prosiga una ontología de la imagen cinematográfica teniendo en cuenta los aportes de Heidegger en torno a la temporalidad; en otras palabras, permanece pendiente un estudio sobre Deleuze, Heidegger y el cine. Como sea, si es cierto que desvelar mundos es un desiderátum heideggeriano, todo parece indicar que el cine es un arte que ha cumplido, cumple y cumplirá los requisitos que, independientemente de sus gustos personales, Heidegger le atribuye al arte.



BIBLIOGRAFÍA

- Alzola, P. (2016). Al encuentro de la muerte: una lectura del primer cine de Terrence Malick desde la filosofía de Martin Heidegger. *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, V. 20, N. 2, 1-70.
- Arenas, L. (2011). *Fantasmas de la vida moderna: Ampliaciones y quiebras de lo subjetivo en la ciudad contemporánea*. Trotta.
- Babich, B. (2011). *The Ister: Between the Documentary and Heidegger's Lecture Course Politics, Geographies, and Rivers*. Articles and Chapters in Academic Book Collections, V. 38, N. 1, 1-33. https://fordham.bepress.com/phil_babich/38
- Batcho, J. (2018). *Terrence Malick's Unseeing Cinema. Memory, Time and Audibility*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Borges-Duarte, I. (1996). Heidegger escritor de diálogos. ¿Recuperación de una forma literaria de la Filosofía? *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, V. 13, N. 1, 75-93.
- Critchley, S. (2002). Calm. On Terrence Malick's *The Thin Red Line*. *Film-Philosophy*, V. 6, N. 1, 134-148.
- Deleuze, G. (1983). *Cinéma 1. L'Image-Mouvement*. Minuit.
- Deleuze, G. (1985). *Cinéma 2. L'Image-Temps*. Minuit.
- Hay, N. (2015). Cosmic Mourning: The Birth of Transcendence in Terrence Malick's *Tree of Life*. *TRANS. Revue de littérature générale et comparée*, V. 18, N. 1. DOI: <https://doi.org/10.4000/trans.1065>
- Heidegger, M. (1973). *Kant y el problema de la metafísica*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken*: Vittorio Klosterman (GA 9).
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit*. Vittorio Klosterman (GA 2).
- Heidegger, M. (1984). *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. Frankfurt: Vittorio Klosterman (GA 53).
- Heidegger, M. (1987). *De camino al habla*. Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1989). Vom Ursprung des Kunstwerkes: Erste Ausarbeitung. *Heidegger Studies*, V. 5, N. 1, 5-22.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (1998). *Caminos de bosque*. Alianza.
- Heidegger, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klosterman (GA 7).
- Heidegger, M. (2000b). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Vittorio Klosterman (GA 16).
- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la filosofía*. Cátedra.
- Heidegger, M. (2006). *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento*. Editorial Biblos.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Heidegger, M. (2010). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Vittorio Klosterman (GA 3).
- Heidegger, M. (2011). *Heráclito*. El Hilo de Ariadna.
- Heidegger, M. (2015). *Cuadernos negros (1931-1938)*. Trotta.
- Heidegger, M. (2018). *Hitos*. Alianza.
- Hölderlin, F. (1953). Der Ister. En *Sämtliche Werke*. 6 Bände, Band 2 (pp. 198-201). Beissner.
- Loht, S. (2013). Film as Heideggerian Art? A Reassessment of Heidegger, Film, and his Connection to Terrence Malick. *Film and Philosophy*, V. 17, N. 1, 113-36.
- Malick, T. (1966). *The Concept of Horizon in Husserl and Heidegger*. BA Thesis, Harvard University.
- Misek, R. (2010). Dead time: Cinema, Heidegger, and Boredom. *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies*, V. 24, N. 5, 777-785.
- Mitry, J. (1978). *Estética y psicología del cine 2. Las formas*. Siglo XXI.
- Molinuevo, J. I. (1998). *El espacio político del arte: arte e historia en Heidegger*. Tecnos.
- Osswald, A. (2016). *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*. Plaza y Valdés Editores.
- Price, B. (2009). Heidegger and Cinema. En Trifonova, T. (Ed.), *European Film Theory* (pp. 108-121). Routledge.
- Quaranta, C. (2020). A Cinema of Boredom: Heidegger, Cinematic Time and Spectatorship. *Film-Philosophy*, V. 24, N. 1, 1-21. DOI: 10.3366/film.2020.0126
- Rodríguez Serrano, A. (2017). El desprecio, la técnica y el lenguaje: sobre el rechazo de Heidegger a la expresión cinematográfica. *Revista de Estudios Culturales de la Universidad Jaume I*, V. 18, N. 1, 27-43.
- Rodríguez Serrano, A. (2019). Desvelando el poema cinematográfico: Un encuentro entre la Alemania de Martin Heidegger y la narrativa audiovisual. *Revista Signa*, V. 28, N. 1, 1329-1356.
- Rodríguez Serrano, A. (2020). El cine en los escritos de Heidegger bajo el *III Reich*. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, V. 53, N. 1, 301-325.

Ross, D. (2002). *Heidegger and the Question of the Political*. BA Thesis, Monash University.

Rossi, L. A. (2004). La autoafirmación de la nación alemana: el *Discurso Rectoral* de Martin Heidegger como respuesta a "El trabajador", de Ernst Jünger. *Revista internacional de filosofía política*, V. 23, N. 1, 138-159.

Rubio, R. (2009). La concepción ontológica de Heidegger sobre la producción. El descubrimiento de la plasticidad. *Gregorianum*, V. 91, N. 2, 343-369.

Rubio, R. (2010). "Figura" (*Bild*) y "formar configurador" (*Bilden*) como conceptos conductores de la transición del pensar de Heidegger después de *Ser y tiempo*. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, V. 12, N. 1, 82-99.

Rubio, R. (2013). La rehabilitación ontológica de la imagen: Heidegger lector de Kant. *Ekstasis: revista de fenomenología e hermenéutica*, V. 2, N. 2, 12-27.

Rubio, R. (2017). La reciente filosofía de la imagen. Análisis crítico del debate actual y consideración de posibles aportes. *Ideas y Valores*, V. 66, N. 163, 273-298.

Seubold, G. (1996). *Kunst al Enteignis. Heideggers Weg zu einer nicht mehr metaphysischen Kunst*. Bouvier.

Sinnerbrink, R. (2006). A Heideggerian Cinema? On Terrence Malick's *The Thin Red Line*. *Film-Philosophy*, V. 10, N. 3, 26-37.

Stiegler, B. (1994). *La technique et le temps: 1. La Faute d'Épiméthée*. Galilée.

Tomio, T. (1996). An Hour with Heidegger. En May, R. (Ed.), *Heidegger's Hidden Sources. East Asian Influences on his Work* (pp. 61-74). Routledge.

Thomson, I. (2010). Heidegger's Aesthetics. En: Zalta, E. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2019 Edition*: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/heidegger-aesthetics/>>.

Walhlberg, M. (2008). *Documentary Time. Film and Phenomenology*. University of Minnesota Press.

Woessner, M. (2011). What is Heideggerian Cinema? Film, Philosophy, and Cultural Mobility. *New German Critique*, V. 113, N. 1, 129-157.

Young, J. (2004). *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge University Press.

Zocchi, E. (2018). Terrence Malick Beyond Nature and Grace: Song to Song and the Experience of Forgiveness. *Journal of Religion & Film*. V. 22, N. 2, 1-34.

SOBRE EL AUTOR:

Pablo Nicolás Pachilla

Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

pablopachilla@gmail.com

Doctor en Filosofía (Universidad de Buenos Aires – Université Paris 8). Es Profesor Titular en la Universidad del Cine (FUC). Sus áreas de especialidad son: Filosofía contemporánea, Filosofía continental, Filosofía de la naturaleza, Estética. Dirige el grupo de investigación *Posnaturalismos*, miembro de *Cosmografías. Red iberoamericana de ontologías posthumanas*.



ENTREVISTA



HEIDEGGER, LATINOAMERICANISMO Y NEGRITUD

ENTREVISTA A DINA PICOTTI

Entrevista hecha por Daniel Alvaro y Martín Monsalve
Fecha de realización: 05/2021

SOBRE LA ENTREVISTADA

Doctora en Filosofía por la Universidad de Múnich (1969). Licenciada y Profesora de Filosofía por la Universidad del Salvador, Buenos Aires (1962). Ha desempeñado múltiples cargos docentes e institucionales en universidades argentinas y extranjeras. Es investigadora en temas de filosofía contemporánea, filosofía de la historia, filosofía intercultural y pensamiento latinoamericano. Publicó, entre otros títulos, *El movimiento positivista argentino*, en colaboración, (1985); *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas* (1990); *Pensar desde América Latina*, compiladora y coautora (1995); *La presencia africana en nuestra identidad* (1998); *El negro en Argentina: presencia y negación*, compiladora y coautora (2000); *Heidegger, el testimonio del pensar*, coautora (2007); *Martin Heidegger: una introducción* (2010). Es traductora al castellano de diversos volúmenes de las Obras completas de Heidegger.

Nos gustaría, en principio, que nos cuente sobre usted y sus inicios en la actividad filosófica. ¿Cuáles fueron las motivaciones que la llevaron a estudiar filosofía y a dedicarle su vida?

La decisión de estudiar filosofía se fue generando con el tiempo, a medida que cursaba el secundario y en el clima de la Facultad de Filosofía y Letras. En su momento estudiar filosofía significaba algo muy vocacional, y eso es lo que me atrapó.

Una cosa que nos llamó la atención es que, a mediados de los años 60, usted viajó a Alemania para hacer su doctorado. Hoy los mecanismos de intercambio e instancias de estudio en otros países están más estandarizados y son más accesibles, pero en aquella época no era algo tan común. ¿Cómo fue aquella experiencia en Múnich?

Yo había hecho un año de posgrado en Italia. Eso mediaba. El clima que se vivía en Italia en ese momento era muy favorable a los estudios heideggerianos, y en mí había un deseo de ocuparme de Heidegger y de la pregunta que a él le interesaba: la pregunta por el ser mismo, la pregunta por el pensar, por las circunstancias históricas. La experiencia en Múnich brindaba la oportunidad de insertarse en un plan de estudios que abordaba las temáticas heideggerianas, pero no era tan fácil tampoco. El mismo Heidegger ya no daba clases en Múnich y su presencia en el exterior no era tan frecuente.

Luego de doctorarse en Alemania volvió a la Argentina en la década del 70. Esto coincidió con un momento muy particular en el que se buscaba dar lugar a la creación de conocimiento desde y para América Latina. La Filosofía de la liberación surgió en esos años. ¿Cómo evalúa hoy, desde un punto de vista ético, político y filosófico, aquel movimiento?

DP: Me parece y me sigue pareciendo muy importante, porque era tomar conciencia de la propia circunstancia histórica. Era querer pensar por cuenta propia, y, en ese sentido, relacionarse con otros modos de pensar. Me parecía que entonces la tarea era asumir la propia historia, cosa fundamental, y que eso no se daba tanto en la filosofía generalizada. Eran años muy productivos los de la filosofía de la liberación. Nos atrevíamos a asumir nuestra propia historia y por lo tanto nuestra encarnación en un lugar y un tiempo, lo que se encontraba en evidente contacto con el clima de la filosofía existencial y con Martin Heidegger. No es tan fácil asumir la historia. Para nosotros tenía un doble atractivo: hacernos cargo de nuestro propio punto de partida inevitable y por otro lado asumirnos a nosotros mismos.

Recuerdo una frase que usted escribió: “pensar desde lo abierto de la historia”. ¿Es a eso a lo que se refiere?

Exacto. Porque somos historia, estamos en un determinado acaecer del ser. De allí que la filosofía de la existencia, que tuvo bastante que ver con la filosofía de la liberación y la filosofía heideggeriana, se preguntara por la existencia aquí y ahora en la cual estábamos. Todas preguntas que a nosotros nos cautivaban frente a preguntas aparentemente impersonales. Si la filosofía es algo real tiene que ser una pregunta que tenga que ver con la existencia humana, que es siempre en un aquí y ahora.

Queríamos preguntarle, siguiendo el hilo de la conversación, sobre su encuentro con Rodolfo Kusch. ¿Cuál es en su opinión el legado que nos ha dejado?

Rodolfo nos parecía alguien muy interesante que estaba en sintonía con nuestras inquietudes porque él se preguntaba por su estar aquí-ahora. De tal manera que coincidía con nuestras intenciones. Él tenía ya una trayectoria hecha. Rodolfo se aparecía ante nosotros como alguien con mucha experiencia, aunque siempre se prestaba a ser interrogado. Fue alguien muy importante para la historia del pensamiento argentino, aunque no siempre se lo valore como tal. Para entenderlo hay que preguntarse a sí mismo por la historia, por nuestro modo de ser en el mundo, etc. Por lo tanto, la pregunta heideggeriana a Rodolfo le interesaba mucho. Lo que pasa es que se lo desconoce y se lo encubre. Si no se lo conoce no se lo puede apreciar en su sentido. Para conocer a Rodolfo hay que conocerse a sí mismo, preguntarse a sí mismo. Me parece que tiene la vigencia de siempre. Me gustaría tenerlo presente ahora, por ejemplo, para tantas preguntas. Además, era alguien que se preguntaba sin piedad. Es decir, no se sometía a convenciones. Con Rodolfo uno se sentía libre de preguntarse lo que quería. Y además tenía que ver profundamente con la historia argentina. Es decir, la relación con Rodolfo era también la relación con nuestra historia, y la necesidad de ahondar en ella para poder preguntar y para poder ser nosotros mismos.

Pensando ahora en su propia trayectoria intelectual. ¿Cómo se relaciona el interés que usted tuvo y tiene por el pensamiento latinoamericano con sus investigaciones sobre la negritud y la presencia africana en Argentina y Latinoamérica?

Se relacionan íntimamente porque la negritud es parte de nuestra historia, y una parte muy poco conocida, muy poco investigada. Tocar fondo en general hace que uno también toque fondo con la propia historia y necesite preguntarse por ella. Además, la historia de la negritud nos revela muchas cosas que no se verían si no se profundizara en ella. Entonces

no era simplemente una ocurrencia: era una necesidad. Así como también preguntarse por la historia del acaecer indígena; son partes de nuestra propia historia, aunque partes poco conocidas y poco profundizadas. Es como un europeo que se pregunta por su historia regional. Evidentemente tiene que preguntarse por el lugar, por el tiempo, por el modo en que él es. No es posible abstraerse de todo esto.

¿Y qué fue lo que aprendió en sus estudios sobre la negritud, la presencia afro, los pueblos originarios?

Lo que aprendí allí -porque era inevitable no verlo- era el arraigo de un pensar en su propia cultura, en su propio modo de ser, y que tiene vigencia universal también. Hay un tema, que es el tema de la generalización o de la abstracción. En un pensar latinoamericano creo que hay que tener muy en cuenta el arraigo en un modo de pensar la necesidad de consustanciarse. De lo contrario se está en el aire. Hay una necesidad de hacerlo para poder hacerse las verdaderas preguntas. Eso estaba en mí de todas maneras. Como hija de italianos, habiendo nacido en Argentina, era inevitable preguntarme quién soy yo, qué significa haber nacido aquí, qué significa estar viviendo aquí, un aquí diferente al que traían mis padres, y sin embargo no enemigo. Es una cuestión personal, pero también de la historia de América Latina. Todos descendemos no solamente de los negros, de los indígenas, sino también de los occidentales que extendieron su historia a nuestros países. Antes de volver a comenzar a trabajar aquí estuve un año en Italia para hacer una tesina y eso me llevó a conocer mejor el pensamiento italiano, la vida italiana, y a preguntarme también por mí misma.

Y conoció bien la vida africana, además de la europea.

Sí, la conocí por la relación que teníamos con estudiantes africanos. En mi caso, por el hecho de haberme casado con un africano. Yo tenía un gran deseo de conocer la diversidad histórica del mundo, y me preguntaba siempre por ella. Lo cual es una pregunta difícil, porque conocemos todos la discriminación que se hace a partir de un determinado modelo. Siempre cuestioné la existencia de un supuesto modelo. No hay una única manera de ser hombre, hay muchas maneras, y las diversas maneras se ilustran entre sí. Pueden ser muy favorables, muy propiciadores para otras formas de ser. Entonces, el que no conoce su propio modo de ser tampoco puede aceptar la diferencia. Y creo que yo vivía en una familia que apreciaba al otro. No discriminaba. Eso ayudó a tener una visión no discriminadora con respecto a la diferencia, que es también un gran tema en la filosofía. Tampoco es fácil asumir la diferencia. Casarme con un africano era asumir una serie de cosas en la vida de todos los días, que había que saber hacer. Por ejemplo, el modo de concebir la vida, la familia, los estudios, la política, la economía, etc. Cada una de las

dimensiones de la forma de vida. La forma de vida que uno tiene no es la de todo el mundo. Apenas uno viaja se ve la diferencia. No es una cuestión puramente intelectual, es una cuestión de vida. No es un hecho menor, nada es menor de lo que uno vive en la vida, todo tiene su influencia. Para mí la diferencia es consustancial con nuestro modo de ser. Saber asumir la diferencia es saber asumir la humanidad, o tratar de asumir la humanidad. Porque la humanidad es histórica, tiene una historia. Mucho de esto está relacionado con lo que yo pude hacer aquí en Argentina cuando me dediqué a asumir lo indígena. En la Facultad de Filosofía y Letras había carreras como antropología o arqueología, carreras que tenían que ver con estas cosas y a mí me interesaban muchísimo. Existía el museo en la calle Moreno al 300 -no recuerdo el título del museo- pero su director en ese momento era José Imbelloni, un estudioso italiano que influyó mucho sobre nosotros porque su carrera era también un pasar por la diferencia. Lo digo porque no a todo el mundo le interesa la historia o la antropología. Para interesarse hay que saber apreciarlas, hay que vivirlas, y a mí realmente me interesaban otras maneras de humanidad que además están consustanciadas con la nuestra.

Rescato la siguiente frase: «solamente alguien que ha podido asumir su propio ser puede aceptar la diferencia».

Claro, porque nosotros estamos atravesados por la diferencia. Nadie realiza un modo de vida único, sino que todo modo de vida tiene necesarios contactos con otros y se contagia de otros. Saber asumir la parte positiva de la diferencia es muy importante, para no discriminar, sobre todo en América Latina donde estamos hechos de diferencia: lo indígena, lo afro, la inmigración, etc. Ahora, todas estas cosas parecen un poco extrañas, y sin embargo no deberían serlo; parecen extraños porque en la educación se tiende a universalizar, a generalizar, para poder estudiar. Y creo que está bien universalizar, pero sin olvidar las diferencias. Es decir, en el fondo depende de cuán cuestionador es uno mismo: para poder pensar hay que cuestionarse. Y cuándo uno se cuestiona surgen todas estas preguntas. Yo como hija de italianos tenía que preguntarme qué es ser italiano, qué es ser argentino, etc.

Y en ese sentido, ¿qué sería ser latinoamericano hoy?

Ser latinoamericano es complejo. Ante todo, es responder a una tierra inmensa, que está hecha de diferencias, porque América Latina es la montaña, la llanura, el mar, es lo indígena, lo afro y la inmigración; todo eso lo vivimos todos los días sin darnos cuenta. Y a medida que nos vamos preguntando por nosotros mismos nos tenemos que preguntar por estas cosas. Es decir, no hay lugar para la discriminación; la discrimi-

minación es un delito, ante todo a la humanidad, porque la humanidad está hecha de diferencias. Es también aprender a apreciar todo lo que es, porque puede ocurrir que uno se plante en algún lugar y desde ahí quiera calificar a todo el resto. Lo cual es un error porque un lugar no es todo lugar posible. Otra influencia muy importante para mí fue la vida estudiantil, donde uno compartía la vida con compañeros que tenían procedencias diferentes; procedencia en todos los sentidos de la palabra: cultural, de vida, etc., entonces aprender a no discriminar y a tratar de entender al otro desde el otro y no desde uno mismo. Y en este sentido, en la Facultad de Filosofía y Letras nosotros teníamos una actitud muy favorable hacia esto, porque había carreras que se dedicaban a esto, las carreras que se ocupaban de la historia, de la arqueología, de la antropología, de las lenguas, etc. Para decirlo de otra manera: en cualquier lugar está el mundo.

Siguiendo en esta línea argumentativa, ¿es posible hablar de un “pensamiento latinoamericano”?

Yo creo que no solamente es posible, sino necesario. Porque hay cosas comunes entre nuestros países a pesar de las diferencias, hay cosas que nos unen. Cuando dos latinoamericanos se encuentran en el exterior, se entienden inmediatamente muchas cosas. Eso lo percibimos solamente cuando lo vivimos. Mientras estamos aquí, no se ve tan fácilmente. Cuando yo estaba en Italia, por decir el primer lugar extranjero para mí, ser argentina no era ser italiana; recuerdo siempre a mis primos que me decían «¿Cosa vuoi sapere, tu argentina?», arrogándose una cierta superioridad de comprensión por el hecho de ser italianos. Europa tiene eso, porque pretendió darle lecciones a todo el mundo. Entonces yo me reía de eso porque me resultaba muy extraño, es decir, para mí ser argentina era ser indígena, ser negra, tomar y asumir las diferencias. Ahora no todo argentino hace eso, por lo tanto, hay que luchar en el propio país. Ahora eso explica también el gran interés por Martin Heidegger, porque era un alemán que se preguntaba por el tiempo y por la historia, por el pensar mismo, por la verdad, todas preguntas esenciales. Mientras que para algunos era alguien muy sofisticado, para nosotros era alguien que se preguntaba lo que tenía que preguntarse, sentíamos mucha afinidad. Y algunos pudimos decirse al conocerlo en Alemania, lo cual hacía que él se sonriera, y que se sintiera también halagado. Porque claro, la pregunta de un alemán es qué viene a hacer aquí una argentina.

Aprovechando lo último que dijo, ¿cuáles fueron las ideas más importantes del pensamiento heideggeriano que usted tomó para su propio camino pensante?

Ante todo, nosotros vivíamos bajo la influencia de *Ser y Tiempo*. Fue muy conocido en Argentina, muy leído y muy pensado; el título mismo nos ponía dentro del ámbito en el

cual queríamos estar, es decir, un modo de ser tiene que ver también con el tiempo. Entonces eran dos preguntas fundamentales. De modo que Heidegger no nos era extraño: se preguntaba lo que nosotros mismos debíamos preguntarnos. Por lo demás, todo su pensamiento asume preguntas fundamentales, por ejemplo, por el pensar, por la verdad, por la metafísica, por la existencia, es decir, todas cosas que para nosotros eran importantes porque nosotros no éramos occidentales sino occidentalizados. Entonces, sobre cualquiera de los temas filosóficos teníamos otras cosas que decir, además de las que escuchábamos en el pensamiento europeo. Necesariamente nos veíamos confrontados con la propia realidad.

Una parte importante de su carrera ligada a la filosofía de Heidegger ha sido su trabajo como traductora. Pensamos sobre todo en su traducción de *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*, *Meditación*, *Sobre el comienzo*. ¿Cómo surgió el interés por traducir estos textos al castellano?

Ante todo por la necesidad que las clases me imponían de dar textos a los estudiantes, entonces había que traducirlos porque eran pocos los que sabían tanto alemán como para leer a Heidegger directamente. Y luego aparecieron las editoriales con el interés de publicar las traducciones, y se fue haciendo un oficio. Fue una actividad que se sumó a la de ser profesora, a la de los propios estudios. Y a mí me ayudó en el sentido de profundizar más las frases, las expresiones filosóficas, la conciencia de la lengua era muy principal.

Cuál piensa qué es la relación entre estas tres grandes obras que usted tradujo?

Todas están íntimamente relacionadas, porque todas tienen que ver con la pregunta por el ser mismo, el ser y su historia, el lenguaje, la verdad. Son todas preguntas muy relacionadas entre sí. Y ese era otro de los atractivos fundamentales del pensamiento de Heidegger: verse interrogado uno mismo en su forma de pensar, en su forma de hablar, en su forma de expresarse. Además, eran cursos en los que Heidegger era muy maestro, en los que procedía lentamente pero preguntaba a fondo.

¿Qué significó esa experiencia cómo traductora? ¿Qué pudo aprender de esta vertiente de su trabajo?

La convicción de que un modo de pensar es un modo de lenguaje también. Entonces traducir significa pasar de una cultura a otra, significa la difícil tarea de expresar en otra cultura lo que ella dice y el modo en que ella lo dice, hasta donde se puede. Porque hay modos que son intransferibles. Es un difícil arte el de la traducción; saber hacerlo se aprende con el tiempo y a través de muchos errores. Pero además uno

tenía la experiencia de haberse enfrentado en Europa con la dificultad de expresarse en otra lengua y de ser entendido en otra lengua.

Por último, y en relación con la temática de este número de la revista, ¿cuál piensa que ha sido la influencia que el pensamiento heideggeriano ha tenido para la teoría social y las ciencias sociales?

Creo que es una gran pregunta, porque las ciencias sociales tienen que ver con las sociedades concretas, y las preguntas heideggerianas por la historia, por el tiempo, por el ser humano tienen que ver directamente con todo eso. De modo que las ciencias sociales se vieron enriquecidas por los planteos heideggerianos, es decir, ganaron instrumentos para su propio trabajo, más que del pensamiento sartreano, por ejemplo.

¿Por qué “más que del pensamiento sartreano”?

Porque siempre se asoció a Sartre con un determinado cuestionamiento de la historia, y está bien. Pero en el caso de Heidegger hay un cuestionarse muy profundo, que es un preguntarse por la historia misma, por el tiempo mismo, por el ser mismo. Todo eso tiene mucho que ver con las ciencias sociales. Como tiene que ver todo planteo profundo, sea artístico, filosófico, etc. Sé que la palabra «profundo» puede inquietar, pero quiero decir un pensamiento que tiene que ver con las raíces de las cosas.

Habiendo llegado al final de esta entrevista, ¿qué pregunta le hubiera gustado hacerse a usted misma en esta conversación?

Yo misma me pregunto qué tengo que ver con la situación actual de la Argentina y del mundo. Creo que todo esto me sirve para encararlo, porque siempre es un preguntar por el hombre y su historia. No estoy en un pensar que se va en conceptos que pueden ser considerados universales. Aquí cada concepto tiene su propia historia y está relacionado con otros. Lo que me pregunto siempre es, por ende, hasta qué punto respondo a los tiempos que me tocan vivir.





IMAGENES



Eduardo Chillida

Escultor

San Sebastián, España (1924-2002)

“Hay una cierta manera de conocer —previa a lo que llamamos conocimiento— desde la cual es posible, sin saber cómo es una cosa, conocerla. Esta manera de conocer es tan abierta que admite diversas formas, sin que por eso todavía se sepa cómo es”.

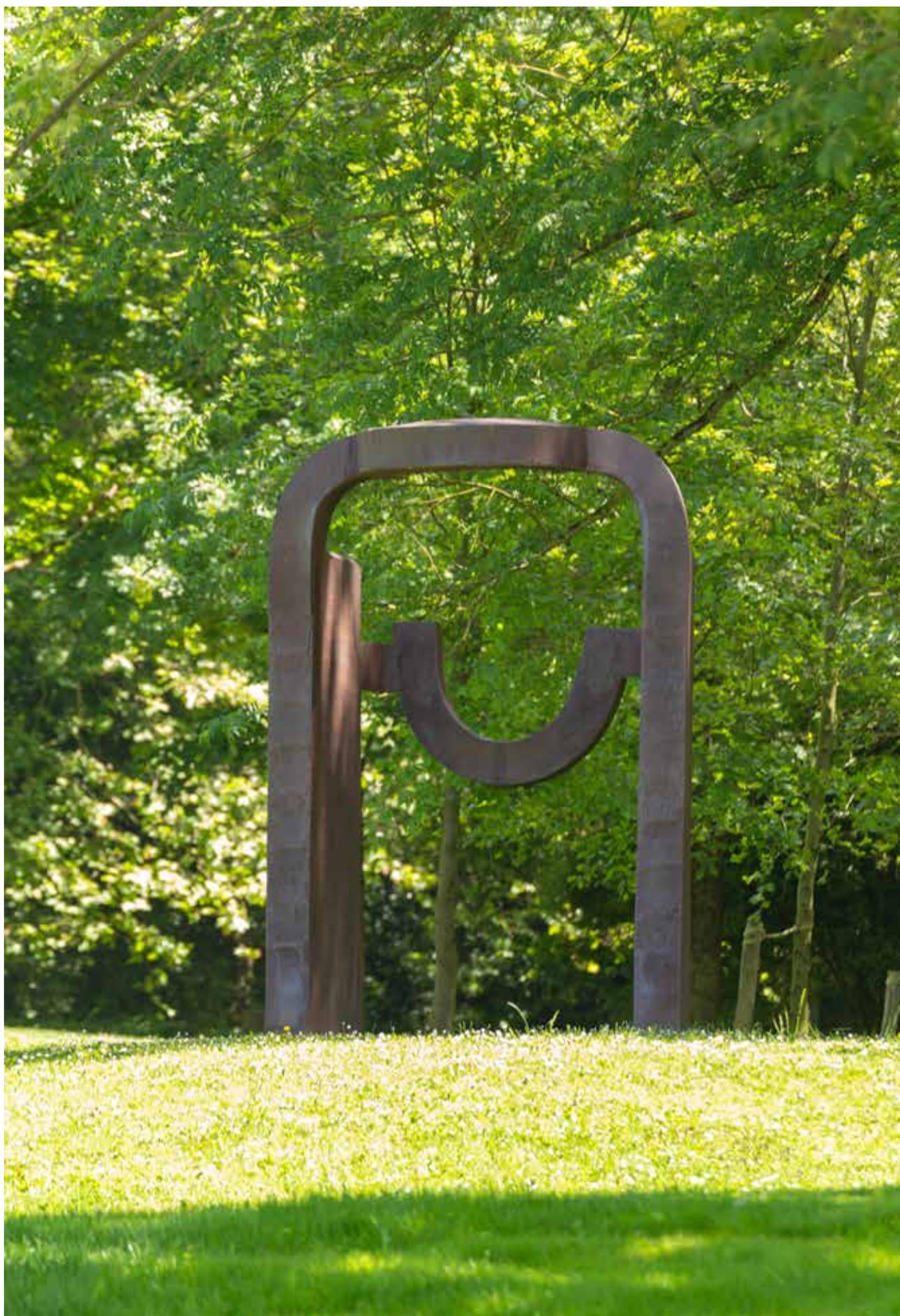
Imágenes cortesía Sucesión de Eduardo Chillida y Hauser & Wirth.
© Zabalaga Leku. San Sebastián, VEGAP, 2021.

















DIFERENCIA(S)
revista de teoría social contemporánea

EDITADA POR:



**GRUPO DE ESTUDIO SOBRE ESTRUCTURALISMO
Y POSTESTRUCTURALISMO**

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES