

La apropiación del ser*

Luce Irigaray

Para Heidegger, el logos es aquello que reúne *–legein–* la totalidad de los entes con el fin de preservarla/los del debilitamiento y del olvido. Se supone que el logos garantiza la memoria, así como un poner a disposición, del conjunto de los entes acoplándolos en un todo en el cual se supone que su co-pertenencia está fiel y armoniosamente garantizada.

Heidegger se pregunta poco acerca del principio o de la intención que a la vez requiere y estructura semejante totalidad. Ciertamente, cuestiona la evolución histórica de esa totalidad que, según él, se aleja progresivamente de su intención primera y acarrea lo que él denuncia como un olvido del ser. Este olvido sería el resultado de un alejamiento de la *physis* que el logos habría tenido como meta acompañar cuando no garantizar.

Pero el logos se elabora según unas reglas que tornan imposible que acompañe a la *physis*. En efecto, el logos, en cuanto que es metafísico, pretende decir el ente en su totalidad “articulando lo que pasa con el ser del ente”¹. Pero, entonces, la operación del logos consiste en fundar el ente en una presencia tributaria de la representación y la denominación. Mediante estos procedimientos, el logos parte de aquello que ya era presente para exponerlo y fundarlo en aquello que en verdad sería. Una operación semejante sus-

* Traducción del francés, Cristina de Peretti.

¹ “La fin de la philosophie et le tournant”, en *Questions IV*, p. 113.

trae al ente de una presencia más inmediata y autónoma, una presencia viva, para fijarlo y en cierto modo inmortalizarlo en una presencia que privilegia lo visible y la representación. Lo que se daba por sí mismo como presencia que emana de una vida singular se ha convertido en una presencia cortada de su propia venida a la presencia, cuyo aparecer en adelante procede de una fabricación. Cortado –Heidegger quizá dijese “recolectado”– de su enraizamiento y su crecimiento originarios, el ente queda así privado de la savia que contribuía a su desarrollo, su floración, su presencia. Y no es casualidad que Heidegger ponga casi siempre como ejemplos del ser del ente “objetos” inanimados o fabricados en lugar de seres vivos. Ni que considere una “cosa” –por ejemplo, un cántaro– como guardián del ser antes que un árbol, un niño o un pensador. Aquello a lo que atribuye la guarda del ser ya es el producto de una elaboración humana –tanto en lo que concierne al ente como al vínculo o al ensamblaje entre los entes.

De semejante concepción del ser, la vida, como aquello que corresponde al ser de cada ente en su singularidad y la especificidad de su vínculo con los otros entes, ya está ausente. Además, no se piensa verdaderamente la relación entre la vida misma y su transformación en una representación subsistente. Tampoco se cuestiona la manera en la que se opera esa transformación: quién la efectúa, cómo interfieren el agente de dicha transformación y la presunta verdad de lo que es con fundamento.

Hasta qué punto la presencia supuestamente con fundamento y la presencia del ser vivo corresponden la una a la otra no parece plantear problema alguno salvo, quizás, en el caso de una forzosa neutralización generalizada que borra las propiedades del ser vivo y lo fija en una suerte de verdad intemporal.

¿Qué pasa entonces con el ser? ¿Acaso no consagra como verdad la suspensión de todo devenir –por consiguiente, la *physis* misma? ¿Acaso no detiene el moverse del ser vivo hacia su plenitud y su relación con los demás seres vivos en una escenografía presuntamente ideal cuya movilidad,

cuyo movimiento, cuya articulación con los demás estarían regidos desde el exterior por algún demiurgo desconocido y supuestamente poseedor de la verdad del ser, así como de cada cual y de la totalidad?

La tarea que permanece en reserva para el pensamiento

Heidegger, como filósofo capaz de cuestionarse a sí mismo, se pregunta cuál es hoy en día “la tarea que todavía permanece en reserva para el pensamiento”² –una tarea que pueda exceder “el final de la filosofía [...] como el triunfo del equipamiento de un mundo en cuanto que está sometido a las órdenes de una ciencia tecnificada y del orden social que corresponde a ese mundo”.³ ¿Cuál es la tarea que permanece en reserva, una tarea que permita a “la civilización mundial” superar un día

la configuración cuya marca técnica, científica e industrial lleva consigo como la única medida de una estancia del hombre en el mundo [...] a partir de la disponibilidad de los hombres para una destinación para la cual en todo momento una llamada, sea o no sea oída, no deja de venir hasta nosotros, los hombres, en el corazón de un compartir todavía no determinado?⁴

En otras palabras, ¿cuál es hoy en día “el asunto propio” del pensamiento, el asunto que el pensamiento, y solo él, puede y debe considerar en nuestra época? “En su determinación histórica”, ese asunto “es la subjetividad”⁵ –una forma de concebir la subjetividad que vuelva a poner en tela de juicio la concepción tradicional del ser y del ente. Puesto que la manera de considerar el ser y la relación entre ser y ente ha conducido a la civilización occidental al punto en el que se encuentra a partir de ahí, ¿cómo podemos, admi-

² “La fin de la philosophie et le tournant”, en *Questions IV*, p. 118.

³ *Op. cit.*, pp. 117-118.

⁴ *Op. cit.*, p. 120.

⁵ *Op. cit.*, p. 122.

tiendo que esta civilización no vaya irremediabilmente a su próxima destrucción, influir todavía en su funcionamiento de modo que suspendamos su mecanismo? ¿Cómo, si no es cuestionando el *hypokeimenon* que lo ha permitido y producido sin preocuparse suficientemente por la naturaleza y por los efectos de semejante fundación? ¿Quién, en efecto, se ha preguntado lo suficiente acerca de la naturaleza de la subjetividad que pretende enunciar la verdad? Y, si bien el cuestionamiento de la filosofía, sobre todo la de Heidegger, se ha focalizado en la verdad misma, bien poco se ha preguntado acerca de la verdad de quien la produce. La verdad, en particular aquella que concierne al ser, se produciría en cierto modo por sí misma sin un sujeto que la produzca.

Quizá se pueda entender, en semejante forma de concebir la verdad, una persistencia de su relación originaria con el mundo natural y con la *physis*. La verdad, como aquello que pasa con el ser, se desplegaría por sí misma, como una flor. De hecho, no ocurre así. Y el aparecer de aquello que consideramos como verdad depende, cada vez más, de una fabricación de su producción mediante un dispositivo, en particular subjetivo, que sustenta y determina ese aparecer. Aquello que hay que preguntarse es, por consiguiente, qué pasa con ese dispositivo, que no está solamente fuera de nosotros y a disposición nuestra –como ocurre con el *Gestell* en el origen de la esencia de la técnica que gobierna en adelante nuestro mundo–, sino que es un dispositivo interno a nosotros mismos que determina, irremediabilmente y a espaldas nuestras, nuestra manera de ser y de pensar.

El desconocimiento de ese dispositivo ha hecho que la obra del *hypokeimenon*, al producir el mundo como totalidad de los entes, se haya convertido en aquello que encierra al sujeto en un laberinto del cual ya no puede salir y cuya auto-destrucción espera como posibilidad para recuperar cierta libertad. Al producirse fuera de él en sus obras en lugar de producirse primero él mismo, el hombre ha alienado su propio devenir y el del mundo, un mundo del cual espera en adelante el desmoronamiento sin darse cuenta de que se trata, entonces, de su propio aniquilamiento.

¿Reunir o reunirse?

¿Cómo salir de ese círculo infernal? ¿Cómo recuperar la libertad de lo abierto –la *Lichtung*– que Heidegger presenta como la condición inicial de todo ser y de todo pensamiento? Cómo, si no es mediante una vuelta a la subjetividad misma para preguntar por su defecto de constitución. En efecto, aquella ha ido sustituyendo poco a poco la venida a la presencia del ser vivo – no solamente en el conjunto del mundo sino en el sujeto mismo. ¿Semejante subjetividad ha sido algo distinto de un instrumento para emerger de una falta de diferenciación con la vida misma, empezando por la de la madre, por el sometimiento del ser vivo al quehacer del hombre? Pero ¿qué ocurre con ese instrumento? ¿Y cuál ha sido el resultado para la existencia misma de esa subjetividad que en adelante se agota, se extingue, canalizada en sus propias producciones? ¿Cómo puede liberarse todavía del hilo que corresponde a la reunión y al acoplamiento de los entes en un todo del que aquella es a la vez el agente y el paciente? Cómo, si no es intentando una vuelta a esta. Esforzándose por reunirse ella misma en lugar de dedicarse a, y de confundirse con, la reunión de los entes en un mundo que aquella se apropia de ese modo. Poniendo en cuestión su propio ser antes de dictaminar acerca del ser de los demás entes. Tratando de habitarla ella misma antes incluso de habitar el mundo o para poder habitarlo de manera apropiada. Liberándose de un tradicional presunto ser-en-el-mundo con su casa de lenguaje para descubrir lo que ella era en cuanto el origen de aquellos y cómo podría volver a fundarlos a manera de lograr apertura y libertad para sí misma y para cualquier otro ente, en particular vivo.

¿Acaso el encierro/encierre de los entes en un todo no es un paliativo a la falta de reunión de la subjetividad misma? ¿Cómo salir de ese círculo vicioso? ¿De esa proyección y resolución fuera de sí de lo que debería ser un momento clave de la constitución del sí? Interpretar la razón de semejante error es un primer paso para preservarse, para liberarse de ello. Quizás el privilegio de la vista como medio para entrar

en relación con el ente sea una de sus causas. La vista totaliza lo que percibe en un conjunto que desconoce lo invisible del ser de cada ente y de su vínculo con los demás entes. La vista organiza y fija. No da cuenta de la vida –de su origen, de su crecimiento, de su presencia en el presente, de su vínculo o su participación con los otros entes. La vista percibe y refleja lo que ya es, pero no da ni participa de verdad de la vida que engendra al ser. Es ajena a la sangre y al afecto. Identifica al ente cortándolo y cortándose de aquello que da el ser y la presencia al ser vivo.

La vista recolecta y reúne –como el logos. Pese a ser un órgano sensorial, la vista como tal es indiferente a lo sensible– salvo, a veces, cuando participa de otro afecto que la articula con la carne. En sí misma, la vista es en cierto modo meta-física. Ahora bien, gracias a la vista, incluida su propia imagen en el espejo, el hombre ha tratado de emanciparse de la inmersión en la vida, en la carne. Pero ha caído así en la trampa de un exilio de sí mismo, un éxtasis de sí como ser vivo, del cual le cuesta liberarse, dado que se ha vuelto exangüe, sin aliento.

Al emerger, mediante la vista, de lo indiferenciado, el sujeto todavía no se constituye como singularidad viva –como mucho es una cosa entre las cosas, diría Merleau-Pony, o un ente entre los entes, incluso una imagen entre otras imágenes. Lo cual representa otra inmersión en lo que él no es, pero no un proceso de individuación de lo que es o de quien es. No es la vista la que contribuye a esa individuación, a pesar de lo que piensan algunos teóricos y nuestra cultura en general sino, antes bien, el tocar. Al recogerse en sí gracias al tocar, retocarse, de los bordes de su cuerpo, el sujeto puede diferenciarse del conjunto que forma con el otro, en particular la madre, y diferenciarse del conjunto del mundo, al tiempo que permanece vivo. Puede percibir lo que pasa consigo mismo sin cortarse de los demás seres vivos. Porque el tocar, si bien actúa como mediación entre uno mismo y uno mismo, también puede realizar la mediación entre uno mismo y el otro, entre uno mismo y el mundo.

La capacidad de realizar una mediación propia del tocar puede expresarse gracias a la voz media –y no es casualidad si la relación con el/nuestro ser entendido como totalidad se expresaba con la voz media o el medio-pasivo en determinadas lenguas o dialectos, especialmente en la Grecia antigua. El olvido del ser, del que habla Heidegger, es en gran parte el resultado de la desaparición de esa voz media. Así, si bien el aspecto –el *eidos*–, que privilegia Platón y el conjunto de nuestra tradición, designaba originalmente lo “que expone el ser mismo del ente”, lo que corresponde al “aspecto según el cual el ente se muestra como tal”,⁶ este se ha convertido posteriormente en “la idea”, es decir en una extrapolación de todo aparecer del ente mismo y por sí mismo.

El ente ya no se muestra: ya no aparece gracias a un proceso de auto-producción. El ente se ha mostrado, incluso demostrado, mediante una operación que decide acerca de su aparecer –el logos o el sujeto decide acerca de la verdad del aparecer del ente, árbitro del ser del ente independientemente de su auto-producción como tal en cuanto ser vivo. El medio-pasivo, que permitía expresar el aparecer del ente sin someterlo a lo arbitrario de una decisión o de una fabricación, ha sido suplantado por el activo, por un lado, y el pasivo, por el otro lado. De ahí la escisión entre el sujeto y el objeto, tratando en vano el sujeto de tocarse-retocarse, de auto-afectarse, a través del objeto o del mundo –como, por ejemplo, en Merleau-Ponty, pero también en Jacques Derrida y Michel Henry.

Aparte del privilegio de lo visible, la alternativa entre el activo y el pasivo impide a un sujeto articular, en lo que le concierne, ser y pensar. En efecto, esa articulación requiere la existencia de un medio-pasivo –de un yo me pienso y yo me soy, yo me pienso siendo lo que soy o quien soy. Esta operación no puede ser simplemente mental, tributaria de lo visible y de la representación, requiere un proceso de autoafección en el que es decisiva la intervención del tocar. En su defecto, yo no soy “pensado” ni “siendo” sino por lo

⁶ Cfr., *Questions IV*, p. 130.

que o por el que no soy yo mismo. De ahí la imposibilidad de descubrir lo que pasa con la auto-afección y la hetero-afección. Estas no son posibles sino mediante una retirada de lo visible, una retirada en los límites del cuerpo propio que, mediante la auto- y la hetero-afección, abre o reabre el espacio en el que el ente puede aparecer y presentarse como lo que es en cuanto ser vivo.

La entrada en la presencia del ser vivo

De hecho, la entrada en la presencia del ser vivo capaz de auto-afección abre el claro –*Lichtung*– para su aparecer, su crecimiento y la posibilidad de su relación con otros seres vivos. Mediante su auto-afección, el ser vivo hace posible su aparecer como verdad de lo que él es –una verdad que supone la retirada en un invisible a partir del cual aquella se produce como presencia presente y no como desvelamiento de una presencia ideal y permanente. Semejante verdad no corresponde a un ser vivo, como mucho a un producto fabricado.

Una verdad correspondiente a la vida existió sin duda al comienzo de la cultura griega cuando la filosofía, gracias al logos, se esforzaba por decir el aparecer del ser vivo que se mostraba por sí mismo y en virtud de su propio crecimiento. Pero esa verdad no ha sido pensada como tal por un sujeto emergiendo a su vez de un crecimiento natural propio. Lo cual hubiese permitido considerar lo que pasa con el encuentro entre dos seres vivos y no apropiarse del ente según una verdad ideal ajena tanto al sujeto como al mundo en cuanto seres vivos.

A partir de ahí, el ser del ente ya no dependería de un “es”, exigiendo que sea sustraído a su crecimiento natural para ser depositado ante un sujeto parlante con vistas a su representación y a su enunciación. Antes bien correspondería al ser de cada uno que se expone al otro para recibirse de él y gracias a una conjunción en un ser común, a una copertenencia recíproca en un ser en el que se originan el uno y el otro.

En cuanto ser vivo, cada ente corresponde a un todo. Plegar los entes a otra totalidad, sin respetar el todo que cada uno constituye por sí mismo, viene a ser lo mismo que sustraerlos a su ser propio y someterlos a unas interrelaciones ajenas a ese ser. Antes de unirlos, es importante permitir que los entes se unan-reúnan ellos mismos. Eso es lo que la auto-afección puede realizar para un sujeto humano, así como para el respeto de la vida, del mundo y del entorno de cualquier otro ser vivo, vegetal o animal. Sin embargo, nuestra tradición ha separado reunir y estar reunido(s) pasando por alto la etapa del reunirse como constituyente de la individuación de todo ser vivo.

Como apunta el mismo Heidegger, “tenemos que reconocer que la *alétheia* en el sentido de no-retirada de la presencia ha sido experimentada exclusivamente, desde el comienzo, como exactitud de la representación y pertinencia de la enunciación”⁷ y “que se manifiesta desde el principio bajo el aspecto de la *homoiōsis* y de la adecuación”.⁸ “¿De dónde procede [se pregunta, entonces, Heidegger, que] la *alétheia*, la no-retirada, aparezca únicamente como pertinencia de la enunciación y como aptitud del habla para imponer su ley?”⁹ “¿Qué cabe entender con eso”, prosigue, “si no que la presencia como tal y, todavía más, lo abierto que la hace posible, permanece fuera de la vista”.¹⁰ ¿No sucede eso porque “retirarse, permanecer retirado, en una palabra, la *lethé*, pertenece a la *alétheia*”?¹¹ Entonces, “la *Lichtung*, lo abierto en su claro, no sería únicamente la apertura de un mundo de la presencia sino el claro de la retirada de la presencia, la de una salvaguarda a su vez en un segundo plano”.¹² Y Heidegger prosigue: “Pero ¿dónde y cómo se da el claro? [*gibt es die Lichtung?*]”. “¿Qué hemos de entender con ese se da [*es gibt?*]?”.¹³

⁷ *Questions IV*, p. 135.

⁸ *Op. cit.*, p. 136.

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Idem.*

¹² *Op. cit.*, p. 137.

¹³ *Op. cit.*, p. 139.

Sin ignorar todo el escepticismo y la ironía que eso puede suscitar por parte de aquellos que no se arriesgan al “abandono del pensamiento vigente”, voy a aventurarme a proponer una interpretación del cuestionamiento de Heidegger. ¿La alternancia entre la apertura y la retirada en lo que concierne al claro –la *Lichtung*– acaso no tendría relación con un espacio exterior e interior del sujeto, es decir con una salida fuera de sí y una retirada en sí misma de la subjetividad? ¿Cómo no pensar, al respecto, en la alternancia entre auto-afección y hetero-afección, gestos o procedimientos mediante los cuales el sujeto se delimita y se percibe él mismo sobre todo como carne, mediante su retirada al interior del re-tocar de los bordes de su cuerpo, o se abre al otro, se une al otro, como lo quiere su pertenencia relacional, con vistas a su efectuación, a su desarrollo y a su plenitud?

La auto-afección, que el retocar de las dos partes del cuerpo, a la vez las mismas y diferentes –como las palmas de las manos, los labios, los párpados, pero asimismo las plantas de los pies–, hace posible, abre un espacio y delimita un lugar propio donde estar, pero también produce lo elemental de una carne propia, su materialidad todavía diáfana –por utilizar, para el tocar, esa palabra reservada normalmente para la vista. Eso diáfano, lo mismo que ocurre con la luz y con el color para la visión,¹⁴ necesita el deseo y el encuentro con otra carne para animarse, vivirse. El tocar, como re-tocar de uno por uno mismo, efectúa por consiguiente no solo una mediación entre uno mismo y uno mismo, sino que, en la medida en que el tocar no requiere mediación exterior a él, se produce o se revela en cuanto carne. Lo cual puede aparecer no solo como apertura de un claro sino también como el “se da” que este comporta –un “se da” que no es en modo alguno abstracto o neutro sino el sustrato material de una carne propia. Esta está en el interior de los bordes del cuerpo, pero sale asimismo de esa morada propia en busca de otra carne y de su unión y engendramiento con esta.

¹⁴ Cfr., Aristóteles, *Del alma*.

La diferencia, debida sobre todo a su sexuación, entre dos carnes de la misma especie –dos carnes que constituyen en cierto modo un par para el que el griego utilizaba la voz *media*, lo mismo que para las manos o los labios, por ejemplo–, es la que, en adelante, abre el espacio, o el claro, exterior a cada una en donde estas pueden encontrarse.

La sexuación como *Gestell* natural inherente a la subjetividad

Si bien la esencia del *Gestell*, del que habla a propósito de la esencia de la técnica, consiste en “reunir en él todas las posibilidades del *ultimátum*”,¹⁵ Heidegger no cuestiona suficientemente lo que pasa con el logos mismo como *Gestell* que pone “a disposición [*bestellen*] la totalidad del ente reducido a ser un fondo disponible [*bestand*]”, y eso en “el olvido de la verdad de su propia esencia”.¹⁶ La esencia del *Gestell* consiste en desplegar “su esencia como el peligro”, un peligro que “permanece velado y disimulado”.¹⁷ Y si bien “la esencia del hombre hoy en día está asignada [*bestellt*] a echar una mano a la esencia de la técnica”, lo está desde hace tiempo en lo que concierne a la esencia del logos so pretexto de garantizar así su destino en cuanto animal dotado de lenguaje, y ser, por eso mismo, capaz de garantizar el ser del conjunto de los entes.

Heidegger olvida ese *Gestell* que es originariamente nuestro cuerpo vivo, un *Gestell* que nuestra sexuación nos permite ensamblar y asumir como un todo, en particular gracias a la auto-afección y la hetero-afección. Ese todo es, al menos en potencia, a la vez fiel a la singularidad de cada uno y a su ponerse en relación con el otro, los otros, y con el mundo. Por su pertenencia natural, el ser humano está a la vez destinado a ser lo que es y a unirse y aunarse con el otro y el mundo.

¹⁵ “La fin de la philosophie et le tournant”, en *Question IV*, p. 142.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Idem.*

Si bien semejante destino es otorgado por la naturaleza, ha de ser asumido por el sujeto –hemos de destinarnos a ser lo que y quienes somos con lo que y con quien puede destinarse a ser gracias a nosotros y con nosotros. Y si bien un *Gestell* exterior a nosotros –como aquel que corresponde a la esencia de la técnica, pero también y sobre todo el del logos– representa un peligro para la plena realización del ser que somos, la sexuación, en cuanto *Gestell* otorgado por la naturaleza misma, también puede comportar un peligro: el de que nos atengamos a la simple naturalidad sin encarnar nuestro destino humano. El *Gestell* que une al ente o a los entes –tanto si es una creación fuera de nosotros como si es un dispositivo que nos es inherente– representa un peligro que concierne a nuestro ser: el peligro de que nos atengamos a o de que volvamos a caer en un mero destino natural, o el peligro de un exilio fuera de nosotros mediante una fabricación cultural. El ser del hombre vacila entre estos dos peligros que nuestra tradición todavía no ha logrado superar.

Queda un impensado relativo a la articulación entre un ser natural y un ser cultural, al acoplamiento entre esas dos modalidades del ser humano. En ese impensado es donde un camino ha de abrirse paso en adelante. Lo cual se podría enunciar del siguiente modo: a través de un impensado es como “el hombre ha de volver a encontrar su camino”,¹⁸ lo cual le resulta posible recurriendo a un *Gestell* más apropiado a su propio ser. Para liberarse del ascendiente de la esencia de la técnica, el hombre ha de ser capaz de pensar la razón de su ciego sometimiento a esta. Un regreso a su pertenencia natural es lo que puede aportarle una perspectiva con vistas a semejante pensamiento.

¿Acaso no es el hecho de no cultivar lo suficiente el ser al que está destinado por naturaleza lo que ha llevado al ser humano a canalizarse en unos modelos culturales inapropiados? ¿Acaso nuestro ser natural no se ha proyectado fuera de sí y encarnado en lo que no era verdaderamente, a falta de haberlo cultivado para lo que estaba destinado a ser? Y

¹⁸ *Op. cit.*, p. 145.

cuando Heidegger dice que “el ser se destina él mismo”,¹⁹ se le podría preguntar: ¿qué claro le otorga al humano con vistas al despliegue de su destino en cuanto ser natural? Así pues, ¿acaso el ser sexuado, al cual el humano está destinado por naturaleza, no carece, en la economía de su pensamiento y de su decir, de un “claro” para su despliegue? ¿Acaso ese ser no es, a partir de entonces, ignorado, no dicho e impedido de “destinarse”, sobre todo en lo que eso exige de conjunción con un ser diferente? Y, si bien “a la esencia del ser [...] pertenece la esencia del hombre, en la medida en que la esencia del ser requiere al hombre en su esencia para seguir siendo *salvaguardada* en cuanto ser [...] en medio del ente”,²⁰ ¿acaso esa relación no está pervertida si la esencia del hombre no corresponde a su verdad, sobre todo a la de ser sexuado en cuanto ser vivo? ¿Cómo, en ese caso, podría el hombre cuestionar la esencia de la técnica con vistas a realizar plenamente su propio ser? ¿No es acaso, en primer lugar, a partir de un regreso a su ser natural como puede preguntar por la manera en la que hasta ahora se ha encarnado en la Historia con vistas a descubrir un camino que le otorgue un despliegue más apropiado de su ser –y, por consiguiente, una forma más apropiada de dictaminar en lo que concierne a cualquier verdad? La relación, en particular de deseo, hacia y con el otro diferente de nosotros por naturaleza es quizá lo que abre un camino para el despliegue de nuestro ser capaz de suministrar a nuestra naturaleza una cultura apropiada a nuestra humanidad.

La Espera del otro

Heidegger sugiere que la esencia del hombre podría consistir “en ser aquel que espera, aquel que espera la esencia del ser conservándolo mediante el pensamiento”.²¹ ¿Acaso semejante concepción del ser no es demasiado parcial y mental?

¹⁹ *Op. cit.*, p. 143.

²⁰ *Op. cit.*, p. 144.

²¹ *Op. cit.*, p. 147.

¿Acaso la esencia del hombre no podría consistir en ser el que espera al otro conservándolo mediante el deseo –una vez admitido que el deseo corresponde a una intuición a la vez sensible y trascendental que busca en el otro una vía hacia lo asbolut, la cual no se puede abrir sin la ayuda del pensamiento? ¿Acaso el hombre no sería el “pastor del ser”²² gracias a su deseo, no solamente gracias al pensamiento sino a una dialéctica entre deseo y pensamiento en la que la consideración del otro como otro, de la diferencia entre uno mismo y el otro, requiere una intervención constante, un trabajo constante, de lo negativo? Eso negativo no equivale evidentemente a una connotación del sentimiento, del afecto, de la sensación, sino a aquello que, paso a paso, determina lo que pasa con el ser.

Salvar [Retten] al ser humano del peligro al que se ha expuesto debido al ciego sometimiento a la esencia de la técnica, a partir de entonces, viene a ser lo mismo que “exonerarlo, librarlo, liberarlo” de lo que él no es, en una suerte de ontología negativa, para llevarlo a volverse hacia el ser que sí es y a “ponerlo a resguardo, guarecerlo”²³ no solo en su espíritu, y gracias al lenguaje, sino en su carne, incluido como una perceptible si bien indecible y misteriosa llamada a ser.

Así debería ser al menos si un lenguaje y una lógica producidos por el solo sujeto masculino no velasen su origen con un discurso, un mundo, una verdad presuntamente asexuados. Lo cual corresponde a una apropiación del ser por el hombre que se disfraza con la tapadera de lo neutro. Una sexuación en masculino no reconocida, no percibida o denegada funciona como un *Gestell* que persigue con el olvido la verdad del ser humano, e incluso la del ser del mundo y de las cosas.

No parece correcto afirmar, con Heidegger, que “al modo en el que el ser mismo se destina no lo precede nada eficaz como ser ni le sigue ningún efecto como ser”.²⁴ Es

²² *Idem.*

²³ *Op. cit.*, p. 148.

²⁴ *Op. cit.*, p. 149.

una forma de pasar por alto u olvidar el hecho de que, en toda producción cultural, nuestro ser natural interviene y se expresa a partir de una retirada que se tiene demasiado poco en cuenta, lo mismo que el hecho de que la cultura, a su vez, tiene un impacto en nuestro ser natural. Ahora bien, ese ser natural, cual *Gestell* que modela e informa a la subjetividad, no es neutro sino sexuado. Poner la cultura y la verdad en neutro viene a ser lo mismo que sustituir el *Gestell* natural que representa la sexuación de un ser vivo por un *Gestell* fabricado que nos desvía de la tarea de salvaguardar y encarnar nuestro ser propio, dejando que este se extravíe, se agote y se olvide en unos esfuerzos y producciones que no son las suyas propias.

En el peligro en el que nos encontramos hoy en día, “el relámpago”, del que habla Heidegger como modo del resurgir de la verdad del ser, bien podría surgir tanto de la revelación del peligro que amenaza al ser humano mismo como del despertar del deseo de otro como llamada a un regreso a su ser para cada cual, gracias a la aspiración de compartir con el otro en la trascendencia de una diferencia asumida y labrada –que actúa como asunción de un origen natural con vistas a una plena realización de lo humano.

A partir de ahí, el relámpago no provendría, como piensa Heidegger, de una “mirada en lo que es”²⁵ porque “en la mirada y como mirada, la esencia entra en su propio brillo” y “a través de su brillo, la mirada resguarda en un segundo plano aquello que resguarda sin mirarlo”.²⁶ Antes bien, ese relámpago lo provocaría el encuentro entre dos seres humanos diferentes como despertar o nuevo despertar de un brote de energía que no solo tiene que ver con la mirada sino con la vida misma y con su querer, en particular crecer. La percepción de esa vida en sí misma y de su llamada a una unión con una vida diferente corresponde a un advenir de sí a sí mismo. El relámpago del deseo ilumina el lugar de la intimidad de sí consigo mismo, el de la carne percibida y resguardada

²⁵ *Op. cit.*, p. 151.

²⁶ *Op. cit.*, p. 150.

por la auto-afección, haciendo así posible su apertura a la hetero-afección sin pérdida de sí. El *Gestell* o dispositivo que la sexuación representa funciona, por consiguiente, como desvelamiento de un ser propio en cuanto ser relacional.

El despertar del deseo es un aviso del ser para su salvaguarda y su despliegue sin necesidad de recurrir a unos ideales suprasensibles para su protección mediante una suspensión de su encarnación. Ese relámpago corresponde a una percepción táctil de la intimidad del ser como un foco desde el que, en cuanto humano, puede desplegarse, en particular por medio de su compartir. Artistóteles, en su tratado *Del alma*, quizá diría que ese foco no deja de tener relación con el corazón.²⁷

El relámpago del despertar del deseo podría significar el advenimiento de un posible giro en la esencia del ser mismo en su relación con ese *Gestell* que es la sexuación. El relámpago que señala el despertar o el nuevo despertar del deseo corresponde al lugar en el que el ser se revela como una llamada al otro que es también una llamada a sí mismo –provocación para una salida de sí y un regreso a y en sí para que el acoplamiento del ser en la diferencia se pueda producir. El ser del hombre no se despliega a partir de una única esencia como ocurre con un árbol.²⁸ Necesita imbricarse con un ser diferente para revelarse y desplegarse. Mas no por eso puede depender únicamente de ese otro para ser; debe también ser por sí mismo, incluido para que la conjunción pueda tener lugar. La sexuación no es un *Gestell* que supone un simple poner a disposición, sino que requiere un para-el-otro que solamente se puede encarnar a condición de que se preserve el para-sí. El *Gestell* que es la sexuación provoca un compartir de intimidad que reclama que se salvaguarden dos auto-afecciones, sin olvidar ni una ni otra o un sometimiento de una por otra, so pena de poner trabas a la guarda del ser por el deseo –un ser siempre a la espera de su revelación, de su acontecer y de su efectuación gracias a la trascendencia de una diferencia insuperable con respecto al otro al que aspiramos.

²⁷ *Del alma*, XII.

²⁸ Cfr., Luce Irigaray, *To Be Born*, Palgrave, 2017.

El privilegio de la mirada, cualesquiera que sean sus modalidades, en la obra de Heidegger, y de una forma más general, en la tradición metafísica occidental, hace que esta no pueda ser sino una onto-teología. En efecto, semejante ontología abandona a lo divino lo que pasa con el afecto, con el *pathos*, con el tocar, a los que casi siempre se nos invita a hacer depender de unos valores suprasensibles. En ese más allá, espacial o temporal, es en el que nuestra auto-afección y nuestra hetero-afección podrían finalmente vivirse –aunque de una manera no física. La teología nos hace saber incluso que el habla sería el patrimonio de Dios mismo, con el cual podría advenir un diálogo entre un “yo” y un “tú”. A menos que esos intercambios entre “yo” y “tú” estén reservados a la intimidad natural, que carece de nuevo casi siempre de ser cultivado, de amor carnal y de relaciones dentro de la familia.

La auto-predicación o auto-afección del ser

Según la ontología, en particular heideggeriana, quedaríamos reducidos a un “uno”, como mucho a un “se”,²⁹ sustituible a cualquier otro, en el reparto de un mismo ser, de una misma verdad. Estos, supuestamente, nos restituirían a veces, por medio de algún relámpago, una intuición de lo que podría pasar con el ser que les hemos confiado, a menos que nos contentemos con contemplar alguna alusiva presencia suya en las “cosas” a las que nos acercamos, que nos rodean.

Pero ¿acaso el otro que viene a nuestro encuentro no nos desvela, a través del relámpago del deseo, lo que podría pasar con nuestro ser propio? ¿Acaso no nos revela a nosotros mismos como un “fondo disponible” que, con demasiada frecuencia, nos limitamos a gastar sin percibirlo como desvelamiento y posible despliegue de nuestro ser en una alternancia de

²⁹ Véase, en este mismo volumen, la nota de traducción correspondiente al “on” francés en el texto de Jean-Luc Nancy (y Elisabeth Rigal) titulado “Entrevista sobre *Ser y tiempo*”. En cuanto al pronombre personal neutro francés “il” (cercano del pronombre neutro alemán “es”), que sirve para introducir una serie de verbos impersonales, la única posibilidad de traducirlo en español es recurriendo, en determinados casos, al pronombre impersonal “se”. [Nota de traducción].

eclosión y de repliegue correspondiente a la auto-afección y la hetero-afección? ¿Acaso el hombre sería el que se dedica a gastar el ser en lugar de garantizar su custodia? Mientras que, en cuanto sujeto singular, en cuanto “yo” determinado, aquel podría hacerse cargo de él, sobre todo cultivando un deseo apropiado y compartido con un “tú”.

En ese caso, el sujeto va a la búsqueda de su ser no ya a través de los objetos más o menos apropiados sino a través de otro sujeto. Mas este último no puede equivaler ni a lo que él mismo es ni a uno de sus predicados, so pena de abolir la relación intersubjetiva y el deseo. Lo que el sujeto debe intentar es predicarse él mismo con el fin de presentarse al otro como aquel que es. El deseo entre dos sujetos no puede ser sino un deseo de ser, el cual no puede existir ni durar si no es por la capacidad de cada cual de predicarse él mismo.

El “Se” del “se da ser” se convierte en yo me concedo ser de manera a presentarme a ti como ser, y que cada uno de nosotros pueda remitir al otro en su propia pre-dicación. El ser no se apropia, pero puede darse o volver a darse como un don inapropiable. El ser que me presentas es un don que me concede ser a condición de no apropiármelo –lo cual me sustraería a mi propia predicación.

El ser que nos concedemos de esa manera no tiene nada de impersonal ni de ajeno a un “yo” y a un “tú”. Gracias a su auto-predicación, ambos pueden concedérselo el uno al otro como “reunión de su destinación”, de una destinación que les es propia, y como “corrección esclarecedora” respetuosa de la noche del misterio que representan, en particular el uno para el otro. El ser que así se concede está a la vez determinado y abierto al devenir sin que pueda ser aprehendido como esto o aquello. Es lo que un “yo” y un “tú” pueden concederse a través de su deseo mutuo sin que pueda pertenecer ni a uno ni a otro. Lo que yo soy no me pertenece y, no obstante, debo conservarlo como mío –de la misma manera que me encargo de conservar como tuyo lo que tú eres pero no te pertenece.

Cada uno es, de este modo, el guardián del ser del otro. El otro es el que puede ayudar a cada uno a permanecer en o a volver (se) a lo que le es propio, algo propio que no se puede

apropiar, sino que debe remitir a su destinación en cuanto que esta no le resulta apropiada.

El ser que corresponde a la entrada en la presencia de cada uno depende de una auto-afección mediante la cual se puede predicar él mismo sin que eso implique poseerse. “*Je me suis*” [“Yo me soy”, “yo me sigo”, “yo me he...”] proporciona una presencia que no puedo convertir en mi bien propio –lo cual es posible en el “yo es” esto o aquello, tal y como ocurre en una metafísica o dialéctica tradicionales relativas a la presencia.

La voz media, que Heidegger reserva al ser –que “se da”, “se retiene”, “se contiene”, “se zafa”, “se sustrae”, etc.–, abre quizás una vía para un regreso del sujeto a su ser propio, pero ese regreso queda fijado en un “se”, que aparentemente está más a nuestra disposición de lo que lo está su suspensión por unos ideales suprasensibles. Sin embargo, “se da tiempo” o “se da ser” no permite todavía hacerse cargo de la efectuación del ser por cada cual en cuanto un destino que recae sobre uno como algo propio. La indeterminación del “se” o “Se” y su encubrimiento por medio de un neutro, ni subjetivo ni objetivo, pueden incluso favorecer un extravío en una búsqueda sin fin en la que lo que pasa con el ser y con el tiempo se difumina cada vez más.

Ocorre algo distinto si se confía la guarda del ser a cada uno en particular en cuanto ser vivo como la asunción y la encarnación de un ser que le es propio y que corresponde a un sitio, un lugar en el que puede y debe permanecer y posarse-reposar con el fin de poder desplegarse y entrar en relación con otros seres. Lo cual es posible, al menos para un humano, gracias a la asunción del *Gestell* natural que la sexuación representa.

Semejante forma de concebir lo que pasa con el ser es totalmente ajena a la metafísica tradicional puesto que el ser escapa a cualquier *quidditas* y a cualquier lógica que garantice su verdad. Así pues, ya no existe un “todo sujeto” al que sería apropiado este o aquel predicado. El sujeto ya no es un ser que corresponde a un “es” a la búsqueda de su apropiamiento, sino que es aquel que debe hacer que advenga en sí

el ser que le es otorgado conservándolo en el repliegue de una auto-afección –yo me reúno o yo me recojo– y corriendo el riesgo de su despliegue mediante la apertura y el abandono a una hetero-afección compartida con un ser diferente.

Antes de recolectarlo todo, de disponer ante sí y de juntar a los entes para atribuirles el ser que supuestamente les resulta apropiado, es importante recogernos, reunirnos nosotros mismos con el fin de percibir el ser que somos con vistas a preservarlo y desarrollarlo plenamente como propio y ser así capaces de ir a la contra del ser de cada ente en el respeto de su diferencia. Nuestra destinación no es simplemente dar o darnos lo que pasa con el ser sino asumir y presentar el ser que nos es propio gracias a un recogimiento, una autoafección que permite al otro percibir algo de eso a través de nuestra venida a la presencia. En cierto modo no damos nada, ni siquiera a nosotros mismos, pero permitimos al otro experimentar lo que pasa con la guarda del ser por parte de un sujeto antes de cualquier objetivación. Proponemos un compartir o una comunión de/en el ser, que se tornan posibles al retener cada cual lo que le es propio, lo cual no puede ser simplemente el objeto de un don so pena de contrariar la relación intersubjetiva. Esta solo tiene lugar entre un “yo” y un “tú” que se niegan a la objetivación, por indeterminada que sea, en un “se”. Una relación semejante –cuando ocurre que adviene– es la única que concierne al ser en cuanto ser, independientemente de todo ente que se distinga de aquel. ¿A menos de convertir la diferencia subjetiva en un ente? Eso sería olvidar que esta no es nada, sino el hacerse cargo de un negativo sin el cual el ser no se puede preservar.

Bibliografía

- HEIDEGGER, Martin, “La fin de la philosophie et le tournant”, en *Questions IV*, Saint-Amand (Cher), Tel Gallimard, 1996.
 IRIGARAY, Luce, *To Be Born*, Londres, Palgrave MacMillan, 2017.