

# Introducción

Pilar Gilardi

A principios de 2017, inicia una conversación que, sin saberlo, no hubiera tenido lugar fuera de la égida heideggeriana. Poco a poco, Heidegger apareció como *conditio sine qua non* y asunto a tratar, como punto de partida y como pre-texto de lo que del encuentro pudiera advenir.

El término *apropiación*, tan caro a la filosofía heideggeriana, pronto surge como distintivo y como alegoría de la conversación iniciada. Pienso que, si este asunto tuviera una figura, sería esa que en el campo de las artes se denomina *mise en abyme* o puesta en abismo, que recuerda a las *matryoshkas*, esas muñequitas rusas que se contienen una a la otra y a la otra, como en una suerte de incorporación, que remite a una totalidad que no se deja uniformar.

El término *apropiación* aparece en diversos momentos y con distintos sentidos a lo largo de la filosofía heideggeriana. Los textos aquí incluidos son prueba de ello. Ahora me gustaría considerar su sentido amplio, esto es, el que lo comprende como un ejercicio del pensamiento que consiste en pensar *con* y *a partir de otros*, el que implica reconocer que pensar no se lleva a cabo en el vacío sino en un horizonte situado y determinado, en este caso, por la tradición.

Para lograr dicha tarea, será necesario aguzar al máximo la escucha y la mirada,<sup>1</sup> apartarse de lo que se encuentra más

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 1999, p. 101.

próximo en el asunto para ir hacia lo que reside en su fondo, y emprender un camino marcado por el regreso, seguir los pasos de la tradición con el fin de desmontar una a una las tesis heredadas hasta llegar a un fondo que se revelará como abismo. Así pues, habrá que:

Sacar a la luz la historia del encubrimiento. [...] remontar la tradición del cuestionar filosófico hasta las fuentes del asunto. [...] desmontar la tradición. Solo de esa manera resultará posible un planteamiento originario del asunto. Este retorno es el que sitúa de nuevo a la filosofía ante las condiciones decisivas. Eso hoy en día solo es posible por medio de una *crítica histórica* radical.<sup>2</sup>

La palabra “crítica” que proviene del griego κρίνειν significa: diferenciar, realzar. La verdadera crítica, por lo tanto, es algo diferente a criticar en el sentido de censurar, reprender, refunfuñar. Crítica como diferenciar quiere decir dejar ver lo diferente como tal en su diferencia.<sup>3</sup> La crítica comprendida como desmontaje (*Abbau*) o destrucción (*Destruktion*),

no tiene, pues, el sentido *negativo* de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que hace es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo cual 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. La destrucción no se comporta negativamente con respecto al pasado, sino que su crítica afecta al “hoy” [...]. La destrucción no pretende sepultar el pasado en la nada; tiene un propósito *positivo*; su función negativa es solo implícita e indirecta.<sup>4</sup>

Dado que la destrucción aparece como elemento indisoluble de la crítica, lejos de negar lo recibido por la tradición,

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2003, pp. 45-46. En adelante *ST*.

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, trad. Ángel Xolocotzi Yáñez, México, Jitanjáfora, 2007, p. 121.

<sup>4</sup> *ST*, pp. 46-47.

deberá llevar a cabo una *apropiación* positiva de ella. A esta, afirma Heidegger, compete poner al descubierto lo transmitido, lo entregado como cosa obvia que incita al olvido.<sup>5</sup> Así las cosas, la no-aniquilación de la tradición que se hace patente en el diálogo iniciado con ella, implicará necesariamente, violencia.<sup>6</sup> En efecto, solo mediante esta será posible la apropiación productiva del pasado y el reconocimiento imprescindible del inagotable trabajo creativo que hay detrás de toda recepción.<sup>7</sup>

Solo esa violenta irrupción permitirá que el pensar no se congele en la rigidez de lo definitivo,<sup>8</sup> hoy tan buscado y promovido por las instituciones que ven en el conocimiento un signo de seguridad y progreso; en realidad, otra forma más de la metafísica.<sup>9</sup> El verdadero pensar, cuya forma definitiva es el preguntar, toma, así, la forma de la confrontación. En esta, se hace patente que un pensador actúa con más fuerza allí donde es impugnado que allí donde se le rinde asentimiento.<sup>10</sup> Por ello,

Confrontación es auténtica crítica. Es el modo más elevado y la única manera de apreciar verdaderamente a un pensador, pues asume la tarea de continuar pensando su pensamiento y de seguir su fuerza productiva y no sus debilidades. ¿Y para qué? Para que nosotros mismos, por medio de la confrontación, nos volvamos libres para el esfuerzo supremo del pensar.<sup>11</sup>

Ciertamente, cuando la respuesta reemplaza a la pregunta el pensamiento no tiene ya cabida, se convierte en un mero ejercicio de descripción y repetición que sofoca el grito que da lugar a las preguntas fundamentales de la filosofía.<sup>12</sup> De

<sup>5</sup> Cfr., Martin Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2008, pp. 48-49.

<sup>6</sup> Cfr., *ST*, pp. 61-62.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 45-46.

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, trad. Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2008, p. 68. En adelante *QSP*.

<sup>9</sup> Cfr., *ibidem*, p. 76.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>11</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Ariel, 2017, p. 19.

<sup>12</sup> Cfr., *QSP*, p. 39.

modo que, “El aferrarse a tal preguntar separa a este pensador –Heidegger alude a Aristóteles– por un abismo de todo aristotelismo que, como cualquier escuela de seguidores, falsifica lo merecedor de preguntarse trocándolo en una respuesta”.<sup>13</sup>

Seguramente conducir al interlocutor elegido, sea Parménides o Platón, Agustín o Nietzsche, a terrenos que él mismo no transitó, forma parte de la violencia aludida. De estos desplazamientos surgirán interpretaciones necesariamente disruptivas, que en ocasiones obligarán al lector ingenuo y desprevenido a preguntarse si aquello que Heidegger afirma sobre, por ejemplo, la sustancia aristotélica, la imaginación trascendental kantiana o la voluntad de poder y el eterno retorno de Nietzsche se encuentra de esa forma en sus respectivos autores.

Así, sin que el lector se percate de ello, es invitado por Heidegger a regresar a *La Metafísica*, a *Las Confesiones* o *La fenomenología del espíritu* para comprobar, casi de inmediato, ese carácter *descolocado* de la interpretación heideggeriana, que, si bien deja en el lector un importante estado de incomodidad, no implica caos o confusión sino la constatación de una lógica sólida y rigurosa que, sin embargo, altera un orden establecido y acarrea un quiebre, a veces imperceptible, que cuestiona desde dentro la tradición filosófica occidental. Así, como ejercicio hermenéutico, toma la forma de la inversión, la subversión, la destrucción o transgresión y se revela, sobre todo, como un estilo que no busca la transformación por sí misma sino poner a la luz lo decisivo y esencial.<sup>14</sup>

De tal suerte, el trastrocamiento de los conceptos heredados de la tradición filosófica supondrá *la búsqueda del ámbito del auténtico preguntar*,<sup>15</sup> la cual, inevitablemente, llevará consigo cierta arbitrariedad, pero siempre: “con el fin de escuchar al propio autor, de preguntar con él, a través de él, y *así al mismo tiempo contra él, pero a favor de la causa más interna, única y común de la filosofía occidental*”.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>14</sup> *Cfr.*, Martin Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, p. 30.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 34.

De este carácter eminentemente crítico y confrontativo de la filosofía dan cuenta los textos aquí reunidos. Ciertamente, de la ambigüedad aludida hace eco el título *La apropiación de Heidegger*, que gira en torno a la pregunta ¿qué significa pensar *desde* Heidegger?, ante la cual podríamos responder, invocando la imagen de ese dialogo crítico recién aludido, que implica un involucramiento radical con la cosa pensada. Así, lejos de tomar la precaución cartesiana de la duda metódica o la puesta entre paréntesis –*Epojé*– que propone Husserl, no solo frente a la tradición filosófica sino frente a la realidad misma, pensar *desde* Heidegger supondrá el reconocimiento de que la filosofía no puede darse al margen, al margen de los individuos y las cosas, al margen; de la situación y de la historia.

De tal forma, el ejercicio de ese desmontaje que hemos emprendido, nos sorprenderá como una cadena sucesiva de desmontajes que, como lo señalaba al inicio, recuerdan esa figura literaria conocida como *mise en abyme*,<sup>17</sup> que consiste en incorporar o imbricar en una narración otra similar, impidiendo, así, una lectura lineal y conduciendo a una suerte de circularidad que recuerda la figura con la que Heidegger identificó el movimiento del verdadero pensar, esto es, de la filosofía. En este sentido, la esencia de la filosofía “se vuelve siempre contra ella misma y cuanto más originaria es [una filosofía] tanto más puramente se mueve en esta vuelta alrededor de sí; y tanto más lejos, hasta el borde de la nada, resulta impulsado entonces el contorno de ese círculo”.<sup>18</sup>

Este movimiento circular, que a su vez forma círculos concéntricos y causa vértigo y desasosiego, da lugar a las grandes

<sup>17</sup> Cfr., Mieke Bal, “*Mise en abyme et iconicité*”, *Littérature*, núm. 29, 1978, pp. 116-128.

<sup>18</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., p. 28.

preguntas de la filosofía.<sup>19</sup> Estos círculos, constituidos por diálogos no se dejan delimitar por el orden cronológico, y abren la posibilidad de leer a Hölderlin a partir de Heidegger, pero también a Heidegger desde Hölderlin, a Nietzsche a partir de Derrida y viceversa.

Así, *La apropiación de Heidegger* no fija ninguna dirección, pero apunta, en un primer momento, a dos sentidos: a la apropiación que Heidegger lleva a cabo de los filósofos de la tradición para construir su propia filosofía, y a la apropiación de la que se valen filósofos posteriores a Heidegger para formar su propio pensamiento.

Apenas terminar de escribir este último renglón, se hace patente que estas direcciones se bifurcan y se dividen en muchas más —de las que este libro también da cuenta—, porque en efecto, estas primeras direcciones están signadas por las intenciones de quienes las han puesto en papel y tan generosamente nos las han confiado.

Y a la vez, en este juego de círculos, aparece desde el fondo la intención original de quienes pensamos la apropiación de Heidegger, y al hacerlo, hemos desencadenado esta serie de apropiaciones en las que es posible advertir, casi de manera explícita, el horizonte interpretativo de quienes las llevan a cabo.

Es seguramente así como quedan reunidos en *un* volumen, en este volumen, el juego de desplazamientos de ideas que no se dejan atrapar, que no se pueden fijar y que siempre llevan a otro lugar, ¿a cuál? Eso no está en nuestras manos decirlo.

\*\*\*

Sin duda, el ejercicio hermenéutico que hemos emprendido abre a una serie de preguntas que, en esta *introducción* resulta adecuado formular: ¿a qué autores tendríamos que presentar?, ¿aquellos sobre los que escribió Heidegger?, ¿a los que escribieron sobre Heidegger?, ¿a los que escriben sobre

<sup>19</sup> *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007, pp. 229-230.

los que escribieron sobre Heidegger?, ¿a nosotros, editores, que hemos seleccionado y reunido a quienes hemos considerado “intérpretes” de Heidegger?, ¿intérpretes de intérpretes? Al final, ¿quién es interprete de quién? El círculo por todas partes.

Elegimos mencionar el hilo conductor, casi imperceptible, que une a los autores aquí considerados –y que desde luego podría ampliarse a muchos más. En todos ellos hay una cierta inquietud, una no-conformidad que funciona como móvil de la actividad creadora que supone el pensamiento de cada uno en su singularidad. Una inquietud que en ocasiones se transforma en luz y en otras se desvanece en la oscuridad.

Cada uno ha intentado pensar *desde otro lado, conducir a otro lugar* que no siempre resulta definible. De tal forma, aunque el acto mismo de filosofar implica ruptura, en los autores aquí reunidos seguramente esta proviene, como lo señaló Heidegger tantas veces, de la vida misma.

\* \* \*

Queremos agradecer a cada uno de los participantes en este libro, a cada uno en su absoluta particularidad. Desde el principio contamos con su disposición, entusiasmo y generosidad. Estamos seguros que el resultado da cuenta de ello.

## Bibliografía

- BAL, Mieke, "Mise en abyme et iconicité", *Littérature*, núm. 29, 1978, pp. 116-128.
- HEIDEGGER, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Ariel, 2017.
- \_\_\_\_\_, *¿Qué significa pensar?*, trad. Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Seminarios de Zollikon*, trad. Ángel Xolocotzi Yáñez, México, Jitanjáfora, 2007.

## 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”<sup>1</sup>. 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.

<sup>1</sup> “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”<sup>2</sup> –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”.<sup>3</sup> ¿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?<sup>4</sup>

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”<sup>5</sup> –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-

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

<sup>3</sup> *Op. cit.*, pp. 117-118.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 120.

<sup>5</sup> *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”,<sup>6</sup> 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

<sup>6</sup> 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”<sup>7</sup> y “que se manifiesta desde el principio bajo el aspecto de la *homoiōsis* y de la adecuación”.<sup>8</sup> “¿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?”<sup>9</sup> “¿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”.<sup>10</sup> ¿No sucede eso porque “retirarse, permanecer retirado, en una palabra, la *lethé*, pertenece a la *alétheia*”?<sup>11</sup> 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”.<sup>12</sup> 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?*]”?<sup>13</sup>

<sup>7</sup> *Questions IV*, p. 135.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 136.

<sup>9</sup> *Idem.*

<sup>10</sup> *Idem.*

<sup>11</sup> *Idem.*

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 137.

<sup>13</sup> *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,<sup>14</sup> 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.

<sup>14</sup> 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*”,<sup>15</sup> 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”.<sup>16</sup> La esencia del *Gestell* consiste en desplegar “su esencia como el peligro”, un peligro que “permanece velado y disimulado”.<sup>17</sup> 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.

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

<sup>16</sup> *Idem.*

<sup>17</sup> *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”,<sup>18</sup> 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

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 145.

cuando Heidegger dice que “el ser se destina él mismo”,<sup>19</sup> 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”,<sup>20</sup> ¿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”.<sup>21</sup> ¿Acaso semejante concepción del ser no es demasiado parcial y mental?

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 143.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 144.

<sup>21</sup> *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”<sup>22</sup> 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”<sup>23</sup> 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”.<sup>24</sup> Es

<sup>22</sup> *Idem.*

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 148.

<sup>24</sup> *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”<sup>25</sup> 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”.<sup>26</sup> 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

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 151.

<sup>26</sup> *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.<sup>27</sup>

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.<sup>28</sup> 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.

<sup>27</sup> *Del alma*, XII.

<sup>28</sup> 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”,<sup>29</sup> 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

<sup>29</sup> 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” (cerca 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.

## Epílogo

# He aquí su herencia, o la paradoja del heideggerianismo

Delmiro Rocha

*La herencia no se elige, no se escoge, se escoge mantenerla en la pervivencia, en la supervivencia, y esto se hace por un movimiento doble, una reafirmación que a la vez continúa y a la vez interrumpe y debe necesariamente interrumpir: decir hoy aquí lo que es “Heidegger”, dejarlo sentado y establecido de una vez y para siempre –si tal cosa fuera posible– sería el fin de la herencia, el entierro y la lápida. No habría ya por-venir para la firma Martin Heidegger, porque esta se habría totalizado en un punto de presencia. Para salvar la pervivencia, es necesario, por tanto: editar, seleccionar, cortar, pegar, reinterpretar, filtrar, desplazar, criticar; intervenir activamente para que la herencia no se cierre y quede lugar, para que algo pase, para que algo ocurra, un acontecimiento, el por-venir. La continuidad de la herencia está garantizada por esta fidelidad necesariamente infiel.*

Jacques Derrida, *¿Y mañana qué...?*<sup>1</sup>

Quizá no podamos leer a Heidegger sin más, antes bien intervenirlo. Con esta idea, ante la certeza de que aquí no está reunido, y sobre la hipótesis de que no hay ninguna “edición completa” que no sea una mera hipótesis, dedicaré estas últimas palabras a la herencia y contra su reunión.

<sup>1</sup> Jacques Derrida y Élisabeth Roudinesco, “Escoger su herencia”, en *¿Y mañana qué...?*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.

¿Qué es la herencia? ¿Es la herencia un pensamiento del “antes”, de lo que estaba “antes”, y que llega a nosotros a través de algún derecho de sucesión dándonos la propiedad de ese antes? ¿O más bien la herencia es un pensamiento de apertura a lo que viene para el que no cabe derecho de propiedad alguno?

Parece fácil mostrar que no se puede leer el pensamiento contemporáneo sin leer a Heidegger. Que, en algún sentido por determinar, ese pensamiento es un heredero intelectual de Heidegger. La filosofía contemporánea, al menos la continental, se instalaría en el epílogo heideggeriano. No obstante, lo que interesa arriesgar aquí es justamente lo contrario. Una posibilidad más imposible o paradójica, que emerge de la lógica de la apropiación heideggeriana y que sin embargo se impone aquí con otra lógica, quizá con la lógica del otro, a saber, que de alguna manera tampoco se puede leer a Heidegger sin su epílogo post-heideggeriano. Ya no se podría. ¿Por qué?

Dos razones o hipótesis quizá ayuden a pensar este “ya no”, o tal vez nos obliguen a pensar el quizá mismo que lo precede. En primer lugar, porque la herencia no es algo que se elige. En segundo lugar, porque no viene sin más de un “antes”. Así, las condiciones de la herencia dibujarían la posibilidad misma de leer a Heidegger, necesidad que implicaría cierta borradura posibilitante, pues esa posibilidad se fragua precisamente en una doble imposibilidad. Por un lado, la imposibilidad de desentenderse de Heidegger. Lo hayamos leído o no, queramos leerlo o no. Por otro lado, la imposibilidad de apropiarse de él. No habría apropiación en estricto sentido. Desde la defensa más ortodoxa del heideggerianismo más rancio hasta el más deliberado intento de destrucción de Heidegger a manos de algún autoproclamado anti-heideggerianismo, ambos movimientos –imposibles por lo demás– pertenecen ya a la estructura de la herencia. Ambos movimientos, la ultra defensa y el ultra ataque, quizá tan absurdos como necesarios, habrían sido anticipados y neutralizados de antemano por el mismo Heidegger, por aquello que se nos impone bajo las condiciones de imposibilidad de

la herencia de Heidegger. En este sentido, ni podemos obviar la herencia de un Heidegger ni tampoco ser sus guardianes. Lo único que podríamos hacer sería elegir su supervivencia asumiendo la herencia en transformación, asumiendo que la herencia es transformación. Por lo tanto, no habría peor heideggeriano que aquel que se afana en conservar al maestro intacto, íntegro, virgen, so pretexto de una pretendida pureza que siempre estaría ligada a una forma de presencia más o menos esencial, y a la que el propio Heidegger ya se habría adelantado. Dicho de otra forma, eliminamos a Heidegger si lo traemos a la presencia. En realidad, y bien pensado, quizá no le podamos hacer nada peor. La fidelidad sería, entonces, la peor traición. En cambio, y paradójicamente, la continuidad de la herencia se asegura con una “fidelidad necesariamente infiel”. Sin embargo, semejante leal deslealtad no significa decir cualquier cosa del texto heideggeriano o hacerle decir cualquier cosa sino, al contrario, estar lo más cerca posible de él, en la más tenaz de las intimidades. Solo desde ahí, y con el corazón en la mano, una infidelidad se hace posible. Digamos, económicamente, que aquel(la) que no se toma a Heidegger en serio no tiene ninguna posibilidad de serle infiel. Y quien solo lo repite, tampoco. Entonces, tanto la infidelidad absoluta como la fidelidad extrema no harían más que negarle la supervivencia. La paradoja del heideggerianismo consistiría en que debe no ser heideggeriano.

Si tal cosa como el heideggerianismo existiese, en lugar de conservar al maestro intacto, íntegro o virgen, debería, por el contrario, tocarlo, inscribirse en él, penetrar una pureza que el mismo Heidegger pretendía no dejar indemne. Debe, de alguna manera, no deber. No deber ser, sino deber no-ser. O, incluso, dejar de ser para ser. Es la premisa misma de la herencia. Y toda esta infidelidad –“editar, seleccionar, cortar, pegar, reinterpretar, filtrar, desplazar, criticar”–, yo añadiría “traducir”, se pondría en juego por fidelidad. Para asegurar la pervivencia, para garantizar la herencia. Por lo tanto, no elegimos la herencia. En cierto sentido, ella nos elige a nosotros. Nadie habría elegido ser heideggeriano. Heidegger más bien sería ese otro, tan hipotético como cualquier otro,

que viene y nos prefiere a nosotros. Ciertamente afuera, en definitiva –cuyo permanecer fuera del ser decía Heidegger en su *Nietzsche II* que era el ser mismo–, pero un afuera que está en mí, pues ningún afuera sería un afuera si permaneciese simple y completamente afuera. Heidegger sería, entonces, ese otro, esa especie de fantasma impresentable que nos habita y que destruiríamos si lo hacemos presente. A manera de los fantasmas que se evaporan en la presencia. La herencia se construye sobre esa estructura fantasmagórica. Presencia tenue, inherencia tenaz.

Por un lado, pues, primera hipótesis, armazón espectral de la herencia que no se elige. Por otro lado, segunda hipótesis, herencia que no viene simplemente del pasado, que no procede, sin más, de un “antes”. Ambas hipótesis sobre la herencia del pensamiento heideggeriano no consiguen solo flexibilizar su concepto, sino que, en primer lugar, hacen ver que la herencia misma es ya una hipótesis. Quizá nunca podamos estar seguros de aquello que la herencia nos ofrece. O quizá lo único seguro es precisamente ese quizá que ofrece. Si la herencia no es una recepción pasiva sino un movimiento transformador, si no se elige, sino que se acepta –y en ocasiones ni siquiera–, si no se traspasa simplemente del pasado al presente, sino que oscila entre los tiempos mezclándolos y quebrándolos, si heredar a Heidegger no es apropiarse de un objeto muerto e inamovible sino dar supervivencia a una transformación, a un movimiento incisivo e incidente, entonces Heidegger ha transformado tanto a sus lectores contemporáneos como ellos a él. La herencia, así entendida, como desplazamiento y oscilación necesarios, no solo permite –incluso exige– que hagamos un Heidegger nuevo cada vez sino que, en la doblez de ese mismo gesto, es el propio Heidegger quien llega de nuevo cada vez como un nuevo Heidegger, como un Heidegger que no ha existido nunca de ese modo, que no ha existido solo “antes”, y que, por lo tanto, en cuanto nuevo, no puede venir simplemente de un pasado, no puede responder a un crédulo derecho de sucesión. Entre este “nuevo llegar” y el “llegar de nuevo”, instalados en la diferencia repetidora de su llegar, se juega

todo el asunto. Quizá. Y habría que pensarlo. ¿Qué llega y de dónde? Y ¿cuál es la posibilidad de que algo nuevo llegue de nuevo? Ciertamente, esa posibilidad, de tener una opción, sería aporética o imposible, pues nos obligaría a pensar con Heidegger, y sin duda también sin él, la cuestión del tiempo y de la muerte, del tiempo en Heidegger y del tiempo de Heidegger, tiempo bibliográfico y biográfico, pues para nosotros Heidegger no “nació, escribió y murió”. Por las grietas de ese tiempo que quiere hacerse presente, parecerlo al menos, y del que Heidegger nos mostró la aporía de su impresentabilidad, desde ese tiempo que no solo está dislocado, sino que viene a dislocar unidades y reuniones, la unidad del libro, del texto, del decir y del querer decir – para enojo de profetas legatarios–, a través de esa luxación o descoyuntura aparece sin presencia la impresentabilidad de la herencia. Un Heidegger que no está vivo, por supuesto, pero tampoco simplemente muerto o objetualizado, sino un Heidegger sobreviviente, mantenido en la pervivencia de una herencia que lo arroja a nosotros una y otra vez, de nuevo, ni vivo ni muerto, como si de un fantasma se tratase. Heidegger es entonces el otro que llega, tenue y vaporoso, y que, como toda llegada, viene del porvenir, está siempre por venir, amenazando con venir y su arribo es imprevisible. Si fuese previsible y viniese solo del pasado entonces no vendría nunca o habría llegado ya. Una previsibilidad programática que haría imposible cualquier llegada. Por lo tanto, Heidegger no dejará de sorprendernos mientras llegue porque, en este sentido, nunca lo habíamos visto antes. Llega sin previo aviso y hace, por eso, acontecimiento. *Ereignis*. Es el otro, el extranjero que llama a la puerta, el arribante que pide asilo, y que desconocemos por completo. Esa es la condición del otro. Es la alteridad que llega para perturbar la mismidad de lo mismo, el otro que se ofrece y nos ofrece incluso aquello que no queremos recibir. Y ante semejante arribo no habría que reconstruir ni destruir, quizá solo deconstruir. Solicitar hospitalidad incondicional. Si el ser no es otra cosa que herencia –“Ser es heredar”, dice Derrida–, por lo tanto, un dar, una donación, entonces ese don no se da de una vez por

todas a un supuesto sucesor o mayorazgo, sino que se está dando continuamente, dispersamente, sin fin, un don por lo tanto infinito que impide cualquier cierre o liquidación. No soy lo que heredo, por así decirlo, sino la transformación (de lo) que heredo. En este sentido, la herencia no se da nunca sin más, es imposible en sí misma, no hay herencia, no habría ahí herencia, porque no deja ninguna posibilidad para la reunión, para la *Versammlung*, nunca sería igual a sí misma.

Si nos tomamos en serio la herencia de Heidegger, vemos cómo Heidegger aparece por el porvenir cuando intentamos atrapar su pasado. Por lo tanto, solo muy cerca de su texto, lo cual significa arrimarse a lo que está por venir, asumiendo la quebradura del tiempo del otro, y dando tiempo a esa asunción por lo demás infinita, solo sin repetir la concepción del tiempo que él mismo pone en jaque, podríamos hacer justicia a la imposibilidad loca de esta herencia.

Según esta lógica fantástica, que sin duda es una fantológica y fantográfica, no solo el pensamiento contemporáneo es, a su manera, uno de los principales herederos de Heidegger, sino que Heidegger, a su vez, se transforma en heredero de ese pensamiento.

Y si podemos hablar de estas condiciones o hipótesis de la herencia es porque ellas mismas son heredadas a su vez, porque se encuentran ya en el texto de Heidegger cuando este llega a nosotros, cuando se nos ofrece. Otra manera de decir, asumiendo la marca misma de la firma Martin Heidegger, que el Heidegger que se presenta no es nunca igual a sí mismo. Por supuesto no es un Heidegger mejor ni peor, pero sí un Heidegger desplazado de sí, diferido por su propia escritura. Y uno nunca es presente a su propia escritura, ni tampoco su dueño. La escritura, igual que la herencia, es desplazamiento e impropiedad. Y si Heidegger es escritura, entonces aquello que se presenta no es más que la impresentabilidad de un desvío.

Este es, quizá, el desafío de la apropiación de Heidegger. Y asumiendo el reto –pues, aunque la herencia no se elige, sí se elige asumirla– habría que comprometerse en la lectura

a asumir la lógica aporética de la apropiación de Heidegger, la que el propio Heidegger inventa, para aplicársela a sí mismo. Es decir, ni atraparlo por completo ni dejarlo ir sin más. Esa lectura no se afanaría solo en reivindicar a Heidegger o defenestrarlo, sino que reivindicaría, antes bien, la lectura, incesante e incisiva, de Heidegger. Especialmente contra quienes la pretenden impedir. Tanto contra aquellos que se sitúan del lado de la acusación, y quieren convertir en nazismo todo lo que Heidegger toca, incluidos sus lectores, como contra aquellos que se instalan del lado de la defensa de Heidegger más conservadora. Ambas lecturas son limitadas, pero lo verdaderamente grave es que son limitantes. Ambas lecturas se afanan en proscribir la lectura, en detener el movimiento, en vedar la herencia. En el fondo, ambas lecturas son un modo de prohibir a Heidegger en nombre de Heidegger. Terrible consecuencia de la paradoja del heideggerianismo. Precisamente en contra de esa lógica perversa de la confusión y de la prohibición se encuentra la lectura, crítica, atenta, también desconfiada, la sospecha infinita de un lector incómodo e infiel por fidelidad.

Según esta idea de la herencia en transformación, de heredar más la transformación que el supuesto objeto que transforma, de heredar una apertura que abre al porvenir y que viene del por-venir mismo y sin como tal, es como se forma la figura del heredero y de la heredera. Quien hereda a Heidegger sabe que siempre está leyendo a Heidegger, en el momento en que se plantea, por ejemplo, la cuestión del sentido en filosofía, acerca del sentido del ser y de la pregunta por ese sentido, incluso sin saberlo, y, por otro lado, lee sabiendo que el texto heideggeriano es presa de sí mismo, es decir, que está necesariamente atrapado por aquello que pretende abordar, que el texto de Heidegger es el nudo mismo que ese texto pretende desanudar. Un texto sin tesis y una herencia sin síntesis. Y al asumir esta hipótesis de lectura, quien hereda no está ni después de Heidegger, como queriendo superarlo, ni tampoco a un lado, como queriendo evitarlo, sino en el medio, en el “entre” del texto heideggeriano, de ese texto que se caracteriza por ser,

precisamente, un pensamiento del “entre”. Aparece como lectura e inscripción. Esto es, escritura calmosa y punzante que se tejerá en el interior de los nudos o dificultades de aquel tejido, incorporándose a él como un retal, como un injerto. Como un remiendo que no repara en absoluto, sino que transforma.

Y en aras, precisamente, de esa herencia que abre y posibilita, habrá que analizar en Heidegger aquellos síntomas de pertenencia a la Metafísica que él mismo pretendía destruir, los elementos presentes y presentables de esa *Destruktion* de la ontología basada en el análisis de una diferencia ontológica supuestamente impresentable en su como tal. Y habrá que decirlo y disentir al encontrarlos, por supuesto. Pero no simplemente contra un Heidegger que se habría equivocado, sino contra aquello que en el texto de Heidegger opera en contra de Heidegger. Si hay una defensa de Heidegger que interese aquí consistiría en analizar la sintomática del texto heideggeriano para poner de relieve y repensar aquellos puntos de sutura del texto que vuelven a Heidegger contra sí mismo. O, dicho de otra forma, leer allí donde Heidegger se critica o se censura sin querer y donde se hace presente, allí donde, de alguna manera, al equivocarse, acierta. Requerir la diferencia que él mismo desvela, y hacerlo incluso en contra de sí mismo. Es decir, no una lectura crítica contra un Heidegger homogéneo sino en contra de aquellos puntos de arranque o de llegada, de sutura o de cruz, que vuelven a Heidegger homogéneo, que lo condenan a su propia *Versammlung*. Quizá frente a un *Dasein* que corre el riesgo de reunirse, frente a un *Dasein* que solo tiene una mano, un oído y una lengua, y que está en peligro de parecerse a sí mismo. Su herencia, en cambio, reivindicaría la pluralidad, la multiplicidad, el al menos dos.

Heidegger parece luchar hoy contra su propia presencia, entre la denostación y el elogio. La herencia será sin duda su cobijo. Ahí nadie se podrá apropiar sin más de su movimiento ni tampoco esquivarlo, porque la apropiación parece ser un exceso que no solo se da o se impone, sino que se borra al darse, se multiplica, borrando el “se” que lo hace propio. No

hay última palabra para herencia, no hay epílogo que valga. Porque, como decía uno de sus más infieles herederos, en el fondo lo que no hay es derecho alguno de propiedad sobre la herencia.