

Byung-Chul Han

El corazón de Heidegger

El concepto de «estado de ánimo»
de Martin Heidegger

BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA

El corazón de Heidegger

TRILUZ PUBLICACIONES EN ESTA COLECCIÓN

- Medio Gabriel (2014) y otros: La filosofía de Heidegger
- Wolfgang Iser: La ficción literaria
- Walter Dillmann: La filosofía de Heidegger

Control

BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA

TÍTULOS PUBLICADOS EN ESTA COLECCIÓN

- Markus Gabriel *Sentido y existencia. Una ontología realista*
Bernard N. Schumacher *Muerte y mortalidad en la filosofía contemporánea*
Wilhelm G. Jacobs *Leer a Schelling*
Dieter Thomä *Puer Robustus. Una filosofía del perturbador*
Byung-Chul Han *Muerte y alteridad*
Dieter Thomä *Puer Robustus*
Byung-Chul Han *Hegel y el poder*
Claus Dierksmeier *Libertad cualitativa*
François Jaran *La huella del pasado*
Byung-Chul Han *Caras de la muerte*
Rafael Aragüés *Introducción a la lógica de Hegel*
César Moreno Márquez (ed.) *En torno a la inquietud*

Byung-Chul Han

El corazón de Heidegger

El concepto de «estado de ánimo»
de Martin Heidegger

Traducción de
ALBERTO CIRIA

Herder

El corazón de Heidegger

Título original: Heideggers Herz: Zum Begriff der Stimmung
bei Martin Heidegger

Traducción: Alberto Ciria

Diseño de la cubierta: Herder

© 1996, Wilhelm Fink, Paderborn

© 2021, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-4107-3

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

Imprenta: Sagràfic

Depósito legal: B-9.683-2021

Impreso en España – Printed in Spain

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

I. INTRODUCCIÓN. CIRCUNCISIÓN DEL CORAZÓN ...	9
II. LA MAGIA DEL AHÍ	33
III. PIEL DE GALLINA COMO IMAGEN MENTAL	57
IV. VOZ	77
V. TALANTE DE LAS IMÁGENES	115
VI. PIEL DE GALLINA COMO RASTRO DE LO DIVINO ...	129
VII. LA ÓRBITA EXCÉNTRICA	155
VIII. DOLOR	221
IX. LOS LATIDOS POR EL TODO	311
BIBLIOGRAFÍA	319

Índice

I. INTRODUCCIÓN: CIRCUNCISIÓN DEL CORAZÓN 9

II. LA MAGIA DEL AHI 13

III. FIRE DE GALIANA COMO DAME'S HEART 17

IV. VOZ 21

V. TAJANTE DE LAS IMÁGENES 25

VI. FIRE DE GALIANA COMO CASTRO DE LA TUMBA 29

VII. LA ÓRBITA EXCÉNTRICA 33

VIII. DOLOR 37

IX. LOS FANTASMAS POR EL TUBO 41

I. Introducción

Circuncisión del corazón

Quien de noche se arranca el corazón del pecho
[y lo lanza a lo alto:
ese no yerra el blanco.

PAUL CELAN

Circuncidad el prepujo de vuestro corazón y no sigáis siendo
tercos.

DEUTERONOMIO 10,16

El genio del corazón [...] que hace enmudecer a todo lo ruidoso
y presuntuoso y le enseña a escuchar, que alisa las almas rugo-
sas y les da a probar una nueva aspiración —reposar tranquilas
como un espejo, de modo que la profundidad del cielo se
refleje en ellas—; [...] el genio del corazón, a cuyo contacto
todos se vuelven más ricos, [...] más ricos de sí mismos, más
nuevos para sí mismos que antes, desatados, oreados y sondeados
por un viento de deshielo, tal vez más inseguros, más delica-
dos, frágiles y truncados, pero colmados de esperanzas que
aún no tienen nombre, colmados de voluntad y nuevo flujo,
colmados de nuevas aversiones y nuevos reflujos.

FRIEDRICH NIETZSCHE

Se sabe que Kant era hipocondríaco. En el «Conflicto de las facultades» hace una extraña confesión: «Tengo una propensión natural a la hipocondría porque soy estrecho de pecho, y esa estrechez de pecho deja poco margen de espacio para el movimiento del corazón y los pulmones. En mis años juveniles, esa hipocondría lindaba con el hastío vital».¹ El corazón encerrado en el pecho estrecho forma parte de la anatomía bio-filosófica del sujeto. El pecho estrecho sería la caja de resonancia de una naturaleza hipocondríaca y narcisista que solo habla escuchándose a sí misma.

En la *Crítica del juicio* Kant habla de un agrandamiento del corazón que no deja de ser peligroso y que, a causa de su pecho estrecho, acarrearía fatales consecuencias. Comenta que los anhelos y las añoranzas expanden el corazón y lo marchitan, extenuando así sus fuerzas.² Si el anhelo fuera la necesidad de lo distinto, la necesidad de salirse del contorno de lo que siempre es igual, acarrearía la agonía del sujeto. De este modo, la superación del sujeto estaría sujeta a un tratamiento que sirviera para mejorar aquella anatomía bio-filosófica. Tal superación implica un tratamiento que sirva para mejorar el corazón, concretamente la *circuncisión del corazón*.

Tampoco para Heidegger el anhelo es indoloro. Pero el dolor de su anhelo se distingue del dolor del corazón kantiano. Para Heidegger, el anhelo es el «dolor de la proximidad de la lejanía».³ La cercanía, que mantiene atrapado en el hechizo

1 I. Kant, *Werke*, ed. de Wilhelm Weischedel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, vol. 6, p. 379 [trad. cast.: *El conflicto de las facultades*, Madrid, Alianza, 2003].

2 *Id.*, *Crítica del juicio*, México, Porrúa, 1991, p. 256.

3 M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 97 [los textos citados de las ediciones castellanas han sido alterados en ocasiones para homogeneizar las traducciones. (N. del T.)].

de lo que siempre es igual (solo dentro de lo cual es posible la sensación narcisista de escucharse a sí mismo), es *superada* por la lejanía. Se trata del dolor de esa *sutura* en la que la cercanía y la lejanía están cosidas una con otra. Es la parte desprotegida que queda cuando el corazón ha sido circuncidado. La circuncisión del corazón consistiría en introducir en la cercanía de lo que siempre es igual una lejanía inalcanzable, en romper el corazón enamorado de la cercanía de lo igual para abrirlo a lo distinto. La «costurera» de Heidegger, que «trabaja con la cercanía»,⁴ es también una costurera del corazón. Con la circuncisión del prepucio el corazón se queda desnudo. Esta desnudez, que vuelve *vulnerable* al corazón, evoca al pensamiento su *finitud*.

La historia de la metafísica es la historia de una escucha falsa o deficiente. La circuncisión del corazón implanta en el *espíritu* un nuevo tímpano totalmente distinto, de modo que se subsana el pertinaz fallo auditivo del pensar metafísico. La circuncisión del corazón metafísico extrae del corazón el prepucio que lo vuelve sordo y ciego, o lo curte convirtiéndolo en un tímpano hetero-auditivo, un tímpano que escucha lo distinto. La fórmula acústica del pensamiento no metafísico no debe ser *hablar escuchándose a sí mismo*. Dotado del *oído del corazón circuncidado*, el pensamiento capta las vibraciones lejanas del ser o del acontecimiento, a causa de cuya lejanía fracasaría todo cálculo, toda *economía*.

En el primer Heidegger solo se produce una circuncisión parcial. La falta de entusiasmo con la que Heidegger emprende la circuncisión del corazón proviene de su amor al yo. Heidegger centra el mundo en el «corazón de la existencia»,⁵

4 *Id.*, *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002, p. 85.

5 *Id.*, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2001, p. 149.

que, en cuanto que «mismidad» de la existencia, constituye el centro y el origen de un espacio trascendental. El «corazón de la existencia» late abriéndose al horizonte trascendental, que, como se sabe, bloquea el camino hacia el *ser mismo*. En el Heidegger posterior el corte de la circuncisión es más hondo. Esta hondura deja una marca, aquel guion que se graba en la existencia haciendo que el ahí se separe del ser: *ser-abí*. Pero ni siquiera así se ha realizado la plena circuncisión. Lo que realiza la plena circuncisión es el «giro» definitivo, que transforma el «corazón de la existencia» en el «corazón de los mortales».⁶

La circuncisión libera el corazón de la interioridad subjetiva. La sensación narcisista de escucharse a sí mismo es perturbada por la irrupción de lo distinto. La circuncisión nos lleva a saber que lo presuntamente interior no es en realidad más que un exterior invaginado. De este modo, la interioridad sería el reverso de la exterioridad. Eso que Derrida llama «deconstrucción» es también una circuncisión del corazón que lo descentra y enajena. Derrida sitúa el corazón más allá de la interioridad subjetiva, de la concentración narcisista. Se opone tenazmente a la «reapropiación en la familia del sujeto».⁷ La circuncisión derridiana del corazón lo expone al peligro de su despedazamiento. Desprenderse del corazón significa que es mejor dejarse despedazar que abandonarse a la dicha hogareña de la «familia del sujeto». «Este “demonio del corazón” nunca se reagrupa, se extravía un tanto (delirio o manía), se expone a la suerte, preferiría dejarse despedazar por eso que

6 Id., *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, 2005, p. 113.

7 J. Derrida, «¿Qué es poesía?». Este texto no tiene numeración. <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/poesia.htm>

recae sobre él».⁸ Se trata de un corazón enamorado de una exterioridad y que se pierde en ella, de un corazón singular que debe ser más viejo y demoníaco que todos los corazones del archivo científico, filosófico y literario:

El corazón. No el corazón en medio de las frases que circulan sin riesgo por las distribuidoras de rutas y que se pueden traducir a otros idiomas. No simplemente el corazón de los archivos cardiográficos, el objeto de los saberes o las técnicas, de las filosofías y de los discursos bio-ético-jurídicos. Quizá tampoco el corazón de las Escrituras o de Pascal, y ni siquiera —*aunque esto no es tan seguro*— el que Heidegger prefiere antes que aquellos.⁹

El corazón circunciso de Derrida cuestiona la oposición metafísica entre dentro y fuera: «El corazón te late, nacimiento del ritmo, más allá de las oposiciones, del adentro y del afuera, de la representación consciente y del archivo abandonado». Es inaccesible para el saber: «Un agradecimiento, un reconocimiento agradecido [...] se anticipa al conocimiento y al saber y los previene: tu bendición antes del saber».¹⁰ Es el órgano del don, que «sorprende tu pasión y viene sobre ti como de fuera». Es como un «erizo» que parece una «cosa», con un *pathos* que retiene y se mantiene reservado, con «el más sobrio *pathos*», «modesto, discreto, cerca de la tierra».¹¹

Aunque Derrida distingue su corazón del heideggeriano, esta delimitación, como se suele decir, «no es muy segura». Así pues, también Derrida atribuye al corazón de Heidegger una procedencia no metafísica. Pero ¿en qué consistiría la

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*

posible alteridad? ¿Sería la alteridad de lo *distinto*? Aunque el corazón de Derrida imita hasta cierto punto el de Heidegger, se basa en otro ritmo, en otra arquitectura. El afuera (*hors de chez soi*, «fuera de casa») al que se encomienda Derrida no está tan concentrado y armonizado como el conjunto de voces del silencioso coro del mundo. Más bien el corazón de Derrida está a la escucha de una maraña de voces. Es el lugar de la «diseminación» (*dissémination*). Según una definición de Derrida, la diseminación significa *dolor de oídos*. La diseminación causa una fantasmagórica maraña de voces, un «zumbido de oídos». Esto haría imposible la «concentración» del corazón. El corazón de Heidegger, por el contrario, escucha atentamente una única voz, sigue la tonalidad y la gravedad de lo «único uno y unificador». Heidegger describe el oído de su corazón con estas palabras:

Esta audición no solo tiene que ver con el oído, sino al mismo tiempo con la pertenencia del hombre a aquello con lo cual está sintonizado su ser. El hombre sigue sintonizado con aquello desde donde se define su ser. En su definición y sintonización, una voz le llega al hombre y lo llama, una voz que suena con tanta mayor pureza cuanto más silenciosamente se entroeje en lo sonoro.¹²

Derrida, por el contrario, desconfía de toda concentración y reunión (*logos*). Es evidente que a su corazón le gusta la *dispersión*. El ser heideggeriano le seguiría resultando logocéntrico. No obstante, la *concentración* del corazón heideggeriano no está organizada dialécticamente. El ritmo al que late el

¹² M. Heidegger, *La proposición del fundamento*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2003, p. 81.

corazón de Heidegger no es el «ritmo de los conceptos», en el que se basa el corro dialéctico que danza en torno a la identidad. A Derrida le hubiera gustado encomendar su corazón a una *desafinación* o una dispersión totales, pero lo único que ellas causarían sería un paro cardíaco. Los «golpes de fuera» (*coups du dehors*), a cuyo ritmo Derrida deja latir su corazón, seguramente siempre habrán sometido ya todo corazón a un ritmo. La *vida en la muerte* comienza con el «nacimiento del ritmo»: «El corazón te late, nacimiento del ritmo, más allá de las oposiciones, del adentro y del afuera, de la representación consciente y del archivo abandonado». El «canto», que según Derrida escande su escritura, sería una tribulación musical externa que ritma o da tonalidad a su corazón. Lo que caracteriza la *mortalidad del corazón* es justamente que el corazón siempre tiene que latir a un ritmo, que sus latidos siempre se basan en una *tonalidad*.

La «alternancia de notas» sin una determinada (y *afinada*) tonalidad no acarrearía más que un juntamiento aleatorio de notas. La «polifonía», que Derrida opone a la *totalidad*, no excluye la *tonalidad*. El juntamiento aleatorio de notas equivaldría a la monotonía de la alteración cardíaca de un corazón afectado, que se podría distinguir muy bien del *corazón atonal*. Un cardiograma atonal no excluiría la *articulación de las notas*. De este modo, la tonalidad en un *sentido lato* designa la articulación de las notas en una *construcción sonora*, que se podría organizar tanto «tonal» como «atonalmente». *Estar conjuntado* pasa a ser en Heidegger sinónimo de *estar templado* o *estar sintonizado*. De la conjunción no es propia aquella violencia que la totalidad necesitaría para reprimir lo diferente o lo particular. La conjunción articulada y armonizada sería la vitalidad de lo mortal. Un cardiograma sin ninguna articulación, sin ninguna sintonía, sería el de un *corazón enfermo*. Lo

único que sería resistente a la tribulación musical venida de lo *distinto* o del *afuera* sería un *corazón infinito*, pero en cuanto tal ya no sería ningún *corazón*. Y esta resistencia siempre sería un engaño cardiográfico. La circuncisión del corazón, que le devuelve su finitud, lo expone a un ritmo *definido y sintonizado*. El nacimiento del corazón mortal es el nacimiento del ritmo. Este ritmo *congrega* las notas a su alrededor. Es una especie de *recopilación*. Pero el arte de vivir de Heidegger, su arte de la fuga, demostrará estar limitado ahí donde el mundo comience a poblarse de los corazones *de los otros*, ahí donde uno ya no se encuentre cerca de lo *estético*. El *conflicto de los corazones*, que Hegel pretendía dirimir dialécticamente, no se produce en Heidegger. La poética heideggeriana del corazón no sería idéntica a la política del corazón.

La dialéctica hegeliana del corazón se desarrolla con la tensión que impera entre lo particular o lo individual y lo universal. Después de que el sujeto fáustico del placer¹³ fracasara a causa de la «necesidad» y del «destino», el individuo busca «la necesidad de saberse como *sí mismo*». Se figura, *se siente* en posesión *inmediata* de lo «universal» o de la «ley». Se esfuerza por realizar la «ley del corazón». Pero, en el momento en que se realiza, la ley del corazón deja de ser la *ley del corazón*. El individuo ya no se reconoce a sí mismo en el orden universal que él ha establecido. La partida inmediata del corazón hacia lo universal, la generalización del corazón, hace que la autoconciencia «enloquezca». El choque frontal entre lo universal y lo particular escinde la conciencia. La impaciencia del corazón, la precipitación de la «singularidad

¹³ Hegel cita la escena del discípulo de la primera parte del *Fausto* de Goethe: «Desprecia el intelecto y la ciencia, / los dones supremos del hombre, / se ha entregado al diablo y tiene que *sucumbir*».

de la conciencia que pretende ser inmediatamente universal»,¹⁴ acarrea la esquizofrenia. La conciencia de la individualidad y la de la universalidad se niegan mutuamente:

Pero, en el resultado de la experiencia a que aquí se ha llegado, la conciencia, en su ley, se ha hecho consciente *de sí misma* como de esto real; y, al mismo tiempo, en calidad de esta misma esencialidad, esta misma realidad se le ha *enajenado*, se ha hecho consciente como autoconciencia, como realidad absoluta, de su no realidad, o ambos lados valen para ella, con arreglo a su contradicción y de un modo inmediato, como *su esencia*, que es, por tanto, demencial en lo más íntimo. Las palpitaciones del corazón por el bien de la humanidad se tornan, así, la furia de la infatuación demencial.¹⁵

La conciencia proyecta su demencia hacia fuera. Postula el enloquecimiento del orden universal. El corazón realizado es represivo. Se realiza reprimiendo a otros corazones. A causa de la contradicción entre el contenido particular y la forma universal, el corazón del individuo trasplantado a la realidad desencadena una resistencia general. La situación que resulta de ahí es el *conflicto de los corazones*, «una resistencia universal y una lucha de todos contra todos».¹⁶

Hegel tendrá que circuncidar el corazón para que no se produzca la discordia de los corazones. Con la circuncisión dialéctica del corazón Hegel querrá liberar el corazón de su enloquecida infatuación. La circuncisión del corazón es la circuncisión de lo particular a cargo del «espíritu». *Supera* lo

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, 2018, p. 457.

¹⁵ *Ibid.*, p. 455.

¹⁶ *Ibid.*, p. 459.

particular a favor de lo universal. Capacita al corazón para «conocer la ley del corazón como la ley de todos los corazones, la conciencia del sí mismo como el orden universal reconocido». En el momento de la circuncisión despierta el conocimiento:

El todo es un equilibrio quieto de todas las partes, y cada parte un espíritu en su propio medio que no busca su satisfacción más allá de sí, sino que la posee en sí mismo, porque él mismo está en este equilibrio con el todo. Es cierto que este equilibrio solo puede ser un equilibrio vivo por el hecho de que nace en él la desigualdad, que la justicia se encarga de reducir de nuevo a igualdad.¹⁷

Tampoco Heidegger podrá reprimir el deseo de un desposorio feliz de lo particular con lo universal, de la parte con el todo. Más allá del «giro», la preocupación por el todo seguirá siendo la preocupación por excelencia de Heidegger. El corazón se presenta como órgano de la totalidad. Late abriéndose a la «más clemente de todas las leyes»,¹⁸ que no debería ser solo la ley del corazón propio, sino la ley de todos los corazones. Heidegger contrapone aquí a la ley hegeliana de lo universal, que en último término estrangula lo particular en nombre del espíritu, una ley distinta, la ley doméstica (*oikos*), la ley del hogar patrio más allá de la economía dialéctica. Pero esa ley debe su clemencia a una retirada. La más clemente de todas las leyes no debe pisar el escenario de los discursos. La «lucha sin guerra»,¹⁹ que obedece a la ley clemente, no

¹⁷ *Ibid.*, p. 545.

¹⁸ M. Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal-Gutard, 1987, p. 234.

¹⁹ *Id.*, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2002, p. 32 (cit. en adelante como GA 13).

tiene un aire de familia con la discrepancia de los discursos. La falta de violencia de esta ley clemente resulta en realidad de que no se aviene al fenómeno de la violencia real. Más bien hay que soslayar este fenómeno para asistir a aquella hermosa discordia pacífica. Se trata de la ley del «hogar» patrio, que está infinitamente alejado del foco de conflictos políticos y sociales.

El corazón hegeliano, que en la tercera parte de la *Enciclopedia* se convierte en sede de las sensaciones, carece de toda objetividad y universalidad. «La opinión del corazón», «lo que el corazón supone»²⁰, sería para Hegel «un puro no decir nada, o más bien, un decir malo».²¹ El «pensar» es la única «propiedad específica» «por la que el hombre se diferencia de las bestias»,²² pues, según Hegel, el hombre y los animales tienen en común la sensibilidad. El corazón ciego de Hegel solo sabe expresar «lo aislado, lo contingente, lo unilateralmente subjetivo».²³ El estado de ánimo asentado en el corazón es para Hegel una reacción meramente subjetiva a la sensación externa, una «referencia inconsciente»²⁴ de la exterioridad a la interioridad: «Pero en un estado de ánimo provocado por una sensación externa todavía no tenemos un comportamiento con un objeto externo diferenciado de nosotros, todavía no somos una conciencia».²⁵ El estado de ánimo se queda atrapado en un corazón inconsciente. Sin «inteligencia consciente» el corazón solo se comporta «simbólicamente» con la

²⁰ *Id.*, *Hölderlins Hymne «Andenken»*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1992, p. 158 (cit. en adelante como GA 52).

²¹ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 2005, p. 450.

²² *Ibid.*, p. 451.

²³ *Ibid.*, § 400, añadido.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

exterioridad. El corazón no comprende el afuera. El estado de ánimo es en Hegel un reflejo subjetivo y simbólico del afuera. Por eso esta exterioridad no se percata del corazón. O bien el corazón registra esa exterioridad simbólicamente, la traduce a un lenguaje subjetivo. Pero el corazón no pone nada en boca de la exterioridad. Nunca puede anticipar su objetividad. El latido del corazón contraataca desde fuera. No es lo que hace que el afuera se manifieste por primera vez. El «latido afuera»²⁶ sería para Hegel un fantasma de la conciencia desfasada o del corazón enloquecido.

Deleuze escribe en *Diferencia y repetición*: «La cabeza es el órgano de los intercambios, pero el corazón es el órgano amoroso de la repetición».²⁷ El intercambio presupone la muerte de la singularidad. Solo bajo la supervisión de la identidad y la universalidad se puede intercambiar un término por otro. El intercambio se basa en un criterio cuantitativo y en otro cualitativo: equivalencia y similitud. Ambas son categorías de la representación. Son forjadas por la «cabeza», que trabaja incesantemente en lo universal. Tanto la equivalencia como la similitud se mantienen gracias a la muerte de lo singular. El intercambio presupone el acto de abstracción que realiza la cabeza: un acto de abstracción que elimina la singularidad. Solo el robo perfecto o el don absoluto escaparían de la economía del intercambio.²⁸

²⁶ H. Fichte, *Petersilie*, Frankfurt del Meno, Fischer, 1980, p. 73: «Latido afuera. El mundo como corazón a mi alrededor».

²⁷ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 22.

²⁸ También la relación entre pensamientos y objetos está organizada por la economía del intercambio. Después de que han sido convertidos económicamente en mercancías, tiene que hacerse un intercambio justo. El lugar del pensar es en cierta manera una plaza de mercado. El sujeto se presenta ahí como un mercader. En una conversación con Horkheimer, Adorno remite a

La repetición trabaja más acá de lo universal, debajo de la cabeza. Es el orden del corazón como el lugar del don absoluto. La repetición no repite lo igual. Lo igual está hermanado con lo universal. Lo que el corazón reiterante hace circular es lo irrepitible: «Solo lo único es re-petible. Solo él tiene en sí el fundamento de la necesidad, de que se vuelva nuevamente a él y se asuma su carácter inicial. Re-petición no mienta aquí la necia superficialidad e imposibilidad del mero acontecer de lo mismo por segunda y tercera vez».²⁹ El ser como don es lo «singular por antonomasia que, en su singularidad, es únicamente lo único uno y unificador anterior a todo número».³⁰ La imposibilidad de la cifra deroga la economía del intercambio.

Lo que hay que repetir tiene que estar *dado* como un don. Se trata de mantener apartado este don de la economía del intercambio, de sacarlo de su círculo económico. Este don tiene que ser un don *absoluto*, inquietante, demoníaco, un don que solo se dé en una renuncia, en la renuncia a la economía del *presente* disponible: «Mas a diferencia del ordinario “se da”, [tal don] no nombra la disponibilidad de aquello que hay o se da, sino esto mismo pero justamente en cuanto que indisponible, nombra lo que nos concierne en cuanto que algo extraño o demoníaco».³¹ El don se escurre de las manos. Las manos que agarran aniquilan el don. El don no es un presente

esta oculta economía del intercambio: «Se podría demostrar que todo el concepto de conocimiento, que arranca del sujeto, es siempre un intercambio de equivalentes. A cambio de una cantidad igual de pensamientos se obtiene una cantidad igual de objetos. En la adecuación se encierra ya el pensamiento del intercambio justo» (M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 12, Frankfurt del Meno, Fischer, 1985, p. 470).

²⁹ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Almagesto/Biblos, 2003, p. 60.

³⁰ *Id.*, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010, p. 256.

³¹ *Id.*, *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 60.

que se pueda agarrar. Carece de presencia. Para mostrarse, tiene que permanecer *olvidado*. El olvidar o el olvido no es un rasgo deficitario del don. Más bien, el olvido —y esto lo enfatiza Heidegger muy a menudo— forma parte del propio don. El no manifestarse, en cuanto que olvido, es una forma esencial como el don se muestra.³²

La única forma de reciprocidad, de corresponder a un don con otro, una forma que a su vez no se involucra en la economía del intercambio, la encomienda que aporta la dote del don, sería la entrega, un padecimiento del don: «Comprender es realización y asunción de la instancia que soporta, *ser-ahí*, asunción como sufrir, donde lo que se cierra se inaugura como portando-ligando».³³ La entrega impide que se configure el sujeto económico. El padecimiento repite el don sin entregarlo a la economía del intercambio. El receptor del don no lo toma con sus manos, sino con su corazón. Las manos que agarran tienen que juntarse en una mano de entrega, en una mano de la «atención fervorosa de la conmemoración»³⁴, en una mano orante. La entrega, la pasión, indica el lugar donde hay que situar el estado de ánimo: «Soportar

32. Según Derrida, el don absoluto más allá de la economía acarrea la necesidad del olvido. Para impedir todo intercambio simbólico, ni el donante ni el receptor deben notar nada del don. Sin duda, la necesidad del olvido en Derrida es diferente que en Heidegger. En Heidegger el olvido no está condicionado por la ilicitud del intercambio (simbólico). El olvido es condición y estado del propio don. Hay que situar el olvido fuera del «alma» (cf. *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 36). El olvido psicoanalítico, restablece la economía. Derrida remite al significado de «huella» y de «ceniza» (*ibid.*, p. 26). Surge aquí la pregunta por el contenido doloso del don absoluto o de la «ceniza» (cf. *ibid.*, p. 53).

33. M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, op. cit., p. 214.

34. *Id.*, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 120.

el temple de ánimo fundamental que nos fuerza, en cuanto que acto de necesidad, es un padecimiento [...] y esa es la esencia del *preguntar meditativo*».³⁵ En el temple de ánimo fundamental, en su «acontecer», *se da* un «margen de espacio y tiempo»: «Temple de ánimo: surgimiento del margen de libertad, temporalidad y espacialidad».³⁶ El corazón es el órgano no económico del don: «En la conversación se dice lo que temple por completo e inicialmente el corazón, aquello a lo que *se haavenido*».³⁷

La pregunta por el donante, por el sujeto que da, acarrea el peligro de que se restituya la economía del intercambio, la economía metafísica. El sujeto que da anula el don:

Y esto se produce en cuanto hay un sujeto, en cuanto donador y donatario se constituyen como sujetos idénticos, identificables, capaces de identificarse (res)guardándose y nombrándose. Se trata, incluso, aquí, en este círculo, del movimiento de subjetivación, de la retención constitutiva del sujeto que se identifica consigo mismo. El devenir-sujeto cuenta entonces consigo mismo y entra como sujeto en el reino de lo calculable. Por eso, si hay don, el don ya no puede tener lugar entre unos sujetos que intercambian objetos, cosas o símbolos.³⁸

35. *Id.*, *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»*, Granada, Comares, 2008, p. 165.

36. *Id.*, «Unbenutzte Vorarbeiten zur Vorlesung vom Wintersemester 1929/30: "Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit"», en *Heidegger Studien* (7, 1991), pp. 5-12, aquí: p. 6. Cf. *Aportes a la filosofía*, op. cit., p. 308: «El margen de espacio y tiempo es el contorno que cohesiona cautivando y extasiando, el abismo sin fondo que al estar así conjuntado temple de modo correspondiente».

37. *Id.*, GA 52, p. 160.

38. J. Derrida, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, op. cit., p. 32.

Aquella pregunta surge de una lógica económica y metafísica. Según Heidegger es una pregunta «demasiado imprecisa»: «¿Quién o qué es el “se”?», preguntamos, y preguntamos prematuramente y de forma demasiado imprecisa, pues sin base ni reparos consideramos cosa ya decidida que cabe preguntar y que se puede preguntar por este “se” exclusivamente o bien con un ¿qué “se”? o bien con un ¿quién “se”?». ³⁹ En la frase «se da», el sujeto no es un sujeto del dar. No gestiona su predicado. No hay ningún *gasto* sobre el que se pudiera llevar una contabilidad. Es evidente que Heidegger se esfuerza por pensarlo fuera de la economía del poder: «Aumenta el peligro de que con la designación de “se” planteemos arbitrariamente un poder indeterminado que deba llevar a cabo toda donación de ser y de tiempo». Tras la renuncia a la economía se vuelve imposible la contabilidad dialéctica en relación con el dar.

³⁹ M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 2005, p. 159. También será «demasiado imprecisa» la pregunta «¿a quién va dirigido el agradecimiento?» o la «¿de quién es *deudor* el receptor del don?». ¿Se pueden pensar el agradecimiento y la deuda sin una contabilidad (*secreta*)? Pero, según Derrida, un reconocimiento o una conmemoración que brinde reconocimiento se involucrarían en una economía. Si todo reconocimiento le entregara ya al donante un «equivalente simbólico» [J. Derrida, *Dar (el tiempo)*. I. *La moneda falsa*, *op. cit.*, p. 22], ¿cómo se podría eludir la astucia de la economía? Para poder concebir un dar y un recibir sin mano, un don no económico del corazón, hay que pensar el agradecimiento y la deuda de una forma radicalmente no económica. El corazón no debe latir saliendo a recibir a un sujeto donante. En *Ser y tiempo* Heidegger trata de depurar la deuda de la economía: «A este fin se debe *formalizar* a tal punto la idea de “culpable”, que *queden* excluidos de ella los fenómenos corrientes de culpa [o deuda] que tienen que ver con el coestar con los otros en la ocupación. La idea de culpa no solo debe ser elevada por encima del campo del ocuparse calculador, sino que debe ser desvinculada también de la referencia a un deber y a una ley, por cuya violación se incurriría en culpa» (*Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2018, p. 299).

Ya en *Ser y tiempo* la repetición trabaja fuera de la economía de lo igual. Lo que hay que repetir no es un suceso histórico que persista en un momento temporal pasado y que haya que reproducir de nuevo, y de forma idéntica, en el momento temporal actual, por ejemplo recordándolo. Lo que hay que repetir no tiene ninguna *fecha* identificable. El recuerdo reproduce la fecha. La repetición como una tarea de la existencia *corresponde* al don *asumiendo* en una «resolución» el «puro hecho de que», el *interludio* entre nacimiento y defunción. Repite el nacimiento «adelantándose hacia la muerte». La repetición es un segundo nacimiento. La sede de la repetición, de la «fidelidad», de la entrega al don, es el corazón angustiado pero al mismo tiempo resuelto. Este corazón asume en la repetición el «puro hecho de que». La angustia lleva de nuevo a la existencia al «puro hecho de que» en cuanto que un «repetible» «haber-sido»: «Llevar ante la posibilidad de ser repetido es el modo extático específico del haber-sido que constituye la disposición afectiva de la angustia». ⁴⁰

La facultad de la repetición es la «memoria». A diferencia de la «capacidad de recordar», de la «memoria repetitiva», la «memoria» repite un pasado o un haber sido singular, que es más antiguo que el más antiguo hecho, un pasado tenazmente inasequible a la representación en cuanto que presentación reiterada. Es el «rasgo de la conmemoración esencial», ⁴¹ que se mantiene incesantemente «en movimiento hacia lo que se retira». ⁴² No colecciona recuerdos en el presente para erigir una interioridad inquebrantable. Su rasgo principal es la

⁴⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 358.

⁴¹ *Id.*, *¿Qué significa pensar?*, *op. cit.*, p. 189.

⁴² *Ibid.*, p. 20.

repetición de aquello «que siempre quiere ser tenido en cuenta de entrada», es decir, aquello «que da a pensar».⁴³

La memoria es la capacidad de *aprender de memoria* (*aprendre par cœur*), de *pensar de memoria* en ausencia de la interioridad subjetiva. El corazón es el órgano de esta memoria. En cuanto que «lo más interior del hombre», del *homo exterior*, volviéndose *hacia fuera* aprende *de memoria* una exterioridad indisponible. Se trata de un corazón *extrovertido*, *vuelto hacia fuera*, capaz de «la extrema exterioridad de la nuda vulnerabilidad»,⁴⁴ una inusual hipertrofia no subjetiva del corazón, el mundo como corazón, cuyo interior es una invaginación del afuera:

«Pensamiento» significa, originalmente, el ánimo, el corazón, el fondo del corazón, lo más íntimo del hombre, que está lo más lejos hacia afuera y que alcanza lo más extremo, y esto de forma tan decidida que, pensándolo bien, no deja que surja la noción de un adentro y un afuera.⁴⁵

Es el estado de ánimo lo que le da al corazón esta singular espacialidad. Expone el corazón a «lo más extremo»:

Si reparamos en la esencia del estado de ánimo fundamental, en la unidad de su poder para extasiar y cautivar, para inaugurar y para fundamentar, entonces queda claro enseguida que es precisamente el estado de ánimo lo menos subjetivo y —tal como se lo da en llamar— lo menos interior del hombre, pues el estado

⁴³ *Ibid.*, p. 207.

⁴⁴ M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «der Rhein»*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1999, p. 31 (cit. en adelante como GA 39).

⁴⁵ *Id.*, *¿Qué significa pensar?*, op. cit., p. 211.

de ánimo fundamental es, a diferencia de ello, el desplazamiento original hasta la amplitud de lo existente y hasta la hondura del ser. Cuando el hombre se ensimisma no significa que observe pasmado y cuide sus vivencias privadas, sino que ensimismarse significa salir a exponerse a lo existente manifiesto.⁴⁶

El corazón y el mundo son en cierta manera *coextensos*. Lo que constituye esta singular arquitectura del corazón es el estado de ánimo. El estado de ánimo *configura mundo*, y lo hace más allá del recinto subjetivo. Es el contenido *objetivo* del mundo, que es más objetivo que los «objetos».

Heidegger graba secretamente en el corazón la ley del amor. El 11 de enero de 1928 escribe a Elisabeth Blochmann: «Confío a mi conciencia que me está permitido servir a la grandeza y a la amplitud del corazón de usted. *Volo ut sis*, quiero que existas: así interpreta en cierto pasaje San Agustín el amor. Y de este modo lo reconoce como la más íntima libertad de uno para otro».⁴⁷ Así pues, para poder amar, primero hay que trabajar en la propia conciencia moral. Antes de escuchar la voz del otro, antes de dejarse desasosegar por el otro, hay que escuchar la voz de la propia conciencia moral. El amor de Heidegger por Blochmann es sexualmente neutro. La analítica existencial, a la que ciertamente obedece aún esta concepción heideggeriana del amor, no puede formular desde su arquitectura ningún amor referido al otro sexo. El amor trascendental de la existencia siempre es transexual. La heterosexualidad, igual que la homosexualidad, no sería más que un fenómeno óntico. No intervendría en el «ser». En relación

⁴⁶ *Id.*, GA 39, p. 142.

⁴⁷ *Id.*, *Briefwechsel mit E. Blochmann*, Marbach, Deutsche Schillergesellschaft, 1989, p. 23.

con el amor auténtico, ¿quiso Heidegger mantenerse en la neutralidad sexual, por el motivo de que lo *erótico* obedece siempre a la economía del «satisfacer», de que cuando entra en juego lo erótico es forzoso correr siempre el riesgo de instrumentalizar la otra existencia convirtiéndola en un «utensilio», de encorsetarla en una «totalidad de referencias» para apropiarse de ella? Antes de asumir una sexualidad concreta primero hay que ser sexualmente neutro. Es preciso haber amado al otro o a la otra como una existencia sexualmente neutra antes de acariciarlo o acariciarla. El amor auténtico debe tener lugar más acá del sexo. Aquí apenas resulta posible diferenciar este amor auténtico de la «auténtica solicitud». La analítica existencial no está en condiciones de marcar esta posible diferencia. La única confesión amorosa posible diría así: me encargo de que, en tu resolución, te mantengas fiel a tu corazón, a la voz de tu conciencia. Confío a mi conciencia que te dejo en tu soledad, o que te remito a ella. La voz de la conciencia me dice que yo no puedo «*sustituir*» tu existencia.

El *pathos* de la autenticidad, del poder ser auténtico, domina el amor de 1928. Aproximadamente un año después, en la conferencia de toma de posesión del puesto de profesor «¿Qué es metafísica?», se perfila un amor que ya no está ciegamente enamorado de la autenticidad. La presencia de un ser amado no es la exhortación tácita a ser sí mismo auténticamente, sino que revela inmediatamente el ser o el conjunto de lo existente: «Este aburrimiento revela lo existente en su conjunto. Otra posibilidad de esta revelación alberga la alegría por la presencia de la existencia —no de la mera persona— de un ser amado». No se aproxima el yo, sino que se acercan uno a otro el ser y el corazón, el viejo órgano del amor. El corazón quiere que impere el ser. En las clases de 1931-1932 tituladas *De la esencia de la verdad* el *eros* se ca-

racteriza como «aspiración al ser». Aunque Heidegger sigue aspirando al sí mismo, ahora comienza a ir más allá de él. El *medio del amor*, del principio de reunión según Empédocles, es el «estado de ánimo fundamental»: «Pero el ser se entiende en la aspiración al ser, o, como dicen los griegos, en el *eros*. De este forma parte lo que llamamos el estar templada originalmente la existencia».⁴⁸

El corazón de Heidegger es el órgano del pensar enamorado de la desnudez del ahí, de la repetición del ser: un amante, un rumiante del ser. Heidegger sitúa en este singular «amor», en esta «aspiración al ser», su pensar del corazón, que debe ser «casi aún más original» que el pensar del corazón del que habla Pascal.⁴⁹ No solo Derrida, sino también Heidegger deslinda su corazón para diferenciarlo del corazón de Pascal. ¿En qué consistiría este «casi aún»? Como sabemos, tampoco el corazón de Pascal es un órgano de sensaciones puramente subjetivas. Es incluso más capaz de objetividad que el entendimiento. Pascal le devuelve al corazón la racionalidad o la orientación espiritual. El corazón «ama» el «ser universal» (*l'être universel*).⁵⁰ Este órgano del pensar «siente» (*sent*) por ejemplo «que hay tres dimensiones en el espacio y que los números son infinitos».⁵¹ El «olfato» del corazón pascaliano alcanza hasta lo divino. «Percibe» a Dios.⁵² Pero su corazón todavía seguiría siendo introvertido. Su arquitectura se basa todavía en la oposición entre dentro y fuera. El interior del

48 M. Heidegger, *De la esencia de la verdad*, Barcelona, Herder, 2007, p. 226.

49 *Id.*, *¿Qué significa pensar?*, *op. cit.*, p. 129.

50 B. Pascal, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände* (*Pensées*), Heidelberg, Lambert Schneider, 1963, p. 141.

51 *Ibid.*, p. 142.

52 *Ibid.*, p. 141.

corazón pascaliano no sería el afuera invaginado. Aunque su olfato percibe lo objetivo más allá de la opinión meramente subjetiva, sigue orientado a la objetividad de un *fenómeno*. Su *visión* no podría alcanzar el *todo* en el sentido heideggeriano, que sería más infinito que la infinitud numérica y más antiguo que el espacio tridimensional. El estado de ánimo fundamental, cuyo órgano receptivo es el corazón, es para Heidegger un fenómeno del todo, un hiperfenómeno o un fenómeno primordial que hace que lo existente *se manifieste* en general. La fenomenología del estado de ánimo fundamental sería una hiperfenomenología de lo *discreto*, que anticipándose a todo fenómeno que se manifiesta le brinda su carácter fenoménico.

El corazón de Heidegger piensa «prestando atención a la voz del ser para la sintonización que viene de esta voz». ⁵³ El corazón custodia el ser, o el acontecimiento, trabajando como «custodio» del estado de ánimo fundamental. ⁵⁴ Siendo «el desplazamiento original hasta la amplitud de lo existente y hasta la hondura del ser», el estado de ánimo fundamental posibilita aquel «éxtasis» del corazón. El pensamiento «cordial» expresa la «verdad del corazón», ⁵⁵ aquello «que en el comienzo templa por completo el corazón». ⁵⁶ «Lo que pone

⁵³ M. Heidegger, *Hitos*, op. cit., p. 254.

⁵⁴ *Ibid.*, GA 52, p. 130: «El custodio y la protección del estado de ánimo fundamental, el corazón, es "lo que guarda duelo por lo sagrado"». Ya tempranamente se asocia el estado de ánimo con el corazón: «Desde ahora sé dónde está usted y hacia dónde se encamina su trabajo. Y si su lejana presencia se me aproxima, entonces la imagen pasa a estar más completa. No solo en función de circunstancias y coyunturas, sino que ahora sé también cuál es el talante de su joven corazón» (*Briefwechsel mit E. Blochmann*, op. cit., p. 51).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 108.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 160.

de un determinado ánimo es el acontecimiento». ⁵⁷ El pensamiento de Heidegger es el pensar del corazón encandilado por la «magia del mundo sintonizador», ⁵⁸ por la magia del acontecimiento sintonizador. La *exterioridad* del estado de ánimo (fundamental) saca el corazón del sujeto y lo incorpora al mundo. Esta inusual operación de corazón, la circuncisión del corazón, debe iniciarlo en la *ley* del ser.

La sentencia bíblica «Cuida tu corazón más que otra cosa, porque él es la fuente de la vida», ⁵⁹ que hoy sigue colgado en la puerta de la casa de Heidegger, tendrá que haber sido el lema de su pensar. El arte de la vida o el arte amatorio de Heidegger consistió en preocuparse con todo su afán por el ser o por el todo. Es posible que Heidegger tratara de repetir «más originalmente» la circuncisión bíblica del corazón, que tratara de volver a circuncidar el corazón ya circuncidado de la Biblia. Pero poco le habrá interesado que la circuncisión bíblica del corazón consistiera en amar al hombre, en dar alimento y vestido al desconocido por amor a Dios. ⁶⁰

⁵⁷ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, op. cit., p. 211.

⁵⁸ *Ibid.*, GA 13, p. 32.

⁵⁹ Proverbios 4,23.

⁶⁰ Deuteronomio 10,16: «Circuncidad el prepucio de vuestro corazón y no sigáis siendo tercos, porque el Señor vuestro Dios es el Dios de dioses y el Señor de señores; él es el Dios soberano, poderoso y terrible, que no hace distinciones ni se deja comprar con regalos; que hace justicia al huérfano y a la viuda, y que ama y da alimento y vestido al extranjero que vive entre nosotros. Amad, pues, al extranjero, porque también vosotros fuisteis extranjeros en Egipto»; Gálatas 5,6: «Porque si estamos unidos a Cristo, de nada vale estar o no circuncidados. Lo que vale realmente es tener fe y que esa fe nos haga vivir con amor».

II. La magia del ahí

DESDE LA LEJANÍA. Esta montaña hace que toda la comarca que domina se vuelva encantadora de todas las maneras y se llene de significado: después de habernos repetido esto por centésima vez, nos hemos vuelto tan insensatos y estamos tan agradecidos a la montaña que creemos que ella, la que brinda tal encanto, tiene que ser lo más encantador de la comarca. Así que ascendemos hasta su cima y nos quedamos desilusionados. De pronto ella misma, junto con todo el paisaje que nos rodea y que vemos abajo, ha perdido su encanto. Habíamos olvidado que algunas grandezas, igual que algunas bondades, requieren ser vistas solo desde una cierta distancia, y sobre todo desde abajo, no desde arriba, pues solo así *producen su efecto*.

FRIEDRICH NIETZSCHE

Ya tempranamente el corazón de Heidegger late abriéndose al «ahí»: ese ahí, fuera de los archivos metafísicos y científicos, que es *más antiguo* que el comienzo de los entes, más antiguo que el «aquí» y el «allí» y que tiene lugar antes que el *a priori*. La pregunta de Heidegger es la pregunta por el «ahí». Se trata de un punto ciego de la metafísica: lo «más que cercano», que supuestamente siempre ha sido soslayado por la metafísica. El pensamiento se ejercita en una mirada distinta, en una mirada

que se vuelve a lo *discreto*, a lo que *no es aparente*. Heidegger trata de describir un espacio singular, que no se revela a una intencionalidad dirigida a los entes.

La pregunta del corazón cuestiona la economía de la metafísica. Se trata de una pregunta que persevera más acá del porqué genealógico. Eso a lo que se refiere el corazón de Heidegger, la «dote de un fundamento» que se le da al corazón y que no se puede saldar con los entes, *se da* fuera de la economía del porqué. Es el «puro preyer sin porqué del que todo depende, sobre el que todo se queda». ¹ La renuncia a la economía metafísica acarrea una singular postura del pensamiento: «Hay que *ver* y que *decir* lo que allí sucede». ² Esa postura no trata de reducir el mundo a una palabra mágica que sea capaz de satisfacer todo porqué.

Heidegger se deja hechizar por un ahí, trata de tomar conciencia de la cercanía del «estar en». Con ello quiere demostrar la ternura de una mirada ³ que no se esfuerza por definir ni por concebir, sino por perseverar en el «secreto» de la cercanía. La oscuridad no se debe medir en función de la certeza. Es liberada de su doble metafísico de lo «no claro». La pregunta se vuelve finita y permanece en lo finito. Este pensar no

¹ M. Heidegger, *La proposición del fundamento*, op. cit., p. 169.

² *Id.*, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza, 2007, p. 98.

³ «La conducta de tomar posesión consiste en concebir. El horisismo griego, por el contrario, rodea con fuerza y ternura aquello que el ver abarca con su mirada, pero no concibe» (GA 15, p. 399). Es interesante una cierta cercanía de Heidegger a Adorno: «Pero la mirada prolongada y contemplativa, la única para la que se desarrolla el hombre y se despliegan las cosas, siempre es aquella en la que se ha superado el impulso al objeto y se ha flexionado sobre él. La contemplación sin violencia, de la que procede toda la dicha de la verdad, depende de que el observador no asimile el objeto» (T.W. Adorno, *Gesammelte Schriften* (GS), Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1970 ss., vol. 4, p. 98).

impondrá al mundo ningún «por qué» ni ningún «de dónde». La inquieta búsqueda de evidencia y causa se torna una paciente demora en la «magia del mundo sintonizador» y un preguntar por ella. ⁴

El estado de ánimo es un hallazgo de esta mirada meditativa finita e introvertida. Esta postura meditativa también se da en el Heidegger temprano: «¿Por qué? *No se sabe*. Y la existencia no puede saber tales cosas, porque las posibilidades de la apertura del conocimiento se quedan demasiado cortas frente al originario abrir de los estados de ánimo». ⁵

Con la paradoja de la exigencia de saltar hasta el suelo en el que ya se está, se vive y se muere, se asocia el *pathos* del pensador no metafísico que se esfuerza por dar cabida en el pensar a aquella enigmática cercanía del «estar en» que la economía de la representación había proscrito. Sus pasos «no conducen más allá, sino de vuelta adonde ya estamos». ⁶ «El camino nos lleva [...] a aquello en cuyo ámbito ya nos encontramos». ⁷ La búsqueda de proximidad comba el camino en una espiral que, girando sobre sí misma, girando en torno al mismo centro, se aproxima a un espacio silencioso en el que la cercanía se desvela y se esconde en la oscuridad, en el enigma de la lejanía.

La cercanía de la que aquí se habla no es la de la caricia. Aquella cercanía quiere ser más próxima que esta. En ningún momento se concreta en algo que haya enfrente y con lo que estemos familiarizados. ⁸ La «casa» heideggeriana, que promete

⁴ M. Heidegger, GA 13, p. 32.

⁵ *Id.*, *Ser y tiempo*, op. cit. p. 154.

⁶ *Id.*, *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal-Guitard, 1987, pp. 186-187.

⁷ *Ibid.*, p. 178.

⁸ Al menos así se puede entender el reproche de Adorno: «Tampoco la

cercanía, está construida al lado de la nada abismal. Heidegger tiene poco interés en la cercanía legible. Su corazón late primariamente abriéndose a «lo que nos extasía y nos da la lejanía».⁹ La cercanía solo surge del éxtasis, llama desde la lejanía para ir a una lejanía que todavía parece trascender la «lejanía envuelta en aura»: «El hombre es el ser de la lejanía. Y solo gracias a una auténtica lejanía original, que él se configura en su trascendencia respecto de todo ente, se acrecienta en él la verdadera cercanía a las cosas».¹⁰ La «verdadera cercanía» no es ni la del «yo te amo» ni la de la legibilidad del acariciar. La cercanía legible, que poco le interesa a Heidegger, tiene que figurar como lo «más que próximo», que el «pensar habitual» —desconocedor de la «verdadera cercanía»— considera erróneamente lo inmediato.¹¹ La «verdadera cercanía», que debe ser más cercana «que todo ente, ya sea este una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o dios»,¹² precisamente porque no se le asigna ningún *nombre propio*, amenaza con acabar convirtiéndose en lo neutro del «ello».¹³

jerga, pues, es capaz ni está dispuesta a concretar lo que condena a la abstracción. Gira en círculo: querría ser inmediatamente concreta, sin derivar a mera facticidad, y con ello se ve forzada a una secreta abstracción, poco a poco al mismo formalismo del que antaño despotricó la propia escuela de Heidegger, la fenomenología» (T.W. Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2005, p. 450).

⁹ M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2007, «Beilage» (cit. en adelante como GA 26).

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ M. Heidegger, *Hitos*, op. cit., p. 272.

¹² *Ibid.*

¹³ Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 63: «Más bien hay que pensar el acacimienta apropiador de una manera tal que no pueda ser establecido ni como ser ni como tiempo. Es algo así como un *neutrale tantum*, el "y" neutral en el título *Ser y tiempo*».

En una retirada y una sustracción infinitas solo deja tras sí rastros enigmáticos, apenas legibles.

El deseo de saltar hasta el suelo en el que ya se está es perceptible también en el lenguaje tautológico de Heidegger: «La cosa pone a su servicio» [literalmente «la cosa cosea»]; «El mundo campa como mundo»; «El tiempo acaba generando» [literalmente «el tiempo temporea»]; «El espacio espacia»; «El lenguaje es lenguaje. El habla habla»; «¿qué es el ser? Es él mismo».¹⁴ En estas frases el predicado no realiza ninguna progresión identificativa, sino que refluye de vuelta al sujeto, como el camino del pensar que discurre hacia atrás. Esta retirada del predicado al sujeto, el desasosiego del vaivén entre sujeto y predicado, debe reflejar los esfuerzos del pensar para no perder la cercanía a la cosa, para no destruir la cercanía del «estar en» o del «*estar en la cosa*»: «Lo peculiar de las frases de este tipo está en que ellas no dicen nada y a la vez atan el pensamiento con toda firmeza al asunto peculiar de las mismas».¹⁵ En el lenguaje circular la cosa debe escapar de la «curiosidad»¹⁶ de la explicación y de la definición, las cuales se apresuran de una evidencia a otra y no toleran ese carácter abismal que hace que el predicado retorne al sujeto. El sujeto se resiste a entregarse a una magnitud puesta delante de él y representable, a un contenido objetualizante y significativo del predicado que se le añade desde fuera, a un *algo* como fundamento suyo, y se resiste a reencontrarse en ello: «El habla es

¹⁴ *Ibid.*, p. 34.

¹⁵ M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, op. cit., p. 138.

¹⁶ «Los que preguntan han depuesto toda curiosidad; su búsqueda ama el abismo, en el que saben el más antiguo fundamento» (*Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, op. cit., p. 29). «La curiosidad no tiene nada que ver con la contemplación admirativa del ente, con el *θαυμάζειν*, no está interesada en que el asombro la lleve a un no-comprender; más bien procura un saber, pero tan solo para haber sabido» (*Ser y tiempo*, op. cit., p. 191).

el habla. Esta frase no nos conduce a otra cosa donde arraigaría el habla».¹⁷

La repetición del contenido semántico del sujeto en el predicado, por ejemplo en la frase «el habla habla», no le proporciona a la «cosa» puesta en lugar del sujeto una autoridad irrestricta que inhabilite al hombre y lo reemplace. Más bien manifiesta el «extraño salto»,¹⁸ la resolución del pensar para permanecer en la cercanía de la cosa, en el enigma del «estar en».

Lo que se busca aquí es una cercanía, la «in-idad»,¹⁹ que la intencionalidad objetivante no es capaz de descubrir. Esta búsqueda se realiza en el regreso, en la tensión del «todavía no del ya». Lo comprendido previamente debe ser despertado del sueño hermenéutico o debe ser pensado «de propio», con lo cual la noticia se condensa en conocimiento. La inquietud del «todavía no del ya» o del «ya en el todavía no», que es una versión heideggeriana de la dialéctica hegeliana, no solo se apodera del Heidegger tardío, sino que ya *Ser y tiempo* se inspira en ella. En esta obra, el «fenómeno» se define desde esta escisión:

¿Qué es eso que la fenomenología debe «hacer ver»? [...] Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento.²⁰

17 M. Heidegger, *De camino al habla*, op. cit., p. 13.

18 Id., *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 79.

19 Id., *Ser y tiempo*, op. cit., p. 75.

20 Ibid., p. 55.

La fenomenología del «ahí» se vuelve hacia algo *discreto*, hacia algo *que no es aparente*. Lo que aquí opera es esa mirada²¹ que la fenomenología descubrió y que, interesada en la escena primordial que se oculta «tras» los perfiles de la presencia, sospecha que en lo que suponemos podría haber más que aquello que suponemos *explícitamente*. Por tanto, el ver fenomenológico trabaja buscando la «estructura preliminar»²² de la «comprensión no explícita»²³ y la actualiza, y hace visible aquello virtual que se retrae a la pasividad de la cercanía.

El trabajo arqueológico en la «comprensión no explícita», que es el trabajo de recordar la cercanía como lo «olvidado»,²⁴ descubre un «ahí» que es muy reacio a ser abordado por el discurso metafísico tradicional.²⁵ El «ahí», que no se revela ni

21 «El “análisis intencional” [...] es el descubrimiento de las potencialidades “implícitas” [...], va guiado por el fundamental descubrimiento de que todo *cogito*, en cuanto que conciencia, es en el más amplio sentido asunción de lo asumido por él, pero que esto, lo presunto, es en todo momento *más* (está presunto con un *plus*) de lo que en el momento está presente delante como “explícitamente asumido”» (E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 1996, p. 95). Sin embargo, hay que decir que Heidegger supera la intencionalidad husserliana empeñada en la conciencia.

22 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 170.

23 Ibid., p. 179.

24 Cf. E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, Würzburgo, Königshausen/Neumann, 1990, p. 17: «Lo más inmediato, lo que nos es sumamente cercano, lo que es obvio, es justamente lo olvidado. Pero existe la posibilidad de que volvamos a “recordarlo”, y justamente entonces pierde su “obviedad”. Seguramente el pez se acuerda del agua —en la que normalmente vive como en su medio y su elemento vital obvio— cuando lo sacan de ella y lo arrojan a un sitio seco».

25 El lenguaje metafísico fracasa por completo cuando tiene que describir el «ahí»: «Heidegger se propuso pensar este “ahí” dentro de una larga historia de sufrimiento de la pasión filosófica. Es una historia de sufrimiento también en la medida en que la inusual, originaria y osada fuerza especulativa del lenguaje de Heidegger tenía que luchar contra una resistencia a menudo inmensa del lenguaje que se oponía siempre de nuevo» (H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2003, p. 170).

al dedo índice ni a la conciencia, se refiere a un «ser en» cuyas cualidades espaciales son sin embargo totalmente incompatibles con el orden espacial que despliega la intencionalidad objetivante: un «ser en» que tampoco describe ninguna relación de superficie entre dos términos independientes, es decir, no es ni el «estar-ahí-dentro de una cosa que está-ahí «en» otra cosa que está-ahí» ni «la presencia de un *commercium* entre un sujeto que está-ahí y un objeto que está-ahí». ²⁶ A primera vista parece que el «ahí» lleva una existencia fantasmagórica. No remite a nada. No se puede encadenar ni al aquí ni al allá. No se hace notar en el espacio cartesiano. No se puede cosificar como sonido ni como imagen. Es inconmensurable con lo discursivo. Parece escurrirse por una apertura que ni la *essentia* ni la *existentia* pueden cerrar. Las dos fuentes de conocimiento que Kant autorizó, el concepto y la intuición, solo le certifican una existencia aparente. Burla todos los intentos de definición del pensamiento metafísico. Para la metafísica tradicional, «ahí» sería lo mismo que «en ninguna parte». A causa de esta negatividad conviene escribir el «ahí» tachándolo siempre: ~~ahí~~. La tachadura marca al mismo tiempo el espacio que la praxis discursiva no puede describir, analizar ni controlar. El entendimiento representativo no es capaz de romper la barrera cruciforme de la tachadura ni de alcanzar el otro lado. La cercanía hallada, el «ahí» desnudo de la facticidad, nunca se transmite a la mirada observadora, localizadora y tematizante, que no se las arregla sin la distancia y que separa el ojo de la imagen. Por culpa de su hipermetropía, esta percepción que se basa en la distancia polarizante es ciega para captar la pasividad de la cercanía, en la que el ojo coincide con la imagen y el ver coincide con lo que hay que

²⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 151.

ver: «El «el hecho de que» de la facticidad nunca puede ser hallado en una intuición». ²⁷ Así pues, la cercanía del ahí se vuelve visible ahí donde el observador se funde con la imagen sin pese a todo perderse a sí mismo.

El ojo localizador de la conciencia representativa, antes de ver, ya se mantiene en un ver que guía y posibilita la linealidad intencional de la mirada tética, pero sin ser *visto* por ella. Ve infinitamente más que el objeto en el que se fija. Esta excedencia no se limita al entorno del objeto, un entorno que lo penetra en forma de un entramado de relaciones, rompiendo su presunto encerramiento y sumergiéndolo en el «mundo». La implicación del objeto, que se manifiesta en forma de una totalidad relacional, no representa todavía el último fundamento del ver que se realiza en el «estar en el mundo». Tal ver tiene que experimentar una fundamentación más profunda en la contextualización de la mirada. La comprensión de que el ojo intencional de la conciencia ya está contextualizado lo sume en una pasividad y una dependencia radicales. El ojo intencional de la conciencia tiene que asumir un «ahí» del que él no dispone, tiene que entregarse sin reservas a él. Al asumir el «ahí» exponiéndose sin reservas, el ojo intencional se transforma en una existencia. Pero el «ahí» no marca un lugar identificable en el espacio cartesiano. Ni siquiera la compilación de todos los conocimientos que se suman en un presente puede indicar el lugar del «ahí». Tampoco la explicación ni el esclarecimiento racionales del «de dónde» y el «adónde» del presente hacen accesibles la articulación esencial del «ahí». El «ahí» abre el ojo en cuanto que puesto en una situación. Además, más acá de las imágenes aisladas y de los paisajes conceptuales, el «ahí» arroja el ojo fuera de sí a una apertura

²⁷ *Ibid.*, p. 154.

extática del mundo. El «ahí» mete al ojo *en medio* de lo existente, a lo que tiene que encomendarse sin reservas. Ese espacio *en medio* de lo existente no es identificable, no se puede articular discursivamente, no se puede ordenar en la esfera de la presencia ni traspasar a la intuición. La asunción del «ahí» o el estar arrojado al «ahí» es al mismo tiempo el momento de la visión.

La apertura extática se debe al potencial del estado de ánimo para abrir: «En efecto, desde un punto de vista ontológico fundamental es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo al “mero estado de ánimo”». ²⁸ «El temple de la disposición afectiva es el constitutivo existencial de la apertura de la existencia al mundo». ²⁹ El estado anímico no se inserta como una capa sentimental subjetiva en una formación neutra de la conciencia, sino que tiene su propia óptica, lo penetrante de aquel ver específico que hace surgir una visibilidad liberada de toda figura objetual.

La claridad de la «apertura» o del «claro» ³⁰ no es un mediodía infinito que descifre toda oscuridad y satisfaga toda pregunta por el porqué. Con sus estados de ánimo la existencia se entrega al espacio «oculto en su “de dónde” y “adónde”», que «con inexorable enigmaticidad fija en ella su mirada»: ³¹ un espacio que, depurado de toda esencia y de toda presencia, le susurra penetrantemente el «puro» «“hecho de que” de su

²⁸ *Ibid.*, p. 157.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ El «claro» no es un invento del Heidegger tardío. Ya en *Ser y tiempo* se habla del claro: «[La existencia] es en el modo de ser su ahí. Que la existencia está “iluminada” significa que, *en cuanto estar-en-el-mundo*, está aclarada en sí misma, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque ella misma es la claridad» (*ibid.*, p. 152).

³¹ *Ibid.*, p. 155.

ahí». ³² Sin demandar la respuesta al «“de dónde” y “adónde”», la existencia tiene que acatar y asumir esta «inexorable enigmaticidad» del «ahí».

El enigma del «ahí» no aspira a superarse en una transparencia. Más bien se entrega al eco, a la repetición infinita de sí mismo. No se trata de una oscuridad que sufra una «compulsión de luz» y que haya que diezmar con la claridad de la certeza. El enigma y la evidencia no habitan el mismo espacio. El enigma no espera su «solución», ³³ sino que en el mismo momento de surgir formula ya la imposibilidad de la respuesta. ³⁴ Heidegger no escribe una genealogía ni una etiología del «ahí». El «ahí», que no hay que confundir con el «origen» ni con el «principio», no siente ninguna necesidad de ser reducido a una *ratio ultima* ni, por así decirlo, de ser mantenido por ella. Ni se parece a «Dios» ni siente inclinación por el «absoluto».

El estado de ánimo, «cómo le va a uno», no es un paisaje interior del alma que se encierre tras la piel y no salga jamás al espacio «objetivo». Su sede está «mucho más afuera» de lo que un objeto puede estar jamás. El estado de ánimo es un ver que ve «más» que «la suma de los entes que se conocen en un momento dado»: «Todo comportarse del hombre histórico, de modo más o menos acentuado, más o menos sabido, tiene ya determinado su ánimo y mediante dicho estado de ánimo

³² *Ibid.*

³³ Cf. M. Heidegger, *Nietzsche I (1936-1939)*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1996, p. 290: «Pero el enigma y la adivinación del enigma [...] se malinterpretarían radicalmente si pensáramos que solo se trata de dar con una solución con la que se resolviera todo lo cuestionable. La adivinación del enigma debe experimentar más bien que el enigma no puede aclararse».

³⁴ Cf. *Id.*, *Aportes a la filosofía*, *op. cit.*, p. 76: «Pero para la pregunta fundamental el ser no es respuesta ni ámbito de la respuesta, sino lo más digno de ser cuestionado».

se ve incorporado a lo ente en su totalidad. El carácter abierto de lo ente en su totalidad no coincide con la suma de los entes conocidos en cada momento». ³⁵

Del estado de ánimo es propia una anterioridad *a priori* que, sin embargo, no se debe atribuir a un logro trascendental del sujeto, a una precaución *pre-visor*a que *vea antes* de que un objeto se profile. Desarrolla una relación que se detiene más acá de la instancia aislada que hay enfrente y, retirándose, se *anticipa* a la relación actual con esa instancia: «El dejar ser a lo ente, que predispone un ánimo, penetra y precede a todo comportarse, que se mantiene siempre abierto y se mueve en él». ³⁶ El estado de ánimo inaugura el espacio del «ahí», que inunda la conciencia y que tiene que estar *previamente dado* para que pueda comenzar en general un trabajo tematizante y discursivo: «Únicamente basándose en el “ahí” es posible la conciencia como un modo derivado de tal “ahí”». ³⁷

El «ahí», el «en medio de lo ente en su conjunto», no se indaga mediante reflexión. La reflexión es ya, según Heidegger, una *interpretación*, una tematización, que siempre presupone ya un escenario original, un *acontecer a priori*. La reflexión se apresura tras él sin poder alcanzarlo jamás, y lo *explica* posteriormente. Esta diferencia temporal, que es previa al intervalo temporal contable, es constitutiva de la diferencia entre el ser y el ente.

El espacio que el estado de ánimo despliega es de alguna manera «más antiguo» que el presente de lo existente, y al mismo tiempo, en cuanto que *acontecer original*, penetra las escenas actuales de lo existente: «El encubrimiento de lo ente

³⁵ *Id.*, *Hitos*, *op. cit.*, p. 163.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ M. Heidegger, GA 15, p. 205.

en su totalidad [...] es más antiguo que todo carácter abierto de este o aquel ente». ³⁸ La actualidad de lo inmediatamente conocido oscurece y oculta su implicación pasiva. Esta se esconde tras la superficie de lo inmediatamente presente, se sustrae a la mirada del ojo en el momento en que el ente se presenta como actual y se hipostasia. La fenomenología del estado de ánimo se ejercita en una *mirada* distinta, en una mirada que, más acá de lo obvio, se vuelve a lo oculto, lo discreto y lo *no aparente*:

Sin embargo eso que predispone el ánimo no es que sea nada, sino que es un encubrimiento de lo ente en su totalidad. El dejar ser oculta a lo ente en su totalidad en la misma medida en que, en el comportarse singular, siempre le deja ser a lo ente respecto al que se comporta, y de ese modo lo desoculta. El dejar ser es en sí mismo y al mismo tiempo un ocultar o encubrir. ³⁹

La pasividad se mantiene oculta en beneficio de la actualidad. En cierta manera, la pasividad es negada en la actualidad. Esta negación no resulta «de la mera incapacidad y negligencia del hombre», sino de la desavenencia interna del propio «dejar ser», concretamente de su *doble juego* de ocultar «sacando a la luz». De la negación forma parte su propia extinción. El ocultamiento del «conjunto», el «secreto», vuelve a ser negado por la «domiciliación en lo habitual», ⁴⁰ en «ese modo de aplanar e igualar propios del conocer todo y solo conocer», ⁴¹ y de esta manera es encomendado al olvido. Esta doble negación, el olvido del ocultamiento, despliega en el Heidegger

³⁸ *Id.*, *Hitos*, *op. cit.*, p. 164.

³⁹ *Ibid.*, pp. 163-164.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 165.

⁴¹ *Ibid.*, p. 163.

tardío todo el dramatismo, todo el patetismo del olvido del ser y de la historia del ser. El «conjunto» no persevera en la presencia rígida. No se deja iluminar en una transparencia unívoca. Su presencia es atribulada constantemente por una retirada o una sustracción renitente. Aunque «domina» todo ente e «imperá»⁴² sobre él, nunca *aparece patentemente a la vista*. Del mismo modo, tampoco se puede iluminar con su giro reflexivo hacia dentro. Esta tenaz retirada, que como sabemos se radicaliza hasta llegar a ser un olvido total, está condicionada por una cercanía que la intencionalidad dirigida a la presencia del ente nunca puede descubrir. Ya aquí está prefigurada aquella *cercanía* que trata de saltar el «extraño salto» del pensar frente a la resistencia de toda la sintomática del olvido del ser:

Después de todo, era este peculiar «en su conjunto» lo que nos resultaba enigmático [...]. Este «en su conjunto» no solo es inabordable en un primer momento para el concepto, sino ya también para la experiencia cotidiana, no porque se sitúe lejos en zonas inaccesibles, hasta donde solo puede llegar la especulación suprema, sino porque es tan obvio que no tenemos distancia hacia ello para observarlo.⁴³

La totalidad heideggeriana de lo ente tiene una cierta semejanza formal con la idea trascendental del mundo, que como una totalidad que hay que proyectar necesariamente, pone los conocimientos particulares condicionados en un espacio unitario sin recaer en su objetualidad. La idea es el «concepto

42 M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, op. cit., p. 431.

43 *Ibid.*, p. 342.

racional de la forma de un todo».⁴⁴ En cierta manera, la idea *completa* el conocimiento convirtiéndolo en una totalidad. Esta *complementación a priori*, no sumatoria,

el estar abierto a lo ente anteriormente a toda lógica (la apertura de lo ente en cuanto tal en su conjunto) [...] siempre ha *completado* ya de entrada lo ente en un «en su conjunto». Por tal *complementación* no entendemos el añadido posterior de algo que hasta entonces faltara, sino la formación preliminar del «en conjunto» ya imperante.⁴⁵

A diferencia de la idea, a la totalidad de lo ente sin duda no se le puede atribuir la intención de regular como principio supremo el proceso lógico del conocimiento. Y tampoco es un producto de la razón, la cual tiende a lo cada vez más universal y se esfuerza por alcanzar la unidad sistemática del conocimiento. Pero de modo similar a la idea kantiana, sin ningún contenido que se pueda fijar objetualmente abre un espacio unitario: «Pero si este “en su conjunto” no significa la totalidad del contenido de lo ente en sí, ¿qué significa entonces? Responderemos: significa la forma de lo ente que nos es manifiesto en cuanto tal. Por eso, “en su conjunto” significa en forma del conjunto».⁴⁶

El conjunto de lo ente no se puede hipostasiar. No se puede congelar en una magnitud representable. Más bien es accesible «de alguna manera», sin llegar a ser un tema de la conciencia ni una *imagen* suya:

44 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Santillana, 1997, p. 647.

45 M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, op. cit., pp. 412-413.

46 *Ibid.*, p. 343.

Tan cierto es que nunca captamos el conjunto de lo ente en sí de manera absoluta como que nosotros nos encontramos situados en medio de eso ente que de algún modo se encuentra desvelado en su totalidad. En definitiva, existe una diferencia esencial entre captar la totalidad de lo ente en sí y encontrarse en medio de lo ente en su totalidad. Aquello es fundamentalmente imposible; esto ocurre de modo permanente en nuestra existencia. Es cierto que en nuestros quehaceres cotidianos nos parece como si solo estuviéramos ligados a este o aquel ente, como si anduviésemos perdidos en este o aquel ámbito de lo ente. Pero por dislocada que nos pueda parecer la realidad cotidiana, en cualquier caso sigue manteniendo a lo ente, aunque solo sea en la sombra, en una unidad del «todo». Incluso y propiamente cuando no estamos ocupados propiamente con las cosas o con nosotros mismos, nos sobrecoge ese «todo», por ejemplo, cuando nos invade el auténtico aburrimiento.⁴⁷

No es la «captación» lo que tiene que encargarse del conjunto de lo ente, sino el estado de ánimo: él es el único que recorre toda la amplitud del «en su conjunto». «El estado de ánimo hace que se manifieste lo ente en su conjunto y nosotros mismos en cuanto que nos hallamos en medio de ello».⁴⁸

La facticidad del «ahí» no es el resultado de esfuerzos reflexivos ni es una recopilación de nociones. Es más próxima y es más que la suma de todas las imágenes representables. Tampoco es un medio de pago universal de la economía trascendental que circule por los fenómenos como siendo siempre lo mismo. Que en la pasividad del ser afectado o conmovido,

47 M. Heidegger, *Hitos*, op. cit., p. 98.

48 *Id.*, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, op. cit., p. 341.

más acá de la espontaneidad y de la conciencia, se forma un rostro del ser básicamente distinto, es también la experiencia de Sartre: «El ser nos será develado por algunos medios de acceso inmediato: el hastío, la náusea, etc.».⁴⁹ El ser o la «existencia» no son para Sartre una idea que resida en la cabeza y que acompañe a todo presente, ni es una persistencia de la presencia; «normalmente se mantiene oculta»; es algo que asciende de pronto, algo que le sobrecoge a uno y le «pesa» en el «corazón» como un «animal grueso e inmóvil»: «La existencia no es algo que se deje pensar de lejos: es preciso que nos invada bruscamente, que pese sobre nuestro corazón tanto como una gran bestia inmóvil».⁵⁰ «De una vez, de golpe» desgarrar el velo que vacía la existencia reduciéndola a una neutralidad inocua, a una «forma vacía», y Antoine Roquentin, el protagonista de *La náusea*, se siente a merced de una cercanía siniestra y atosigante, de un espacio intangible que le murmura la lengua extraña e insoportable del «ahí» desnudo; se siente expuesto a un espacio en cierta manera líquido que lo «penetra»: «por los ojos, por la nariz, por la boca»:

Me cortó el aliento. Jamás había presentado, antes de estos últimos días, lo que quería decir «existir». [...] Hay que convencerse de que, cuando creía pensar en ella, no pensaba en nada. [...] Si me hubieran preguntado qué era la existencia, habría respondido de buena fe que no era nada, tan solo una forma vacía. [...] Y de golpe estaba allí, clara como el día: la existencia se reveló de improviso. Había perdido su apariencia inofensiva de categoría abstracta.⁵¹

49 J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1966, p. 15.

50 *Id.*, *La náusea*, Madrid, Alianza, 2019, p. 211.

51 *Ibid.*, pp. 203 s.

También en Lévinas se asimilan mucho la facticidad y la afectividad. «Horror» (*l'horreur*), «náusea» (*la nausée*), «aburrimiento» (*l'ennui*), «cansancio» (*la fatigue*), «pereza» (*la paresse*), «hastío» (*la lassitude*): en estos fenómenos afectivos y prerreflexivos (*phénomènes antérieurs à la reflexion*) se expresa la desnudez del «ahí».

La conciencia objetivante no da razón de la facticidad desnuda del «ahí». Su constante retraso se pierde la renuente discreción de la cercanía, y su movimiento inmanente de distanciamiento y polarización la soslaya. La facticidad del «ahí» se vuelve accesible en la afectividad, que es ilocalizable en la interioridad del sujeto psíquico. Aquí no sirve la dicotomía de interior y exterior. Ni el subjetivismo ni el realismo dominan el espacio de la facticidad. La facticidad del ser (*le fait même de l'être*) no se condensa en cualidades ni en imágenes que la conciencia pueda llevar a una instancia sustantiva que haya enfrente. La facticidad del ser remite inmediatamente a sí misma sin ser transmitida significativa ni discursivamente. En el momento de su comunicación desactiva el discurso y la reflexión: «No es gracias a un pensamiento como la aprehendemos. Está inmediatamente ahí. No hay discurso».⁵² Se cierra tenazmente a la transmisión discursiva. Apenas se puede conservar en la descripción que hacen el discurso y la reflexión.

A la «destrucción imaginaria de todas las cosas», que Lévinas denomina «*epojé*», no sigue una ausencia total del ser. Contra todos los imperativos de la lógica formal, la negación genera un contenido real. La *epojé* niega la declaración universal de existencia, que dice «hay algo»; pero de ahí no resulta un concepto formal de la nada, ni tampoco resulta algo,

⁵² E. Lévinas, *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2000, p. 78.

sino una presencia insistente que no se puede rescindir: «No hay ya *esto*, ni *aquello*, no hay "algo". Pero esta universal ausencia es, a su vez, una presencia, una presencia absolutamente inevitable».⁵³ Al mismo tiempo, Lévinas sustantiviza y totaliza el carácter apofántico de la declaración universal negativa de existencia, «*hay*» (no algo): «*Hay* en general, sin que importe lo que hay, sin que pueda pegarse un sustantivo a ese término. *Hay*, forma impersonal, como "llueve" o "hace calor". Anonimato esencial».⁵⁴

Para sugerir la posibilidad real de experimentar el «*hay*», Lévinas esboza unas escenas dramáticas que para la lógica formal resultan totalmente absurdas. La nada, que en la lógica formal no designa un sustantivo sino un mero momento estructural de la declaración negativa de existencia, «no algo», pasa a ser en Lévinas una presencia «fantasmagórica». En la negación de la presencia retorna una presencia no localizable:

La desaparición de todo y la desaparición del yo remiten a lo que no puede desaparecer, al hecho mismo del ser del que se participa [...]. El ser permanece como un campo de fuerza [...], retornando al seno mismo de la negación que lo aparta, y en todos los grados de esa negación.⁵⁵

«La ausencia de todas las cosas se convierte en una especie de presencia: como el lugar en el que todo se ha hundido».⁵⁶ Y ahí donde todos los contenidos han sido tachados se alza un contenido. El potencial sugestivo del «*hay*» es incrementado por la disonancia lógica:

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ E. Lévinas, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 84.

La oscuridad, en cuanto que presencia de la ausencia, no es un contenido puramente presente. No se trata de un «algo» que queda, sino de la atmósfera misma de presencia, que puede aparecer ciertamente con posterioridad como un contenido.⁵⁷

El espacio del que se retira todo ente se llena del «murmullo del silencio» (*le murmure du silence*). Se propaga por la negación un anónimo «campo sin propietario» (*le champ sans propriétaire*), un «vacío vaciado» (*le vide du vide*), una «atmósfera de ser» (*l'ambiance d'être*). En el «espacio nocturno» uno queda a merced de una «invasión oscura», de una «amenaza incierta» y «muda», de la «presencia pura» (*la présence pure*). Este espacio anónimo y sin luz del «hay» es el «horror»: «El roce del hay es el horror».⁵⁸

El «horror» no es un reflejo del sujeto intacto, un sentimiento subjetivo desencadenado por un estímulo objetivo, sino el fenómeno de propio ser: «El horror es el acontecimiento de ser».⁵⁹ En el dramatismo del «hay» no se exhibe ningún conflicto entre dos términos autónomos que guarden una relación de causalidad y se hostiguen mutuamente. Más bien, la «oscura invasión» del «hay» arrolla la identidad de los términos. Un término se expande, ocupa el espacio del otro, lo vacía y lo llena de sí mismo. Un término no *ve* el otro, sino que *es* el otro: «Un término es *el otro*. [...] la existencia de uno sumerge al otro, y, justo por eso, no es ya la existencia de uno. Reconocemos en ella el hay».⁶⁰

La «corriente anónima» del «hay» desborda la línea fronteriza que separa el interior del exterior. Con este traspaso

57 *Id.*, *De la existencia al existente*, *op. cit.*, p. 85.

58 *Ibid.*, p. 80.

59 *Ibid.*, p. 82.

60 *Ibid.*, p. 81.

transubjetivo el interior se hace congruente con el exterior, es decir, ya no se mantiene la diferencia entre ambos términos:

El hay trasciende, en efecto, tanto la interioridad como la exterioridad, e incluso hace imposible esa distinción. [...] La distinción sujeto-objeto, a través de la cual abordamos los existentes, no es el punto de partida de una meditación que aborde el ser en general.⁶¹

El «hay» es el espacio en el que no se forma ningún yo. Es anónimo. El insomne, que tiene que velar toda la noche ante los «sonidos» (*bruits*) interminables del «hay», no es un yo intocable y autónomo que, en pleno desvelo, se resista a las tinieblas. El insomnio al que aboca el «murmullo» de la noche carece de nombre propio:

La vela es anónima. No hay *mi* vigilancia de noche, en el insomnio, es la noche misma la que vela. Ello vela. En esta vela anónima donde estoy enteramente expuesto al ser, [...] si se quiere, yo soy más bien el objeto que el sujeto de un pensamiento anónimo.⁶²

No hay duda de que el ser anónimo que le arrebató a uno el nombre propio y que en cierto modo lo desgasta por completo no se puede asimilar sin más al ser heideggeriano, del cual surge justamente la identidad prerreflexiva del yo. A diferencia de Lévinas, que postula un ser desacoplado de todo ente, parece además que lo único que motiva el empeño de Heidegger por «pensar el ser sin el ente»⁶³ es la necesidad de proteger el

61 *Ibid.*, p. 77.

62 *Ibid.*, pp. 90-91.

63 Cf. M. Heidegger, *Tiempo y ser*, *op. cit.*, p. 20: «El intento de pensar el ser sin lo ente se torna necesario, pues en caso contrario no subsiste ya, a

ser de la recaída total en lo ente, sin pese a todo dejar que el ser vaya murmurando por el espacio totalmente vaciado de entes, como sucede en Lévinas.

El auténtico dramatismo de la facticidad solo comienza ahí donde un yo se alza desde el anonimato del «sin sí» (*Sans-soi*). El ser en general (*l'être en général*) se polariza, gana por así decirlo más peso con su propia sombra, «se duplica en un tener»⁶⁴ o en una asunción. En este pliegue del ser, en esta reflexividad *prerreflexiva* del ser, se instala el sí mismo o el yo.

Este pliegue es a su vez prerreflexivo. Es más antiguo que el *cogito me cogitare*. Inicialmente el yo se puede experimentar en soledad. Se trata de una soledad que es más antigua que la referencia a lo distinto o a su retirada. Es el sentimiento de identidad consigo mismo, la sensación de existir. Es decir, la sensación de soledad no es un reflejo posterior a una *noción* ya dada de la identidad consigo mismo, sino que *es* esta misma identidad.

La noción no es el acontecimiento primario del ser. La magia del «ahí» no se puede reproducir con nociones representadas. El mundo como representación sería ya un mundo desencantado. Tampoco el pensar comienza con nociones. Su lugar de nacimiento es otro.

La magia del «ahí» consiste en que *siempre lo hubo ya*. El «siempre ya», que la noción no puede registrar, la llegada furtiva del «ahí», es la *magia del don*. El don siempre ha estado ya ahí, siempre ha llegado ya, antes de *toda llegada del ente*. Esta llegada temprana, *prematura*, imprevisible y secreta,

mi parecer, posibilidad alguna de traer con propiedad a la mirada el ser de aquello que hoy es en todo el derredor del globo terráqueo, y menos aún de determinar suficientemente la relación del hombre con aquello que hasta ahora llamamos «ser».

⁶⁴ E. Lévinas, *El tiempo y el otro*, op. cit., p. 94.

que se le escapa a la *atención de la percepción*, es la andadura del don *sintonizador*. Uno es obsequiado y conmovido antes de ser *consciente* de esta llegada. Como el don siempre llega ya *antes* que la intención consciente o más acá de ella, conlleva un determinado *pasado*. Al mismo tiempo, lo olvidado no es un pasado *reprimido*, sino que se basa en una temporalidad singular. A diferencia de lo reprimido, lo olvidado no trata de salir a presencia. El olvido no es una carencia del don que haya que subsanar, sino que es constitutivo de él. Es una cualidad del don. El olvido es precisamente lo que garantiza una recepción *inconsciente* o *inintencionada* del «ahí», de la *sintonización del estado de ánimo como don*, que lo mantiene más acá de la economía y del intercambio.

III. Piel de gallina como imagen mental

Detrás de todo pensamiento se esconde un arrebató pasional.

FRIEDRICH NIETZSCHE

Una pura sensación se experimenta ya como forma.

PETER HANDKE

El aburrimiento es el pájaro de ensueño que incuba el huevo de la experiencia.

WALTER BENJAMIN

Para Heidegger, «*ser ahí*» es anterior a ser *consciente*. Para pensar, se necesita primero *estar ahí* o *haber estado ahí*. Primero *hay* sobre qué pensar. Lo que mantiene vivo este *pasado* que la conciencia no puede alcanzar es el estado de ánimo.

El pensar es *también* la capacidad de dejarse llevar en aquello que no es la inmanencia de la conciencia:

Considerándolo subjetivamente, el pensar filosófico se ve permanentemente confrontado con la exigencia de contenerse consecuente y lógicamente en sí mismo y, sin embargo, recibir en sí

aquello que él mismo no es y que no se somete *a priori* a su propia legalidad.¹

Para no recaer en aquella inmanencia, el pensar se abre como una herida. La herida, el lugar del dolor, designa la negatividad del pensar. Si el pensar estuviera marcado por la inmovilidad de tener que perseverar en sí mismo, entonces en cierta manera tendría que volverse contra sí mismo para poder *pensar*, para poder pensar más de lo que piensa: el pensar «tiene que pensar contra sí mismo, de lo que solo rara vez es capaz».²

Desde *Ser y tiempo* Heidegger se esfuerza por sensibilizar el pensar para un *afuera*, para aquello que no es la inmanencia de la conciencia. «Ser ahí» significa hacerse consciente del *afuera* de la conciencia. Con ello no se proclama un realismo, sino que se pregunta por un *afuera* que está más cerca y al mismo tiempo más lejos, que es más real que la «realidad». «Éx-stasis» significa que el pensar ya está fuera antes de estar dentro, que para estar dentro primero tiene que estar fuera:

El ser tiene que conservar en el «ser ahí» un *afuera*. Por eso en *Ser y tiempo* el modo de ser del «ser ahí» se caracteriza por el *éx-stasis*. Por eso, en sentido estricto, «ser ahí» significa ser *éx-státicamente* el ahí. Con esto se ha roto la inmanencia.³

El pensar no sale simplemente del «dentro» para dirigirse a un «afuera». Lo que se cuestiona es más bien la propia separación «dentro»/«fuera». El pensar *ex-stático* supera justamente esta separación. No es solo que el ser se desplace de «dentro»

¹ T.W. Adorno, *Gesammelte Schriften* (GS), *op. cit.*, vol. 10.2, p. 601.

² M. Heidegger, GA 13, p. 80.

³ *Id.*, *Seminare* (1951-1973), Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2005, p. 383 (cit. en adelante como GA 15).

«afuera», sino que el propio pensar está fuera de sí, es decir, es *ex-stático*. No se trata simplemente de «salir» del interior». El estar *afuera* no abandona sin más el interior. Más bien, el *ex-stático* «asomarse *afuera*» es más antiguo que el estar dentro, más antiguo que la separación «dentro»/«fuera». Estar *afuera* no significa estar fuera del interior. El estar *afuera* también se asoma más allá del «afuera». El «afuera» del «dentro» y del «fuera», un *afuera* anterior y más profundo, un estar *afuera* en cierto modo prerreflexivo, expresa la espacialidad del «éx-stasis»:

Por eso, la esencia *extática* de la existencia sigue siendo insuficientemente interpretada si solo se la representa como un «estar fuera» y se concibe ese «fuera» como un «apartarse» del interior de una inmanencia de la conciencia y del espíritu. Pues, en efecto, así entendida, la existencia seguiría estando representada desde la «subjetividad» y la «substancia», mientras que el «fuera» hay que seguirlo pensando como un separarse o desplegarse de la apertura del propio ser.⁴

Es el estado de ánimo lo que pone al pensar fuera de sí, lo que lo desplaza a un «afuera», a la «dispersión» de una *diseminación concentrada*. Este «desplazamiento» no provoca un cambio de lugar, sino que es lo que por primera vez libera el lugar y despliega el «margen de espacio y de tiempo»: «El estado de ánimo es esto que sume desplazando, y que desplaza de tal modo que funda conjuntamente el margen de espacio y de tiempo del desplazamiento».⁵ Se trata de un movimiento sin-

⁴ *Id.*, *Hitos*, *op. cit.*, p. 306.

⁵ *Id.*, *Preguntas fundamentales de la filosofía*. «Problemas» selectos de «lógica», *op. cit.*, p. 144.

gular, de un desgarramiento que rompe al tiempo que abre, inaugura y compone, es decir, que marca el conjunto de los movimientos y la estructura; se trata de un desgarramiento que desarticula concentrando y congregando, y en el que se manifiesta el «abismo conjuntado y correspondientemente sintonizador»,⁶ el «margen de espacio y de tiempo».

El estado de ánimo es «lo menos subjetivo». Traza el conjunto que concentra y despliega las referencias y los trazados y en el que también se perfila algo así como un interior subjetivo. Es anterior al sujeto. Los términos implicados en las referencias de la estructura de este conjunto no anteceden a las propias referencias. No hay términos fijos e invariables que se pudieran redistribuir en una nueva coyuntura. No solo las relaciones entre los términos, sino también los propios términos se transforman.

La pregunta por el abismo conjuntado y armonizado responde más acá del porqué. La pregunta por el ser no es una pregunta por el porqué. La singular *epojé* fenomenológica de Heidegger detiene la actitud explicativa. Esta actitud puede aparecer como una posible *referencia* con lo ente, pero no se produce antes de que suceda ese desplazamiento del estado de ánimo fundamental que abre un espacio intermedio. A causa de su retraso no puede señalar el abismo en cuanto tal:

Este desplazamiento es inasequible a toda explicación, puesto que toda explicación se queda aquí demasiado corta y llega

⁶ Cf. *Id.*, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, op. cit., p. 305: «El acontecimiento templa y sintoniza por completo la irradiación del campo de la verdad. Por eso, la apertura del esclarecimiento del ocultamiento no es originalmente el mero vacío del abismo sin fondo, que conforme a la señal sintonizadora del acontecimiento es un abismo *sintonizado*, y eso significa *aquí conjuntado*».

demasiado tarde, porque solo se podría mover en aquello y tendría que alegar aquello que únicamente *en* el desplazamiento que disemina puede encontrar como no ocultado. Toda explicación necesita lo existente que en cuanto tal ya no está ocultado, lo único de donde se puede sacar una causa explicativa.⁷

Entre el abismo que ha sido abierto por la «incidencia sintonizadora del estado de ánimo fundamental»⁸ y el *caso* que se da en ella no hay ninguna relación de causalidad. La relación causal solo se refiere a los *casos*. Pero el abismo es algo que no es *caso*. Es lo que da y lo dado, en el que se produce la referencia respectiva a lo existente, el *caso*.

El pensar tiene que estar fuera de sí, tiene que exponerse primero al abismo sintonizador y sintonizado, conjuntado y que conjunta, al «azaroso acaecimiento» del estado de ánimo fundamental, antes de poder recurrir a la palabra y al concepto: «Solo que el estado de ánimo fundamental *sintoniza* el “ser ahí”, y por tanto el *pensar*, como un esbozo de la verdad del ser en la palabra y el concepto».⁹ Antes de pensar los casos, el pensar se entrega a aquello que no es un caso. Para poder comenzar, el pensar tuvo que ser primero el corazón, tuvo que haberse perdido en el laberinto del corazón. Antes de empezar a comprender, tiene que haber sido conmovido: «Hemos definido el filosofar como un preguntar que comprende a partir de una emoción esencial de la existencia. Pero esta emoción solo es posible desde y en un estado de ánimo fundamental

⁷ *Id.*, *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»*, op. cit., p. 158.

⁸ *Id.*, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, op. cit., p. 36.

⁹ *Ibid.*, p. 35.

de la existencia».¹⁰ De este modo, el pensar renuncia a la soberanía y a la autonomía, y se convierte en el padecimiento de un determinado estado de ánimo fundamental. Se vuelve en cierta manera *mimético*. Tiene que haber algo *dado*. El pensar *repite* el don que se da en el estado de ánimo fundamental. La *mímesis*, la repetición de lo dado, se basa en una *sensación total*. No se trata de la sensación de estímulos sensibles individuales. Estos están ya transmitidos por aquella, y lo que la sensación total asume en sí no conoce la separación entre lo sensible o lo corporal y lo intelectual. Esta separación no puede reproducir aquella sensación total. No solo lo intelectual, sino también lo corporal está *sintonizado*¹¹ por ella, que también en este sentido es una *sensación total*.

Así como el arte, según Adorno, trata de reproducir lo atmosférico de la naturaleza,¹² el pensar ayuda a que se exprese la sensación total, una determinada sensación sintonizada de lo existente en su conjunto, la «profundidad del ser»: «Todo pensar esencial exige que sus pensamientos y proposi-

¹⁰ M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Mundo, *finitud. soledad*, op. cit., p. 173.

¹¹ Cf. *Id.*, *Preguntas fundamentales de la filosofía*. «Problemas» *selecciones de «lógica»*, op. cit., pp. 142 s.: «Malentendido [...] como si los estados de ánimo fueran algo que el hombre "tiene" y que depende de sucesos y circunstancias externos o bien de estados corporales internos, mientras que en verdad, es decir, comprendiéndolos desde la esencia del ser (como acontecimiento), son los estados de ánimo los que tienen al hombre y, por consiguiente, y cada vez de modo distinto, también lo definen en su corporalidad. [...] El mundo siempre acontece para el hombre de forma distinta, y su yo siempre se abre y se resuelve de forma distinta a lo existente».

¹² Igual que el estado de ánimo, también lo atmosférico de la belleza natural, el «aura», expresa algo objetivo que no se puede ubicar en el interior subjetivo: «Percibir así en la naturaleza su aura [...] significa tomar conciencia de eso que hay en la naturaleza y que hace que la obra de arte sea esencialmente tal. Pero eso es aquel significar objetivo que ninguna intención subjetiva alcanza» (T.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 7, p. 409).

ciones sean extraídos cada vez nuevamente como mineral del estado de ánimo fundamental».¹³ En relación con el pensar desde el estado de ánimo fundamental se puede hablar de un *pensar envuelto en aura*. Antes de hablar conceptualmente, el pensar tiene que haber respirado el aura del ser, cuya tenaz lejanía rompe la insistencia del sujeto y su intención dirigida hacia los entes, la «domiciliación» en medio de los entes.

En el panfleto contra los «filósofos del sentimiento» titulado «Sobre un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía», Kant define el pensamiento filosófico como «trabajo», como «trabajo hercúleo»¹⁴ de los conceptos. Según Kant, el filósofo del sentimiento se niega a «trabajar». Es un «tungú de los bosques» o un «mongol» que «desprecia» al «urbanita».¹⁵ Ignora la «ley de la razón de adquirir la posesión con el trabajo».¹⁶ La economía es el rasgo principal del pensar. Según Kant, la revalorización del sentimiento amenaza la moral de trabajo de la filosofía. Esta tiene que organizarse con arreglo a la economía del trabajo. El filósofo del sentimiento, más allá de la economía, espera hacerse con un dinero rápido o con un conocimiento rápido. En los «tiempos *prosaicos*»¹⁷ se exige el «diligente y cuidadoso trabajo del sujeto»,¹⁸ el «tratamiento escolar».¹⁹ Así pues, el filósofo es un mercader laborioso, que lleva una minuciosa contabilidad del mundo: «En el fondo, seguramente toda filosofía es prosaica y la pro-

¹³ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*. *Acerca del evento*, op. cit., p. 35.

¹⁴ I. Kant, «Sobre un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía», en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 38 (2005), pp. 13-27.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 14-15.

¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁷ *Ibid.*, p. 27.

¹⁸ *Ibid.*, p. 26.

¹⁹ *Ibid.*, p. 27.

puesta de volver a filosofar poéticamente equivaldría a proponer al tendero que en el futuro llevara sus libros de cuentas no en prosa sino en verso». ²⁰ En ello se presupone que el mundo es contable, que se puede organizar con la lógica de la equivalencia del mercader. No es que el mundo sea económico, sino que la economía del trabajo convierte el mundo en un mundo mercantil describable o calculable con conceptos. La desconfianza de Heidegger hacia el número tiene aquí su causa: «Condena la cifra y el oro». ²¹ Él trata de eludir la economía, la lógica mercantil de la equivalencia, que también domina la metafísica y que destruye el don absoluto, el don no intercambiable por «cifra ni oro». El don fuera de la economía «se obsequia» «sin número». ²²

Kant le prohíbe al mercader filosófico el «presentimiento». La «expectación de misterios» es un «salto mortale». Es un peligroso «sucedáneo» del conocimiento, que acarrea la «muerte de toda filosofía». ²³ El presentimiento se entiende en Kant como la interrupción de una acumulación de la conciencia moral, que hay que restituir para que lo presentido pase a ser sabido.

Heidegger, por el contrario, sitúa el presentimiento fuera de la economía del trabajo y la certeza. El presentimiento es una forma de saber que elude la economía autonomizada del trabajo. No es una maniobra que se demore por incertidumbre. No aspira a un aumento de la posesión. Tiene una excedencia que dentro de la economía no se puede intercambiar por «conocimiento». Abarca más que la suma económica del conoci-

²⁰ *Ibid.*

²¹ M. Heidegger, GA 13, p. 29.

²² *Ibid.*, p. 30.

²³ I. Kant, «Sobre un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía», *op. cit.*, p. 21.

miento: «A diferencia del presentimiento habitual, pensado en términos de cálculo, el presentimiento entendido como un estado de ánimo fundamental no busca solamente la temporalidad futura y meramente inminente, sino que recorre y mide toda la temporalidad, todo el margen de espacio y tiempo del «ahí»». ²⁴ El presentimiento se sitúa más acá de la temporalidad o de la procesualidad cognoscitiva. Respira la plenitud del margen de espacio y tiempo. No tiene una intencionalidad dirigida hacia algo determinado, sino que expresa la profunda emoción ²⁵ ante una totalidad.

El presentimiento no es un «escalón previo en la escalera del saber», sino que abre el «pabellón», es decir, el pabellón sin escalones «que oculta todo lo que puede saberse, es decir, lo esconde». ²⁶ El pabellón no es un almacén de mercancía. Se ubica fuera de la economía. El presentimiento no tiene la intencionalidad de la expectativa de un posible aumento suscitada por una carencia. No aspira a ir más allá de sí mismo hacia algo que todavía no tenga. Reposa en sí, se basa en sí mismo. Le son inherentes la frugalidad y la serenidad del «ya».

Es interesante que Heidegger ubique el presentimiento en el corazón, que es el órgano del pensamiento no económico. Heidegger opone el pensamiento del corazón a la mente que trabaja económicamente. El corazón de Heidegger es el lugar del saber «central»:

Solo que el saber de esto (el saber de lo patrio) no se expresa inmediatamente. Pero ese saber se autodenomina *phronein*, una

²⁴ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, *op. cit.*, p. 36.

²⁵ *Id.*, *¿Qué significa pensar?*, *op. cit.*, p. 230: «En expresiones antiguas la palabra «presentir» se usa en forma impersonal: «se presiente», o incluso «algo me dice»: algo me sobreviene, me estremece».

²⁶ *Ibid.*

meditación y una reflexión que vienen del *phren*, del «corazón», del centro más íntimo del ser humano. ¿Y hacia dónde se dirige este saber central? Si este saber «cordial» es un presentimiento, entonces nunca podremos considerar tal presentimiento una opinión que se diluye en lo confuso. Tiene su propia claridad y su propia resolución, y sin embargo sigue siendo radicalmente distinto de la seguridad que la mente calculadora tiene en sí misma.²⁷

La economía del trabajo conceptual desautoriza al sentimiento, niega que tenga carácter cognoscitivo. El sentimiento no debe reclamar ningún comienzo. Son las ideas las que *acarrear* el sentimiento. El sentimiento que no es precedido de ningún trabajo sería un sentimiento fraudulento y que proporciona un conocimiento fraudulento.

En aquel panfleto Kant habla de la «voz de la razón». Esta voz debe definir y *templar* la filosofía como trabajo. La (nota) tónica o la tonalidad de la filosofía del sentimiento se basa por el contrario en una voz distinta: en la «voz de un oráculo». Esta voz *destempla* las cabezas:

Resulta evidente por sí mismo que en esto subyace un cierto ritmo místico, un salto (*salto mortale*) desde los conceptos hasta lo impensable, una capacidad para captar lo que ningún concepto alcanza, una expectación de misterios —o más bien un entretenerse con ellos—, que en realidad no es más que un desafinado de cabezas que roza el delirio.²⁸

²⁷ M. Heidegger, *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1993, p. 134 (cit. en adelante como GA 53).

²⁸ I. Kant, «Sobre un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía», *op. cit.*, p. 21.

Así pues, a la cabeza le es inherente una afinación determinada, un ritmo determinado. Pero una voz distinta la saca de quicio. Lo que lamenta Kant es un cambio de voz o de afinación, la alternancia de notas. Se queja de que la voz de la razón amenaza con ser *afinada* por una voz distinta, que amenaza con ser alterada por un ritmo o por un «compás» distintos. Tanto la voz de la razón como la voz mística se basan según Kant en la voz de Isis oculta tras un velo. Kant tendrá que reconocer que también a la filosofía como trabajo conceptual le antecede algo que es anterior al trabajo, concretamente la voz de la razón, que a su vez se *sintoniza* con la voz de la diosa oculta tras un velo.

No rara vez habla Kant del estado de ánimo. Pero dentro del sistema kantiano el estado de ánimo no tiene un alojamiento fijo. Sin domicilio fijo, vagabundea por entre las facultades cognoscitivas. Su sitio de estancia favorito es la articulación o la bisagra de las facultades cognoscitivas. Reside en la central del ánimo, que garantiza que se generen los conocimientos y los juicios. Como si fuera un guardagujas, controla la *conjunción* armónica y bien proporcionada de las facultades cognoscitivas. Además, designa la *constitución* de las facultades cognoscitivas. Así pues, el trabajo del entendimiento se basa en la «sintonización con el orden»,²⁹ que es el *rasgo fundamental* del entendimiento.

Según Heidegger, el estado de ánimo (fundamental) no es un rasgo posterior, sino el rasgo fundamental del pensar: «Si falta el estado de ánimo fundamental, entonces todo se reduce a un traqueteo de conceptos y palabras vacías».³⁰ El estado de ánimo fundamental no es una masa amorfa y emocional

²⁹ *Id.*, *Werke*, *op. cit.*, vol. 5, p. 327.

³⁰ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, *op. cit.*, p. 35.

en la que no se puede imprimir ninguna forma conceptual. Está constituida «racionalmente», es decir, «intelectual» y lingüísticamente.³¹ El pensamiento rumia conceptualmente lo que le es dado en el estado de ánimo fundamental, describe con palabras y conceptos el conjunto armonizado que el temple de ánimo constituye y en el que se almacena la respectiva referencia del hombre consigo mismo y con lo existente. El estado de ánimo es una *razón* dada antes de la «razón».³²

En las clases sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, dadas en 1929-1930, Heidegger escenifica el pensar a partir del estado de ánimo fundamental. Según Heidegger, la filosofía comienza con lo que no es un concepto puro. Por muy inmediato y universal que pueda ser un concepto, siempre es un acontecimiento posterior. Se busca un comienzo que sea más antiguo que el concepto. Tampoco es la certeza la que constituye el comienzo. El comienzo debe ser más antiguo que el *cogito*. La retirada al *cogito* está ya mediada o *sintonizada* por una tendencia a la certeza.

El pensar tiene que haber sido conmovido antes de trabajar con conceptos o mientras trabaja con ellos. Sin una emoción

³¹ Cf. *Id.*, *¿Qué significa pensar?*, p. 79: «Todo eso es la mano y, por ello, es la auténtica mano de obra. En la obra descansa todo lo que acostumbramos a llamar mano de obra, y la obra es el punto en el que dejamos estar las cosas. Los gestos de la mano pasan por doquier a través del lenguaje, y pasan a su través en la forma más genuina cuando el hombre habla precisamente callando. El hombre solo piensa en tanto habla, no a la inversa, contra lo que todavía supone la metafísica».

³² *Id.*, *Caminos de bosque*, *op. cit.*, p. 17: «Pero, con todo, tal vez lo que en este y otros casos parecimos llamamos sentimiento o estado de ánimo sea más razonable, esto es, más receptivo y sensible, por el hecho de estar más abierto al ser que cualquier tipo de razón, ya que esta se ha convertido mientras tanto en *ratio* y por tanto ha sido malinterpretada como racional. Así las cosas, la mirada de reojo hacia lo irracional, en tanto que engendro de lo racional impensado, ha prestado curiosos servicios».

profunda el pensar no puede empezar. La primera imagen mental sería la piel de gallina. Lo primero que hace pensar y preguntar es la emoción profunda: «*La filosofía siempre sucede en un estado de ánimo fundamental*. La comprensión filosófica se basa en una emoción profunda, y esta a su vez en un estado de ánimo fundamental. ¿Acaso no se refiere a algo así Novalis al final cuando llama a la filosofía una nostalgia?».³³ El estado de ánimo no rechaza la conceptualidad, sino que la conlleva. En las clases de 1929-1930 Heidegger trata de mostrar cómo al estado de ánimo fundamental se le sonsacan conceptos y preguntas metafísicos, cómo la conceptualidad y la emoción profunda son transmitidas por el estado de ánimo fundamental.

El comienzo nunca es absoluto, nunca carece de presupuestos. El comienzo es la asunción de una cierta carga, de un cierto peso, de un don pesado. El comienzo de todos los comienzos posibles es la «melancolía», a la que es inherente un coraje para lo pesado, para el don y la tarea pesados: «En cuanto que acto creativo y esencial de la existencia humana, la filosofía tiene el *estado de ánimo fundamental de la melancolía*».³⁴ El pensamiento no *hace* el comienzo, sino que lo padece. El padecimiento hace que el pensamiento sea finito. El pensamiento es *en sí mismo* finito, es un fenómeno de la finitud. La finitud del pensamiento se define por la imposibilidad de encerrarse en sí mismo, por la imposibilidad del *doble sí mismo*. El pensamiento no encuentra su fundamento dentro de sí mismo. La emoción profunda es la expresión de esta finitud. El pensamiento tiene que dejarse llevar en un elemento que él mismo no puede gestionar. La finitud consiste

³³ *Id.*, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. *Mundo, finitud, soledad*, *op. cit.*, p. 30.

³⁴ *Ibid.*, p. 232.

en este dejarse llevar: «Somos impulsados, es decir, al mismo tiempo nos vemos como arrastrados hacia atrás por algo, reposamos en una gravedad que nos hace retirarnos».³⁵ La finitud es la imposibilidad de persistir únicamente en sí mismo, de definirse únicamente por sí mismo. Implica la necesidad de un «tránsito», de un estar de camino hacia lo distinto.

El «comienzo de un filosofar realmente vivo» es, según Heidegger, «despertar un estado de ánimo fundamental». «Despertar», igual que «olvidar», no es una categoría psicológica ni psicoanalítica. Despertar como «hacer que despierte lo que duerme» no es lo mismo que llevar a la conciencia lo que antes estaba sumido en el inconsciente. El despertar se desarrolla en un escenario radicalmente distinto del sujeto y la conciencia: «El despertar del estado de ánimo y el intento de alcanzar a base de esfuerzos esto peculiar acaba coincidiendo con la exigencia de un cambio radical de nuestra concepción del hombre».³⁶

No se pregunta por un «cómo» individual, sino por un «cómo» epocal, por un estado de ánimo «que nos templará a fondo».³⁷ Con este fin Heidegger aduce a Spengler, Klages, Scheler y Ziegler. En el pensamiento de estos autores, que según Heidegger llevan una «existencia literaria»,³⁸ él cree poder advertir la necesidad de una ubicación en el sentido de un diagnóstico cultural. Esta necesidad es para Heidegger la señal de un «aburrimiento profundo»:

Esta filosofía cultural representa en todo caso lo actual de nuestra situación, pero no nos alcanza. Es más, no solo no alcanza

³⁵ *Ibid.*, p. 28.

³⁶ *Ibid.*, p. 92.

³⁷ *Ibid.*, p. 99.

³⁸ *Ibid.*, p. 107.

a captarnos, sino que nos exonera de nosotros mismos adjudicándonos un papel en la historia universal. Nos exonera de nosotros mismos y, sin embargo, al mismo tiempo es justamente antropología. [...] ¿Qué implica que nos asignemos este papel y que incluso nos lo tengamos que asignar? [...] ¿Porque desde todas las cosas nos bosteza una indiferencia cuya causa desconocemos? ¿Pero quién quiere hablar así, cuando el comercio mundial, la técnica, la economía, arrebatan al hombre y lo mantienen en movimiento? [...] ¿Por qué esto? ¿Sucederá al cabo con nosotros que un aburrimiento profundo se mueve de un lado a otro en los abismos de la existencia como una niebla silente?»³⁹

En su análisis del aburrimiento Heidegger se esfuerza antes que nada en situar el aburrimiento fuera de la situación subjetiva. Por eso, la expresión «un libro aburrido» no es una simple transferencia metafórica del interior al exterior.⁴⁰ Aquí no se transmite a una cosa un estado de ánimo que haya sido causado en un sujeto. Si el término «aburrido», como si fuera un «ser hermafrodita», no solo se refiere al sujeto, sino que también se corresponde con el objeto, entonces no se puede hablar de una transmisión metafórica del interior al exterior. De este modo, Heidegger cuestiona un determinado discurso filosófico que se aferra a la separación dentro/fuera o subjetivo/objetivo. En el Heidegger posterior la destrucción de la metáfora corre pareja con la destrucción de la metafísica, que viene marcada por la distinción sensible/no sensible: «Solo en el interior de la metafísica se da lo metafórico»,⁴¹ dice Hei-

³⁹ *Ibid.*, p. 109.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 118 s.

⁴¹ M. Heidegger, *La proposición del fundamento*, op. cit., p. 80.

degger. La transferencia metafórica de lo sensible a lo no sensible es metafísica. La prohibición de imágenes de Heidegger, la renuncia a la metáfora, es una forma de crítica a la metafísica.

En relación con el aburrimiento, la «nostalgia» de «lo ente en su conjunto» de la que habla Heidegger acarrea un cierto trabajo de depuración. Heidegger se esfuerza por liberar el aburrimiento de todo referente objetual, de todo lo aburrido. El vacío de contenido, la «falta de contenido»,⁴² garantiza la profundidad del aburrimiento. Cuanto más profundamente se mete el aburrimiento en la existencia, tanto más indeterminado se vuelve. Al final solo queda un cierto «ello» que ya ninguna cosa aburrida puede caracterizar:

Uno se aburre, «ello aburre». ¿Qué «ello»? Aquel «ello» al que nos referimos cuando decimos «relampaguea», «trueno», «llueve». «Ello» es el nombre de lo indeterminado y desconocido.⁴³

Evidentemente, en este «ello» está prefigurado aquel «se» del «se da» en el sentido de «hay».

La primera forma del aburrimiento, «ser aburrido», se vincula con un determinado referente. Se puede identificar algo determinado que aburre. La segunda forma del aburrimiento, «aburrirse con», carece de este vínculo referencial. Sin embargo, no está situado fuera de toda referencialidad: «Por consiguiente, en el segundo caso no hay nada concreto que aburra, sino que lo aburrido tiene este carácter del «no sé qué»».⁴⁴ La segunda forma del aburrimiento tiene una intencionalidad situacional. Por el contrario, el «ello» de la

42 *Id.*, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, op. cit., p. 186.

43 *Ibid.*, p. 176.

44 *Ibid.*, p. 152.

tercera forma del aburrimiento, «uno se aburre», «ello aburre a uno», no se puede caracterizar situacionalmente:

Pues con este «ello aburre a uno» en el sentido de «uno se aburre» [...] hemos sido sacados de la correspondiente situación determinada y del ente respectivo que nos rodea, y ahora estamos por encima de ellos.⁴⁵

A uno se le escurre lo ente en su conjunto. Lo que queda es solo el vacío, una masa temporal «inarticulada».⁴⁶

El *pathos* de Heidegger por la autenticidad o por el yo auténtico, que recorre *Ser y tiempo*, también marca el fenómeno del aburrimiento. El vacío que se forma en la segunda forma del aburrimiento es el «haber dejado atrás nuestro propio yo».⁴⁷ El aburrimiento nos recuerda que uno ha dejado plantado al auténtico yo. El yo regresa obstinadamente como abandonado en forma de algo negativo. Este escurrirse del yo y su regreso como algo negativo definen también la tercera forma del aburrimiento. El «empobrecimiento» del yo en el aburrimiento profundo «lleva el yo en toda su desnudez a él mismo en cuanto que lo mismo».⁴⁸ El aburrimiento exhorta a la existencia a resolverse a sí misma, a abordar su propia identidad. El aburrimiento mete a la fuerza a la existencia en el «momento» fallido, en la fallida «mirada de resolución».⁴⁹

45 *Ibid.*, pp. 179-180.

46 *Ibid.*, p. 191.

47 *Ibid.*, p. 179.

48 *Ibid.*, p. 186.

49 La «mirada de la resolución» de 1929-1930 ya no mira a la muerte. Ya no se continúa con aquella asimilación de resolución y adelantarse hasta la muerte que se hacía en *Ser y tiempo*. Ya en *Ser y tiempo* Heidegger preguntaba con escepticismo si aquella asimilación se puede legitimar fenomenológicamente: «¿Qué cosa puede tener en común la muerte con la «situación concreta»

degger. La transferencia metafórica de lo sensible a lo no sensible es metafísica. La prohibición de imágenes de Heidegger, la renuncia a la metáfora, es una forma de crítica a la metafísica.

En relación con el aburrimiento, la «nostalgia» de «lo ente en su conjunto» de la que habla Heidegger acarrea un cierto trabajo de depuración. Heidegger se esfuerza por liberar el aburrimiento de todo referente objetual, de todo lo aburrido. El vacío de contenido, la «falta de contenido»,⁴² garantiza la profundidad del aburrimiento. Cuanto más profundamente se mete el aburrimiento en la existencia, tanto más indeterminado se vuelve. Al final solo queda un cierto «ello» que ya ninguna cosa aburrída puede caracterizar:

Uno se aburre, «ello aburre». ¿Qué «ello»? Aquel «ello» al que nos referimos cuando decimos «relampaguea», «trueno», «llueve». «Ello» es el nombre de lo indeterminado y desconocido.⁴³

Evidentemente, en este «ello» está prefigurado aquel «se» del «se da» en el sentido de «hay».

La primera forma del aburrimiento, «ser aburrído», se vincula con un determinado referente. Se puede identificar algo determinado que aburre. La segunda forma del aburrimiento, «aburrirse con», carece de este vínculo referencial. Sin embargo, no está situado fuera de toda referencialidad: «Por consiguiente, en el segundo caso *no hay nada concreto* que aburra, sino que lo aburrído tiene este carácter del «*no sé qué*»».⁴⁴ La segunda forma del aburrimiento tiene una intencionalidad situacional. Por el contrario, el «ello» de la

42 *Id.*, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, op. cit., p. 186.

43 *Ibid.*, p. 176.

44 *Ibid.*, p. 152.

tercera forma del aburrimiento, «uno se aburre», «ello aburre a uno», no se puede caracterizar situacionalmente:

Pues con este «ello aburre a uno» en el sentido de «uno se aburre» [...] hemos sido sacados de la correspondiente situación determinada y del *ente respectivo* que nos rodea, y ahora estamos por encima de ellos.⁴⁵

A uno se le escurre lo ente en su conjunto. Lo que queda es solo el vacío, una masa temporal «*inarticulada*».⁴⁶

El *pathos* de Heidegger por la autenticidad o por el yo auténtico, que recorre *Ser y tiempo*, también marca el fenómeno del aburrimiento. El vacío que se forma en la segunda forma del aburrimiento es el «haber dejado atrás nuestro propio yo».⁴⁷ El aburrimiento nos recuerda que uno ha dejado plantado al auténtico yo. El yo regresa obstinadamente como abandonado en forma de algo negativo. Este escurrirse del yo y su regreso como algo negativo definen también la tercera forma del aburrimiento. El «empobrecimiento» del yo en el aburrimiento profundo «*lleva el yo en toda su desnudez a él mismo* en cuanto que lo mismo».⁴⁸ El aburrimiento exhorta a la existencia a resolverse a sí misma, a abordar su propia identidad. El aburrimiento mete a la fuerza a la existencia en el «momento» fallido, en la fallida «mirada de resolución».⁴⁹

45 *Ibid.*, pp. 179-180.

46 *Ibid.*, p. 191.

47 *Ibid.*, p. 179.

48 *Ibid.*, p. 186.

49 La «mirada de la resolución» de 1929-1930 ya no mira a la muerte. Ya no se continúa con aquella asimilación de resolución y adelantarse hasta la muerte que se hacía en *Ser y tiempo*. Ya en *Ser y tiempo* Heidegger preguntaba con escepticismo si aquella asimilación se puede legitimar fenomenológicamente: «¿Qué cosa puede tener en común la muerte con la «situación concreta»

[La patria] existe aún y nos concierne, pero nos concierne en cuanto que la buscamos, pues probablemente el estado de ánimo del aburrimiento profundo, al que apenas prestamos atención, sea lo que nos lanza a todo aquel pasatiempo que lo heterogéneo, lo excitante o lo fascinante nos ofrecen a diario en lo foráneo. Es más, probablemente sea este aburrimiento profundo, en forma de la adicción al pasatiempo, la propensión oculta, no confesada, reprimida y sin embargo insoslayable a la patria: la oculta nostalgia de casa.⁵²

El aburrimiento es, por tanto, un cierto síntoma de abstinencia que la pérdida de la patria acarrea en medio de lo «foráneo del mundo técnico moderno», un síntoma que la resolución de la existencia a sí misma ya no puede eliminar.

A pesar de su infidelidad con el carácter fenomenológico, sirviéndose del estado de ánimo fundamental del aburrimiento Heidegger formula un pensamiento de la emoción profunda. La emoción profunda, que según Heidegger se «basa» en el estado de ánimo, hace que el pensamiento tome conciencia de su finitud, de su endeudamiento, y saca el pensamiento a un afuera que no se puede interiorizar. La experiencia del afuera activa el *tercer oído*, el *oído de la finitud*, que es capaz de la emoción profunda y de la pasividad. Sensibiliza el pensamiento para la inquietante *voz de lo distinto*. El pensamiento finito piensa con el oído. Es una escucha del «ahí», de la nota INTERMEDIA que da a pensar y encomienda pensar al corazón más acá de la distinción «sensible/inteligible».

⁵² Id., *Ansprache zum Heimatabend. 700 Jahre Stadt Meßkirch*, Meßkirch, Stadt Meßkirch, 1962, p. 13.

IV. VOZ

—Sarah, Sarah, ¿con qué comienza el mundo?

—¿Con la palabra?

—¿Con la mirada?

EDMOND JABÈS

Entonces el Señor le dijo: «Sal de tu cueva y espérame en el monte, delante de mí». Elías pudo sentir que el Señor estaba pasando, porque se desató un viento poderoso que a su paso desgajaba los montes y partía las rocas. Pero el Señor no estaba en el huracán. Tras el viento vino un terremoto. Pero el Señor no estaba en el terremoto. Tras el terremoto vino un fuego. Pero el Señor tampoco estaba en el fuego. Luego vino un silbo apacible y delicado, y cuando Elías lo percibió, se cubrió el rostro con su manto.

I REYES 19, 11-13

En los «Cuatro seminarios» hay una «Serie de indicaciones» que deben señalar los diversos accesos a la pregunta por el acontecimiento. En la primera indicación Heidegger recomienda a los asistentes al seminario un «disco de larga duración»: «El texto apropiado para tratar esta cuestión es la conferencia “El principio de identidad”, que es mejor *escuchar* (alusión

al disco de larga duración de 33 1/3 revoluciones por minuto, Pfullingen, 1957) que leer». ¹ ¿Por qué prefiere Heidegger aquí la voz al texto? ¿Cuál es la diferencia entre escuchar y leer? ¿Se le puede reprochar a la predilección de Heidegger por la voz aquel «fonocentrismo» que, según Derrida, está aliado con la metafísica, con el «logocentrismo»? ² ¿Lo que se recomienda aquí no es la voz en general, sino solo una determinada voz, una voz especial, concretamente la voz de Heidegger? ¿Qué preferencias tiene su voz kerigmática, profética, ascética, que se perdería en lo escrito? ¿Acaso esa voz sume a los oyentes en la *fiebre de un acontecimiento*?

En Platón la escritura sucumbe a una economía logocéntrica que trata de erigir un reino inteligible a costa de devaluar lo sensible. A causa de su exterioridad, de su materialidad escritural, la escritura no es capaz de representar la presencia espiritual. No es más que un doble del doble que falsea y traiciona la presencia original e ideal, un mal y peligroso doble del «discurso lleno de vida y de alma del que sabe». ³ La escritura, que inicialmente se ofrece como una medicina (*pharmakon*) para la memoria, se torna un veneno (*pharmakon*). La inferioridad de la escritura explica que Platón privilegie el discurso hablado:

¹ M. Heidegger, GA 15, p. 366.

² En «La mano de Heidegger» Derrida reprocha a Heidegger logocentrismo y fonocentrismo: «Cualesquiera que sean los motivos laterales o marginales que trabajan y operan simultáneamente ahí, logocentrismo y fonocentrismo dominan un cierto discurso que Heidegger mantiene estrictamente» (J. Derrida, «La mano de Heidegger», en *Archivos de Filosofía*, núms. 6-7, 2011-2012, p. 393). En otro pasaje Derrida admite que entre la «voz del ser» y la «phoné» hay una «ruptura», pero ya no sigue investigando esta ruptura fundamental. Solo remite a «la ambigüedad de la postura heideggeriana hacia la metafísica de la presencia y hacia el logocentrismo» (J. Derrida, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1986, p. 30).

³ Platón, *Fedro*, 276 a.

Que en realidad, incluso los mejores de ellos [de los discursos escritos] no surgieron sino como ayudas para que los sabios memorizaran, y que, por el contrario, solo en aquellos discursos hablados se contiene algo evidente y perfecto y que merezca la pena [...] y que de hecho y en verdad son escritos en el alma y tienen por objeto lo justo, lo bello y lo bueno. ⁴

La voz transporta la idealidad, atraviesa el afuera, sin dejar rastros materiales. A diferencia de la escritura, la voz carece de persistencia espacial y material. Se muestra dominada únicamente por la idealidad y la espiritualidad. Mientras que la escritura persiste en la exterioridad sensible y espacial, que se opone al trabajo de la dialéctica, el cuerpo de la voz se extingue en beneficio de la idealidad y se retira a la subjetividad interior. Se instala en el tiempo, que según Hegel es «la verdad del espacio». ⁵ Si el lenguaje es la «matanza del mundo sensible», ⁶ que promete una «segunda y más elevada» existencia en el «reino de la representación», ⁷ la voz, en cuanto que «ya en sí y por sí misma algo más ideal», ⁸ es la sustancia expresiva adecuada a la idealidad del lenguaje. Gracias a su idealidad se presenta como lo «más próximo al pensar». ⁹ En último término, el privilegio de la voz se puede explicar en función de una determinada idea de la verdad, de un determinado tratamiento del ser:

⁴ *Ibid.*, 277 e f.

⁵ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 257, añadido.

⁶ *Id.*, *Texte zur philosophischen Propädeutik*, en *Werke*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1970, vol. 20, p. 52.

⁷ *Id.*, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., p. 501.

⁸ *Id.*, *Lecciones sobre la estética*, Madrid, Akal, 1989, p. 647.

⁹ *Id.*, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 351, añadido.

El carácter no-mundano de esta sustancia de expresión es constitutivo de tal idealidad. La experiencia de la supresión del signifi-
ficante en la voz no es una ilusión entre otras, puesto que es
condición de la idea de verdad.¹⁰

Además, la voz satisface la necesidad de una interioridad pura,
no perturbada por ninguna exterioridad. Posibilita una refe-
rencia inmediata consigo mismo, un puro sentimiento de sí
mismo, de los que ni el ojo ni el índice son capaces. A diferen-
cia del verse, del tocarse o del señalarse a sí mismo, la voz
genera la apariencia de una interioridad absoluta no mundana.
La voz se percibe sin tener que dar el rodeo por el afuera que
amenaza a la interioridad. El sujeto se percibe, se oye hablar
a través de un flujo temporal puro, no enturbiado por ningún
afuera, por ninguna espacialidad, por ninguna sensibilidad. En
el sentimiento autoauditivo de sí mismo uno no se confronta
con un afuera en el que estuviera expuesto al riesgo de per-
derse. En el hablar escuchándose a sí mismo es imposible la
tragedia de la mirada enredada en el afuera, que al mirarse en
su propia imagen especular ve a otro. Para percibirse a sí mis-
mo no hace falta correr la aventura de salir de sí mismo. Yo
soy la voz que se percibe. La voz que se percibe a sí misma es
la interioridad subjetiva. La voz es más interior que la lágrima:

Pues en esta [voz] no se forma meramente, como sucede con la
risa, algo exterior presente, ni se engendra, como sucede con
el lloro, algo realmente material, sino una corporalidad ideal,
una corporalidad por así decirlo incorpórea, y por tanto algo
material en lo que la interioridad del sujeto conserva plenamem-
te el carácter de la interioridad, y en lo que la idealidad del alma,

¹⁰ J. Derrida, *De la gramatología*, op. cit., p. 28.

que existe para sí misma, obtiene su realidad externa que le
corresponde por completo.¹¹

El «oírse hablar a sí mismo», que es la fórmula fundamental
de la subjetividad, no hace plena justicia a todo el carácter
fenoménico de la voz. La voz cuestiona radicalmente justo la
economía narcisista del espejo, el constante retorno a sí mismo.
La voz lanzada al vacío se retira a una lejanía. Su rasgo fun-
damental es la dispersión centrífuga:

Se trata por tanto de las vías de la voz. Como se sabe, la voz es
algo totalmente imprevisible, traza sus cauces, vibra en el espa-
cio, se detiene, se queda sin aliento o respira, es infinita, es decir,
no tiene ningún objetivo, va, quiere.¹²

¹¹ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 401, añadido.
La idealidad de la voz define también la jerarquía hegeliana de los sentidos.
El tacto necesita la resistencia material. El olfato y el gusto consumen en
cierta manera su objeto material. Además, les es inherente un apetito que hace
imposible la relación ideal con el objeto. Solo la vista es, en su «ver carente de
deseo», capaz de tener un comportamiento ideal y teórico con el objeto gracias
a la «materia inmaterial» de la luz. A pesar de la inmaterialidad de la luz, el
ojo queda encadenado a la exterioridad sensible. La independencia de la exte-
rioridad hace que sea el oído el sentido más ideal: «Por el contrario el oído,
sin salir de sí para dirigirse prácticamente hacia los objetos, percibe el resul-
tado de aquel temblor interno del cuerpo mediante el cual ya no se manifiesta
la figura material en reposo, sino la primera espiritualidad ideal». Esta capa-
cidad del oído para la interioridad explicaría también la predilección de
Kierkegaard por el oído: «Sin embargo, el oído se me ha vuelto cada vez más
el sentido favorito: igual que la voz es la revelación de una interioridad que
no se adecua a lo exterior, así es el oído el instrumento con el que se percibe
esta interioridad» (*Entweder/Oder*, en S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*,
Dusseldorf, Eugen Diederichs, 1950, 1. Abteilung, Erster Teil, p. 3). ¿La evi-
dente prioridad que el ojo tenía para los griegos se debe a que ellos conocían
la idealidad, pero todavía no la interioridad subjetiva?

¹² H. Cixous, *Weiblichkeit in der Schrift*, Berlín, Merve, 1980, p. 78.

La voz se extingue sin *interiorización*. Lo único que le da a la voz la interioridad del «hablar escuchándose a sí misma» es la amortización metafísica de la espacialidad. El rasgo fundamental de la voz no es tenerse presente a sí misma, sino perderse:

¡Voz! Es también lanzarse, ese desparramamiento del que nada vuelve. Exclamación, grito, ahogo, aullido, tos, vómito, música. Ella se va. Pierde. Así escribe, como se lanza la voz, hacia adelante, en el vacío. Se aleja, avanza, no vuelve sobre sus pasos para examinarlos. No se mira. Carrera peligrosa. Al contrario del narcisismo masculino, preocupado por afirmar su imagen, por ser mirado, por verse, por juntar sus fragmentos, por embolsárselos. Mirada que repone, mirada siempre dividida, invertida, economía del espejo, es preciso que se ame.¹³

Esta voz distinta trabaja contra la economía metafísica del regreso a casa, la economía del «hablar escuchándose a sí mismo». La imposibilidad de enderezar lo dicho para que regrese al emisor provoca la renuncia a la apropiación (*l'appropriation*):

Origen no: ella ahí no regresa. Trayecto del niño: retorno al país natal, *Heimweh*, del que habla Freud, nostalgia que hace del hombre un ser que tiende a regresar al punto de partida, a fin de apropiárselo y morir en él. Trayecto de la niña: más lejos, a lo desconocido, por inventar.¹⁴

La historia de la metafísica no ha sido solo la historia de la humillación de la escritura, sino también la historia de la hu-

¹³ Id., *La risa de la medusa*, Barcelona, Anthropos, 1995, p. 57.

¹⁴ *Ibid.*, p. 56.

millación del cuerpo o de la sensibilidad. Platón y Aristóteles no valoran en general la *phoné*. El platonismo es *más* un *logocentrismo* que un *fonocentrismo*. Derrida no distingue entre diversos tipos de *phoné*. La voz, que Platón opone a la escritura, es una determinada *phoné*. No debe confundirse con los *logoi*. La flauta, que Platón proscribe de su Estado ideal, genera una *phoné* que es muy similar a la voz humana: «Así pues, el canto y la flauta se mezclan entre ellos debido a su semejanza [...]. Además, la flauta, por su propio sonido y por su semejanza, oculta muchos fallos del cantante».¹⁵

Tanto Platón como Aristóteles desconfían de la música de flauta. A pesar de su similitud, es incompatible con la voz humana del discurso (*logos*): «Además, otro de los inconvenientes de la flauta, desde el punto de vista de la educación, es que impide el uso de la palabra mientras se la estudia».¹⁶ Según Aristóteles, Atenas rechazó la flauta sobre todo por el motivo de que su enseñanza «no sirve para perfeccionar la inteligencia». En *El banquete*, Platón hace que la flautista se vaya antes de que comience la conversación (*dialogein*). La «voz (*phoné*) de la flauta» ensordece para la voz del *logos*. Sume en un frenesí orgiástico, debilita la capacidad ética. Genera una voz humana sin *logos*, sin *sentido*. En el momento en que la voz humana pierde su carácter de signo se vuelve abismal y demoníaca. Los diablos no persuaden *hablando*, sino que tientan con el sonido meloso de su flauta. Ese sonido resulta mortal, igual que la voz de las sirenas. La voz de las sirenas es la propia voz de Odiseo, una *phoné* hablada o cantada sin *logos*. Es el *logos* el que conjura el peligro mortal de la sensibilidad pura. La *phoné*, que Derrida asocia con el

¹⁵ Aristóteles, *Problemas*, XIX, 43.

¹⁶ Id., *Política*, 1341a.

logocentrismo, es la *voz del logos*. A Derrida le pasa inadvertida la otra *phoné*, la voz corporal liberada del *logos*, la «*genovoz*» o voz genética, que a diferencia de la «*fenovoz*» o voz fenoménica no es aún un fenómeno expresivo.

Pero tan pronto como la voz de Narciso abandona el círculo del hablar escuchándose a sí mismo y se dirige afuera, comienza otra tragedia. Vuelven a verterse lágrimas, las lágrimas de Eco. Narciso rechaza a Eco. Cuando Eco, repitiendo las palabras de Narciso «¡Juntémonos aquí!» quiso abrazarlo por el cuello, Narciso gritó horrorizado: «¡Aléjate! ¡Prefiero morir antes que acostarme contigo!». La voz que abandona el círculo del hablar escuchándose a sí mismo regresa marcada por la muerte. La voz que retorna marca con la muerte al sujeto narcisista. El sujeto que en el círculo de la interioridad narcisista sueña con la inmortalidad tiene que reprimir necesariamente la voz que retorna, enredada y espacializada, transformada y *enajenada* en el afuera, en lo distinto.

Sin duda la existencia de *Ser y tiempo* no es sospechosa de ceguera narcisista. La existencia no se instala en un interior sin ventanas. Existencia significa estar afuera. La existencia tiene su hogar afuera en el mundo. Pero es llamativo que se mueve por el mundo como un doble del sujeto. Su temeroso paso se caracteriza por una interioridad autista. Como es sabido, el centro del «estar en el mundo» está ocupado por la «existencia, aislada en sí misma dentro de su desazón». ¹⁷ Se esfuerza afanosamente por la «firmeza de estado» ¹⁸ del «sí mismo asumido expresamente», ¹⁹ por el «yo mismo», ²⁰ que amenaza con sumirse en el «*uno impersonal*».

¹⁷ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 294.

¹⁸ *Ibid.*, p. 338.

¹⁹ *Ibid.*, p. 148.

²⁰ *Ibid.*, p. 284.

Quando se habla de «yo mismo», de «hallarse», aparece en el texto la voz o la llamada. En *Ser y tiempo* la voz es constitutiva de la interioridad de la existencia. En cierta manera, la existencia se pliega en la voz que se propaga. Hace que se produzca un contacto consigo mismo. La formación del «yo mismo» está vinculada a una cierta *formación de la voz* o fonación. Quien llama rehúsa primero responder a las «preguntas acerca del nombre, la condición, la procedencia y el prestigio», ²¹ pero no es ningún otro que la existencia misma. La «voz ajena» se desvela como la propia voz de la existencia. Quien llama y el oyente son idénticos. Quien llama es el único oyente que percibe la llamada. La existencia percibe su propia voz. El «yo mismo» se forma en este círculo del llamar oyéndose a sí mismo, del hablar escuchándose a sí mismo. Esta es la voz que se percibe a sí misma. ¿Se puede aplicar aquí aquella crítica de que el discurso de Heidegger es en último término fonocéntrico? ¿Existe un parentesco sanguíneo entre el círculo de la llamada y la autopercepción de la interioridad subjetiva?

Pero la voz heideggeriana se distingue radicalmente de la «*phoné*». No dispone de un cuerpo sensible (*l'imagen acoustique*). Se trata de una voz «que no “escuchamos” sensiblemente», es decir, de una voz que no se puede percibir con el oído. No tiene «significante», su expresión no tiene una base sensible. Carece de toda «emisión fónica». ²² La voz que apacigua sin ser corpórea, que «llama a la existencia a retornar,

²¹ *Ibid.*, p. 291.

²² *Ibid.*, p. 288: «Por lo demás, no debemos pasar por alto que ni el discurso, ni por ende la llamada, implican esencialmente locución verbal». La voz es afónica. La voz sin sonido no es una voz usada en un mudo hablar consigo y un hablarse a sí mismo que, salvo el sonido, conservaran las demás funciones de la *phoné*.

también callando, al silencio de su ser»,²³ sigue siendo silenciosa. Su forma de expresarse es el «silencio», que no marca una ruptura en la cadena de significantes. Pero el cuerpo no se sacrifica a la idealidad. La voz no transporta ningún significado, ningún concepto (*le concept*). No está animada por una presencia ideal. No alberga ningún alma, ningún «significado». Conforme a la idea de *phoné*, sería incorpórea y sin alma. Su falta de sonido y su incorporeidad no liberan ninguna idealidad purificada de la opacidad espacial y material, no liberan ninguna objetividad universal. La voz no está sujeta a aquella presión para ser pura que Derrida asocia con el discurso fonocéntrico:

La «trascendencia fenoménica» de la voz está sujeta a la circunstancia de que el significado, que por sí mismo es ideal, o el significado «expresado», está inmediatamente presente para el acto expresivo. A su vez, esta presencia inmediata se debe a que el «cuerpo» fenomenológico del significante parece disolverse en el momento en que es engendrado. A partir de ahora, parece pertenecer al elemento de la idealidad. Se reduce a sí mismo fenomenológicamente, y transforma la estructura opaca de su cuerpo en una pura transparencia.²⁴

La incorporeidad de la voz heideggeriana no acarrea ninguna ganancia ideal ni dialéctica. No libera aquellas «idealidades» que «se tienen que poder repetir o transmitir infinitamente idealiter en cuanto que ellas mismas».²⁵

²³ *Ibid.*, p. 312.

²⁴ J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, pp. 133 s. [trad. cast.: *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-Textos, 1993].

²⁵ *Ibid.*, p. 135.

En ningún momento la voz se concreta en *algo*. El «sentido de la llamada»²⁶ no contiene ningún «referente». Se vacía en un vacío que no se puede llenar con referencias. El oído que solo es capaz de una escucha referencial, es decir, el «oído atareado y curioso»²⁷ del uno impersonal, no escucha el murmullo silencioso de la misteriosa voz que nunca expresa *algo*. El ojo del uno impersonal no compensa esta deficiencia del oído. Su mirada, ansiosa del aspecto externo, tampoco es capaz de captar el vacío. El uno impersonal es todo ojos y oídos. Pero no percibe el «nudo “hecho de que”»,²⁸ que no se expresa ni como sonido ni como concepto.

Es interesante que en el apartado sobre la curiosidad Heidegger trate de demostrar la prioridad del ojo en la metafísica. Heidegger no reprocha expresamente a la metafísica la caída ni la incapacidad de captar la nuda facticidad. Pero entre la mirada metafísica y el ojo del curioso, que solo se queda satisfecho con el aspecto externo, Heidegger no traza ningún guion de separación. ¿Es la mirada metafísica demasiado curiosa como para percibir la nuda facticidad? ¿Tiene la metafísica un ojo de más? Como sabemos, el Heidegger tardío achacará a la mirada metafísica una ceguera para el ser. Según el diagnóstico que Heidegger hace desde la historia del ser, ya la *idea* platónica como «aspecto» sucumbe al olvido del ser:

Idea es aquella interpretación de la *aletheia* con la que se prepara la definición posterior de la entidad como objetualidad y

²⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 303.

²⁷ *Ibid.*, p. 293.

²⁸ *Ibid.*: «Nada “mundano” puede determinar quién es el vocante. Ese que llama es la existencia en su desazón, es el originario y arrojado estar-en-el-mundo experimentado como un estar fuera de casa, el nudo “factum-que...” en la nada del mundo».

con la que se coerce necesariamente la pregunta por la *aletheia* como tal en toda la historia de la filosofía occidental.²⁹

Pero Heidegger no siempre valora el oído más que el ojo. El oído del uno impersonal sería tan inauténtico o tan voraz como su ojo. Escucha demasiado, a causa de lo cual no llega a percibir la voz silenciosa. Está «aturdido» por el ruido:

Esta llamada quebrantará la escucha del uno en la que la existencia se desoye a sí misma si logra despertar, en virtud de su propio llamar, una escucha de características enteramente contrarias a las del escuchar perdido en el uno. Si este se aturde en el «bullicio» y la equivocidad de la siempre «nueva» habladría cotidiana, la llamada ha de llamar silenciosa e inequívocamente.³⁰

En el contexto de *Ser y tiempo*, ni el ojo ni el oído están protegidos de la inautenticidad. En cuanto a la superación de la metafísica, Heidegger tiene en mente un inusual órgano sensorial que ve escuchando y escucha oyendo. Este órgano se llamará «corazón».

La voz heideggeriana no pronuncia ningún «sentido». Parece agotarse en una pura vectorialidad, en un puro «empujón».³¹ Empuja a la existencia a la nuda facticidad.³² La voz

²⁹ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, op. cit., p. 174.

³⁰ *Id.*, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 288.

³¹ *Ibid.*

³² La nuda facticidad no es un hecho puntual. Se muestra como *tiempo*. La voz inaugura la «temporalidad auténtica». Derrida sospecha que la asimilación de tiempo y voz podría ser una modalidad del fonocentrismo (cf. J. Derrida, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1986, p. 18). Pero el reproche de Derrida es muy impreciso. Heidegger no piensa el tiempo desde una presencia que persevere en sí misma, desde un inamovible «punto fontanal» en la conciencia. Ya en *Ser y tiempo* el tiempo se puede interpretar

no comunica conceptualmente la nuda facticidad a través de un canal discursivo. Por medio de esta angustia que deja a la existencia sin «voz» y que no se puede canalizar conceptualmente, arrastra a dicha existencia a la nuda facticidad, a aquella «nada» vaciada de toda referencia intramundana. En la angustia se desgarran el entramado referencial del mundo. A través de esta desgarradura la nuda facticidad irrumpe en la existencia. La voz, que abre una brecha en el mundo del uno impersonal, acecha tras el concepto y tras la «voz» articulada. La voz habla sin significado y sin significante. La existencia no es *persuadida*, sino sometida. La voz carece de todo carácter discursivo. Se anuncia como una *acometida sintonizadora*.

como un cierto juego de diferenciar al que juegan los «éxtasis». Cada «éxtasis» está *fuera de sí*. Se agradecen mutuamente su «ahí»: «Solo en la medida en que la existencia *es*, en general, un «yo *he sido*», puede venir futuriamente hacia sí misma, volviendo hacia *atrás*. Siendo venidera en forma propia, la existencia *es* propiamente *sida*. [...] La resolución precursora abre la correspondiente situación del «*ahí*», de tal manera que la existencia, al actuar, se ocupa de un modo circunspectivo de lo fácticamente a la mano en el mundo circundante. [...] Solo como *presente* —en el sentido de hacer-presente— puede la resolución ser lo que es: un dejar comparecer sin distorsiones aquello que ella, actuando, toma entre manos» (*Ser y tiempo*, op. cit. p. 341). La prioridad del futuro que afirma Heidegger no es absoluta, sino solo una cierta prioridad. El futuro no se anquilosa en una presencia estática. En *Tiempo y ser*, el tiempo surge de un movimiento de distinción y diferenciación, de un movimiento de combadura: «Esta comparecencia, que hay que pensar así, no podemos asignarla a una de las tres dimensiones temporales, concretamente a la que parecería obvia, el presente. Más bien, la unidad de las tres dimensiones temporales se basa en que *cada una se cede a las demás*» (*Tiempo y ser*, op. cit., p. 35). El tiempo no es una comparecencia sencilla y simple, sino que asume la forma de una «comparecencia múltiple» (*ibid.*, p. 36). La «cercanía», la cuarta dimensión del tiempo (aunque desde el punto de vista del «asunto» sería la primera), no es un punto fontanal del que mane el tiempo. La cercanía no tiene *más presencia* que el presente, sino que, más bien, designa el juego de diferenciar del movimiento de combadura, solo en el cual se despliega la comparecencia múltiple.

El estado de ánimo fundamental no se rompe, como la voz, contra ningún referente intramundano. Precisamente esta imposibilidad de ubicación referencial hace que el estado de ánimo sea capaz de captar la desnudez de la facticidad. La asimilación de voz y sintonización se vuelve aún más radical en el Heidegger tardío. En la interpretación que Heidegger hace de sí mismo en «¿Qué es metafísica?», la conferencia de toma de posesión del cargo, escribe:

Porque esta [lección] piensa a partir de la atención a la voz del ser llegando hasta el acuerdo que procede de esa voz y que reclama al hombre en su esencia a fin de que aprenda a experimentar el ser en la nada.³³

El Heidegger tardío da otra respuesta a la «pregunta acerca del nombre, la condición, la procedencia y el prestigio» del vocante. Su nombre ya no es la existencia, sino el ser. Tras la rectificación de su procedencia, recupera su «prestigio» como vocante sagrado. La voz escapa de la interioridad de la existencia. Esta escapada rompe el círculo del hablar escuchándose a sí mismo. La voz del ser se anuncia sin percibirse a sí misma. Ahora se exhorta a la existencia a estar «atenta» a la «voz del ser» y a obedecerla.³⁴

¿En qué sentido tiene el ser una voz? ¿Es eso una mera imagen, una mera metáfora? ¿Está tratando Heidegger de ilustrar y hacernos familiar, con ayuda de un fenómeno sensible conocido y familiar, algo desconocido y no sensible, concretamente el ser, que «en realidad» no tiene voz? ¿Tiene la voz un mero valor didáctico y metafórico? Pero ¿cuál sería

³³ M. Heidegger, *Hitos*, op. cit., p. 254.

³⁴ *Ibid.*, p. 257.

la voz «conocida», desde la cual se pudiera pensar la voz del ser? ¿Acaso la voz conocida no se nos tiene que volver primero desconocida e inquietante para que experimentemos qué es la voz en general? ¿Hay que invertir entonces la dirección del movimiento metafórico? ¿Es el ser lo único que da razón de qué es en realidad la voz? Heidegger no solo habla de la voz del ser, sino también de la «casa del ser». Insiste en que no es una casa metafórica:

Todo este hablar sobre la casa no es ninguna transposición de la imagen de la «casa» al ser. Lo que ocurre es que, partiendo de la esencia del ser, pensada del modo adecuado y conforme a su asunto, un día podremos pensar mejor qué sea «casa» y qué sea «morar».³⁵

Así pues, ¿«algún día» se podrá experimentar «desde la esencia del ser pensada como corresponde» qué son la «voz» y la «escucha»? Esta interpretación no metafórica de la metáfora ya no funciona cuando la aplicamos a otra imagen. Heidegger no habla solo de «casa», sino también del «pabellón», que es patentemente similar a la casa. El «presentimiento» es el «pabellón que oculta todo lo que puede saberse, es decir, lo esconde».³⁶ Sería absurdo afirmar que solo el presentimiento nos revela la esencia del «pabellón».

Ya en *Ser y tiempo* Heidegger insiste en que la voz o la llamada no son ninguna «imagen»: «La determinación de la conciencia como llamada no es de ninguna manera tan solo una "imagen", como lo es, por ejemplo, la imagen kantiana del tribunal de la conciencia. Por lo demás, no debemos pasar

³⁵ *Ibid.*, p. 292.

³⁶ M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, op. cit., p. 230.

por alto que ni el discurso, ni por ende la llamada, implican esencialmente locución verbal».³⁷ ¿Qué convierte en metáfora la «terrible» «voz del juez interior»?³⁸ ¿Qué diferencia existe entre la voz heideggeriana de la «conciencia moral» y la voz del juez asentado dentro del sujeto? ¿La irrelevancia de la emisión fonética de la voz en el caso de la voz heideggeriana es lo único que marca la diferencia? ¿Acaso no es igual de irrelevante la emisión fonética para la voz del juez interior? ¿O a diferencia de la voz heideggeriana necesita una articulación? ¿Toma prestado Kant un fenómeno conocido y familiar, la voz del juez «real», para ilustrar un fenómeno menos conocido, un fenómeno no sensible, concretamente el de la conciencia moral? ¿Es ilícita en Kant la inversión del movimiento metafórico? ¿No se puede decir entonces que solo «desde la esencia [de la conciencia moral] pensada como corresponde» se puede llegar a saber qué es el tribunal o cuál es la voz real del juez? ¿La inversión no provoca aquí forzosamente una tergiversación del asunto?

En *¿Qué significa pensar?*, para definir las «palabras», Heidegger recurre de nuevo a una cuasi-metáfora. Habla de «pozo»: «Las palabras son pozos que el decir ahonda excavando, pozos que siempre hay que hallar y cavar de nuevo, que se ciegan fácilmente, pero de los que en ocasiones también surge agua sin que nos demos cuenta».³⁹ ¿No se puede invertir aquí sin más el movimiento metafórico? ¿Dan más información las palabras sobre los pozos que los pozos sobre las palabras? ¿Solo la esencia de las palabras, pensándola como corresponde, da la respuesta a la pregunta de qué son los

³⁷ Id., *Ser y tiempo*, op. cit., p. 288.

³⁸ I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 256-257.

³⁹ M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, op. cit., p. 126.

«pozos» y qué es el «surtir»? ¿O aquí se trata de una metáfora «real»? ¿No está describiendo Heidegger el fenómeno más desconocido, la «palabra», con ayuda de un ente que todo el mundo conoce? Si el término «pozo», igual que el «pabellón», es una metáfora real, entonces Heidegger tendrá que justificar su frecuente recaída en la metafísica, o al menos disculparse por ello. De hecho, lo hace. Habla de «ancla de emergencia»:

A diferencia de la palabra poética, el decir del pensar no recurre a imágenes. Y donde parece haber una imagen, no es ni lo poetizado de una poesía ni lo ilustrativo de un «sentido», sino solo el ancla de emergencia de una ausencia de imágenes que se ha intentado pero no se ha logrado.⁴⁰

Heidegger recurre al «ancla de emergencia» retomando la metáfora, y lo hace a causa de una debilidad frente a la que ni siquiera su pensar parece ser totalmente inmune. Se trata de una medida desacertada a causa de una debilidad que no le debemos tener en cuenta.

Sin duda, a diferencia del «pabellón», el término «pozo» no es inequívocamente metafórico. Sería probable que Heidegger rechazara de manera tajante la suposición de que con el ente perceptible sensiblemente, con el pozo, él está ilustrando un fenómeno no sensible, la «palabra». Indicaría que la palabra no pertenece al ámbito no sensible, que la separación «sensible/no sensible» solo es posible dentro de la metafísica, que la palabra misma es *terrosa*, que igual que el agua de pozo sabe a tierra, que en ella «de hecho» la tierra florece mirando al cielo. Insistiría en que no se trata de una transferencia me-

⁴⁰ Id., GA 13, p. 33.

tafórica de lo sensible a lo no sensible, en el que el «pozo» designa, de un modo no metafórico, lo «terroso del habla».⁴¹

¿Qué es la tierra «real», de la que habría que diferenciar la tierra metafísica? ¿Hay una tierra en sí, que se pudiera emplear para ilustrar un hecho no sensible? ¿Acaso la tierra geológica no es también una metáfora? Citemos un pasaje de «El himno de Hölderlin "Conmemoración"»:

Mirando así, estamos tentados de decir que el sol y el viento se dan como «fenómenos naturales» que luego «además» significan aún algo distinto, que son para nosotros «símbolos». Si decimos esto y opinamos así, damos por hecho que conocemos «el» sol y «el» viento «en sí mismos». Nos parece que también los pueblos y las culturas anteriores conocieron «primero» «el sol», «la luna» y «el viento», y que luego, además, emplearon estos supuestos «fenómenos naturales» como «imágenes» de algún tipo de trasmundos. Como si lo que sucediera no fuera, a la inversa, que «el» sol y «el» viento se manifiestan ya desde un «mundo», y que solo son lo que son en la medida en que son poetizados desde este «mundo», aunque pueda quedar sin aclarar *quién* está poetizando aquí. [...] El sol «astronómico» y el viento «meteorológico», que nosotros, los hombres de hoy, nos figuramos que conocemos mejor desde nuestro mayor progreso, no están menos poetizados que el «fuego» en el poema, solo que lo están de un modo más torpe y menos poético. [...] Incluso aunque la humanidad actual y la futura estén extremadamente tecnificadas y pertrechadas para una situación del globo terráqueo en la que la distinción entre «guerra y paz» sea ya una cosa superada, incluso entonces el hombre seguirá viviendo «poéticamente» en esta tierra [...]. Ahora solo debemos señalar

⁴¹ Id., *De camino al habla*, op. cit., p. 186.

que la clave principal de toda «poética», la enseñanza de la «imagen» en la poesía, la enseñanza de la «metáfora», no nos abre ninguna puerta ni nos lleva jamás al aire libre en el terreno de la poesía himnica de Hölderlin. [...] Incluso las «cosas mismas», antes de convertirse en eso que llamamos «símbolos», siempre están ya poetizadas.⁴²

Se pueden eliminar los límites de la metáfora, ampliar abismalmente su ámbito, de modo que toda *palabra*, incluso la palabra «metáfora», pase a ser una *metáfora*. La ampliación abismal de la metáfora deja atrás la distinción «sentido auténtico/sentido figurativo». En el ámbito metafórico ampliado tanto lo sensible como lo no sensible pasan a ser una *metáfora*. Esta no remite solo a un significado «auténtico» situado en la totalidad referencial de remitencias. La palabra perdería el «en sí». El «viento meteorológico», el viento «auténtico», sopla tan *metafóricamente* como el viento «metafórico». Tanto aquel como este son *poetizados* desde un *mundo*. El mundo sería una ausencia abismal de significado que se dirige a toda *palabra* y la *padece* como *metáfora*. El lenguaje describe el *mundo indescriptible metaforizándolo* con imágenes no figurativas. Cada palabra susurra una nada, rumia un abismo. Para hallar una palabra se necesita haber atravesado y haber padecido una profundidad abismal. La «magia del mundo sintonizador» hace que las *palabras* florezcan de un abismo como metáforas. El mundo sería un foco de metáforas en el que germinan las *palabras*.

A la palabra le es inherente una tendencia negativa. La tendencia metafórica, el rasgo fundamental de la palabra, no es *temático* en ella misma. El desapacible viento del mundo,

⁴² Id., GA 52, pp. 39 s.

que todavía *sopla* en la tendencia metafórica de la palabra, se detiene en su circulación. La palabra no muestra su tendencia metafórica en la superficie significativa. La palabra no anuncia en un significado su tendencia metafórica. Esa tendencia se retrae tras la capa de significado. Amenaza con dejar de ser un *signo* que apunta hacia lo que se retira. Se trivializa en un significante que apunta hacia un significado. La tendencia negativa de la palabra guarda relación con la retirada del retiro de lo que se retira. Esta negatividad conduce a la retirada de la tendencia metafórica, a una historia *universal* de la decadencia de la palabra. En esta historia de la decadencia se puede situar aquel pasaje de *¿Qué significa pensar?* en el que se habla de que Sócrates no escribía. En ese pasaje Heidegger alaba la pureza de Sócrates:

Si estamos referidos a lo que se sustrae, en consecuencia nos hallamos en la corriente hacia lo que se sustrae, hacia la enigmática y, por tanto, mutable cercanía de su exigencia. Cuando un hombre se halla de propio en esta corriente, entonces piensa, por alejado que esté de lo que se sustrae, por más que el sustraerse esté velado como siempre. Durante todo el tiempo de su vida, hasta en su misma muerte, Sócrates no hizo sino ponerse en el tiro de esta corriente de aire y mantenerse en ella. Por eso es el pensador más puro de Occidente. Y esa es también la razón de que no escribiera nada.⁴³

Quien empieza a escribir, sigue diciendo Heidegger, huye de «la corriente de viento demasiado fuerte» para refugiarse en el «sotavento». Todo pensador que escribe es un «refugiado», un pensador en el exilio.

43 *Id.*, *¿Qué significa pensar?*, op. cit., pp. 79-80.

¿Por qué el pensar busca un exilio en lo escrito, donde no sopla el viento? ¿Amenaza en la patria un peligro mortal? Heidegger habla de hecho de un peligro que es totalmente distinto que el peligro de la decadencia. Se trata del peligro de la aniquilación, de un peligro de la quema:

Lo peligroso del lenguaje es por tanto un peligro esencialmente doble, que en sí mismo es a su vez radicalmente distinto: por un lado, el peligro de la suprema cercanía a los dioses y, por tanto, de la desmesurada aniquilación a cargo de ellos, pero al mismo tiempo también el peligro del apartamiento más trivial y del enredamiento en el desgastado parloteo y en su apariencia.⁴⁴

En el momento en que el pensar comienza a escribir, se pasa de un peligro al otro:

Y sigue siendo el secreto de una historia todavía oculta el hecho de que todos los pensadores de Occidente después de Sócrates, sin menoscabo de su grandeza, tuvieron que ser refugiados de ese tipo. El pensar pasó a los libros.⁴⁵

Salirse de la desapacible corriente acarrea la retirada del retiro de lo que se retira, lo cual es, según Heidegger, el rasgo fundamental de la «literatura». A causa de este doble retiro, la literatura ya no está «en marcha hacia lo que se retira». ⁴⁶ Uno no se puede acostumbrar a la corriente desapacible. Salirse de la corriente desapacible sería el rasgo principal del *escribir*.

44 *Id.*, GA 39, pp. 63 s.

45 *Id.*, *¿Qué significa pensar?*, op. cit., p. 80.

46 *Ibid.*, p. 20.

Pero este pasaje acerca de un Sócrates que jamás escribió no debe interpretarse precipitadamente, como hace Derrida, como una prueba de la desacreditación que Heidegger hace de la escritura en sí misma. Lo que a Heidegger le preocupa sobre todo es lo caótico del lenguaje: un caos que desde siempre estuvo desposado con la esencia y que causa estragos tanto en el discurso hablado como en la escritura. En la historia universal de la decadencia, lo hablado deviene «procaz parloteo» y lo escrito se trivializa en un «escribir por escribir sin ninguna norma». ⁴⁷ Escritura y lenguaje se involucran por igual en el movimiento negativo del lenguaje. Sin duda Heidegger prefiere en cierto modo la oralidad a la escritura. Pero esta priorización de lo oral no se acoge expresamente a la voz en cuanto tal. No se fundamenta ni en la espiritualidad e inmaterialidad de la voz ni en la capacidad que una voz alojada en la «vida solitaria del alma» ⁴⁸ tiene para la interioridad y la idealidad.

En la *Carta sobre el humanismo* Heidegger señala la prioridad de lo oral o el inconveniente de lo escrito. En lo escrito, a pesar del «saludable imperativo de una formulación lingüística meditada y cuidada» inherente a ello, el pensar pierde su «dinamismo». ⁴⁹ ¿Fomenta lo dialógico la andadura del pensar?

⁴⁷ M. Heidegger, GA 52, p. 38.

⁴⁸ J. Derrida, *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 62. El lenguaje de Heidegger es «solitario» (*De camino al habla*, op. cit., p. 240), pero no conoce la soledad de la interioridad subjetiva, del narcisista hablar escuchándose a sí mismo. No está atrapado en el círculo del «contemplarse a sí mismo de forma ególatra olvidando todo lo demás». No regresa a sí mismo, sino que se aleja de sí: «En cuanto que el dictado, el lenguaje es el signo revelador que no presta atención a sí mismo precisamente para liberar así lo mostrado para su manifestarse específico» (*De camino al habla*, op. cit., p. 237). La «soledad» del lenguaje viene de la «retirada» que se anuncia como una «referencia».

⁴⁹ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000, p. 14.

¿Los textos que Heidegger escribió en forma de diálogo dan razón de sus esfuerzos por conservar la oralidad en la escritura? Parece que, en efecto, Heidegger atribuye a lo oral más proximidad al ser, a causa de su carácter dialógico. En las *Conversaciones por el camino de campo* escribe sobre la «conversación»:

¿Dónde podría conservarse en su pureza y custodiarse lo no dicho salvo en el verdadero diálogo? El más peligroso de los bienes es el propio lenguaje, porque no podría conservar lo no dicho (no porque oculte demasiado, sino porque revela demasiado). ⁵⁰

Pero estas conversaciones son diálogos inventados o monologados. Solo existen en lo escrito. Lo que distingue a estos diálogos monologados del monólogo monologado sería la alternancia de pregunta y respuesta o de intervención y réplica. La voz en cuanto tal o la oralidad medial resultan en ello irrelevantes. Heidegger valora en Platón el «conocimiento muy claro de la prioridad que la palabra inmediatamente hablada tiene sobre la meramente escrita», pero tras el rotundo reconocimiento de la valoración platónica de lo oral Heidegger hace esta pregunta: «¿Pero dónde estarían los «Diálogos» platónicos si no hubieran sido escritos?» ⁵¹ ¿Es lo escrito un mal necesario, que solo se tolera porque refleja lo dialógico como la esencia de lo oral? Pero el propio diálogo no es inmune a lo caótico del lenguaje:

⁵⁰ Id., *Feldweggespräche (1944/45)*, GA 9, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2007, p. 315.

⁵¹ Id., *Parménides*, Madrid, Akal, 2005, p. 115.

Que somos un diálogo significa al mismo tiempo e igual de originalmente que somos un *silencio*. Pero significa también que nuestro ser sucede cuando hablamos de lo existente y de lo no existente, de modo que nos hacemos siervos del ir por ahí hablando sobre las cosas. Entonces somos un parloteo, pues el parloteo es el caos que forma parte necesaria de la esencia del diálogo.⁵²

Así pues, lo caótico del lenguaje no diferencia entre lo «meramente escrito» y la «palabra inmediatamente hablada», sino que afecta a ambos.

¿Dónde hay que buscar ese «dinamismo» que el pensamiento pierde al ser puesto por escrito? ¿Se refiere a una determinada andadura, a un determinado «caminar del pensar»? ¿El pensar se ve impedido para caminar en lo escrito? ¿Adónde va el pensar? ¿Hacia dónde está *de camino*?

Ya sabemos que el pensar no se dirige a ningún lugar *determinado*. La corriente del pensar se diferencia de la migración del «ave de paso»⁵³ por la ausencia del lugar de destino al cual poner rumbo. El pensar está de camino hacia aquello que lo arrastra y lo atrae, pero que al mismo tiempo le es inasequible. No emigra de un lugar a otro como el «ave migratoria». ¿El pensar es molestado en su andadura siempre que es puesto por escrito? ¿O Heidegger limita el trastorno motriz solo a una determinada escritura, concretamente a la escritura que *describe* lo que en realidad es indescriptible y que, al hacer eso, apaga la llamada y sofoca el grito? «En lo escrito se sofoca el grito, sobre todo cuando la escritura consiste solo en la descripción y prescinde de mantener activa la representación

⁵² *Id.*, GA 39, pp. 70 s.

⁵³ *Id.*, ¿Qué significa pensar?, *op. cit.*, p. 20.

y de darle siempre suficiente material. En lo escrito desaparece lo pensado, supuesto que lo escrito no sea capaz de seguir siendo en sus palabras un lugar de paso del pensamiento, un camino».⁵⁴ ¿Hay una forma de escribir o algo escrito donde el pensar no cese de caminar? ¿Hay un libro que clame, que llame, que camine?

La relación de Heidegger con la escritura o con lo escrito es por tanto muy ambivalente. Por un lado, parece que Heidegger postula de hecho una pura presencia, la cual es amenazada por lo escritural o por el escribir. Pero lamentablemente no da ninguna respuesta clara a la pregunta de por qué el pensar, cuando es puesto por escrito o al escribir, tiene que caer en esa «literatura» que evidentemente él desacredita, ni a la pregunta de qué rasgos fundamentales de la escritura deja el pensar en manos de la «literatura». La «literatura» no se puede identificar sin más con lo escritural, como hace Derrida. En las clases de 1929-1930 escribe Heidegger:

Hemos caracterizado intencionadamente estas interpretaciones de nuestra situación (de la «filosofía cultural») con extranjerismos como «diagnóstico» o «pronóstico», porque no tienen su origen en un crecimiento original, sino que llevan una existencia literaria, aunque tal existencia no sea de ninguna manera casual.⁵⁵

Aquí no se critica lo escritural en general. Aquí no se puede establecer la conexión entre lo escritural y aquel pensar que «sin médula, huesos ni sangre» lleva una «existencia literaria».⁵⁶

⁵⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁵ M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, *op. cit.*, 107.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 35.

La desacreditación que Heidegger hace de la «literatura» no se puede reducir sin más al miedo a *su obstinado sentido específico*, a la incontrollable *vida propia* de la escritura, que hace que el pensar se desvíe de una determinada intención, de una determinada idea de la verdad. Su máxima preocupación no es que lo escrito se deje llevar necesariamente por un juego arbitrario de la *différance* y se tenga que exponer a él. Lo «caótico» del lenguaje no viene de aquello escritural que, según Derrida, desgarrar la presencia virginal.

La «mano» de Heidegger pone a su vez la escritura bajo otra luz. La «mano», que en el hombre moderno se convierte en «máquina de escribir»,⁵⁷ entabla un lazo entre la escritura y el

57 Cf. *Id.*, *Parménides*, *op. cit.*, p. 111: «La máquina de escribir oculta la esencia del escribir y de la escritura. Le sustrae al hombre el ámbito esencial de la mano, sin que el hombre experimente como se merece esta referencia ni advierta que aquí se ha producido ya una transformación de la referencia del ser a la esencia del hombre». Heidegger destruye su manuscrito redactado a mano, y lo hace en aras de la mejor legibilidad de la transcripción a máquina: «En aquella época en la que Heidegger organizaba la edición de sus obras completas con ayuda del editor, cuando le encomendó a este, entre otras cosas, la edición de las primeras clases que dio en Marburgo, le comunicó en una conversación que con el nombramiento y el traslado de Friburgo a Marburgo el tiempo se le echó encima, de modo que tuvo que escribir a mano a toda prisa el texto de las lecciones. La escritura apresurada y, como consecuencia, la mala legibilidad del manuscrito lo indujeron a mandar transcribir a máquina el manuscrito y a destruirlo posteriormente» (M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2006, p. 322). ¿La «mano que escribe con prisas» hizo que la referencia al ser fuera solo fugaz? ¿En qué consistiría entonces la diferencia entre la premura y la lentitud de la mano? ¿A diferencia de la mano que escribe con prisas, inscribe la mano lenta el ser en lo escrito? ¿La «referencia del ser al hombre» depende de la rapidez con que escribe la mano? Que Heidegger recurra a la letra de máquina no contradice al menos su principio fundamental. Ya en las clases sobre Parménides le reconoce a la máquina su legitimidad: «Por el contrario, cuando la letra de máquina no es más que transcripción y no tiene otro objetivo que conservar la escritura o se limita a reemplazar la «impresión»

ser. El «trazo de la escritura» es al mismo tiempo la *propensión* al ser. La escritura, cuya esencia es el «manuscrito», se basa en el «estar al descubierto del ser». Sin duda la revalorización del manuscrito no excluye la devaluación general de la escri-

por la escritura, entonces tiene su importancia específica y limitada» (*Parménides*, *op. cit.*, p. 105). Pero cuando la máquina de escribir no se limita a transcribir, sino que se empieza a escribir con ella, entonces amenaza el peligro de alejarse del ámbito esencial de la palabra. Hay que escribir primero a mano, y hay que hacerlo despacio, y luego se puede duplicar lo escrito con la máquina de escribir a fin de conservarlo. Sin embargo, nunca es la propia mano la que escribe, sino que siempre escribe un utensilio de escritura, del cual se sirve la mano. Como la mano no puede escribir *por sí misma*, necesita una especie de prótesis. En relación con este carácter de prótesis del utensilio de escritura, una pluma estilográfica no se diferencia esencialmente de la máquina de escribir. Ambas son una prolongación del cuerpo. Por eso pertenecen al propio cuerpo. La única diferencia sería el tamaño y la constitución del respectivo utensilio de escritura. ¿El menosprecio heideggeriano de la máquina de escribir se explica entonces porque, antes de ser *usada* como utensilio de escritura, es un artefacto *técnico*, una prótesis técnica? Heidegger no habla solo de la máquina de escribir, sino también de la «máquina de hablar» o «fonógrafo». A diferencia de la máquina de escribir, el fonógrafo, aunque sea el producto de una técnica más moderna, no ataca al ámbito esencial de la palabra. Según Heidegger no es aún una «máquina de hablar» que «ponga en funcionamiento la voz» (GA 13, p. 149): «La «máquina lingüística», en el sentido del dispositivo técnico de la máquina de calcular y de traducir, es algo distinto de la «máquina de hablar» o fonógrafo. Conocemos la «máquina de hablar» o fonógrafo como un aparato que registra y reproduce nuestra voz, y que por tanto no interviene aún en el habla del lenguaje» (*ibid.*). ¿Por qué el fonógrafo no arranca la voz del ámbito esencial de la boca? ¿Por qué no oculta la esencia del habla y de la voz? ¿No hace que se marchite la «flor de la boca» (De camino al habla, p. 184)? ¿No perturba la pertenencia de la «boca» «al manar y crecer de la tierra» (*idem.*, p. 184)? ¿No transforma, igual que la máquina de escribir, la «referencia del ser al hombre»? ¿Dentro la historia universal de la decadencia de la palabra resulta ser la «boca» más resistente que la «mano»? Pero la asimetría entre la máquina de escribir y el fonógrafo no se puede reducir a la asimetría entre la mano y la boca o entre lo escrito y lo hablado. El fonógrafo no amenaza el ámbito esencial de la palabra porque se limita a repetir lo hablado, igual que la máquina de escribir con la que solo se transcribe. Lo que confecciona es por tanto una mera copia acústica.

tura.⁵⁸ Pero no hay que olvidar que tampoco la palabra hablada está protegida de la decadencia universal de la palabra. Lo hablado amenaza constantemente con tornarse parloteo. En este sentido, entre la palabra hablada y la escrita no hay ningún desnivel ontológico claro.

Una cierta *ruptura*, una cierta *brecha* separa la «voz silenciosa» del ser o la «voz del silencio» tanto de la palabra hablada como de la palabra escrita: «En la enunciación, ya sea discurso o escritura, se rompe el silencio».⁵⁹ A su vez, el silencio pertenece a la dimensión acústica. Aunque él no surge de la mera interrupción del discurso, aquí se antepone lo acústico a lo visual. Heidegger podría haber hablado del blanco o del ruido blanco. En total, el término «vacío» aparece no pocas veces en Heidegger. Pero la asimetría no conduce a una revalorización unilateral de lo hablado. Toda articulación lingüística, ya sea texto o discurso, está expuesta al peligro de ser acometida por lo caótico del lenguaje.

La «voz del silencio» es captada por un «oído» que «cada uno de nosotros tiene, y que nadie usa a derechas».⁶⁰ ¿Se trata de un oído «espiritual»? ¿El oído habitual se *transfiere* a una percepción espiritual? ¿Qué es entonces el oír habitual? ¿Hay que invertir también aquí el movimiento metafórico? ¿Es el oído inhabitual lo que da razón de qué es en realidad el oír habitual y «auténtico»? Heidegger señala que el oído oye más que lo oído. Pero no es el «significado» lo que aporta esa excedencia. Señala que Beethoven, después de haberse quedado sordo, seguía oyendo, «tal vez incluso más y mayores cosas que antes».⁶¹ ¿Oye Beethoven el silencio roto por la

⁵⁸ Cf. J. Derrida, *Geschlecht (Heidegger)*, Viena, Passagen, 2005, p. 77.

⁵⁹ M. Heidegger, *De camino al habla*, op. cit., p. 29.

⁶⁰ Id., *La proposición del fundamento*, op. cit., p. 81.

⁶¹ *Ibid.*, p. 78.

palabra hablada? ¿Cómo se puede definir mejor el oído no sensible y no metafórico? ¿Con qué oímos, sino con el oído? «Somos *nosotros* los que oímos, no el oído. Oímos sin duda a través del oído, mas no con el oído, si la palabra «con» indica aquí que es el oído —como órgano sensible— el que constata para nosotros lo escuchado».⁶² Pero el oír del «nosotros» no se refiere primariamente al «significado» no sensible, que es transportado por el sonido sensible, el cual a su vez se capta «con» el oído. El «nosotros» no crea ningún desnivel ontológico entre lo sensible y lo no sensible:

Así tampoco debe dejarse que se instale la opinión de que pretendemos menospreciar la fonación vocal, que es una manifestación corporal, como lo meramente sensorial del habla, en favor de lo que se denomina el sentido y el contenido significativo de lo hablado y que se honra como lo espiritual, el espíritu del habla.⁶³

¿Qué es este «nosotros» que oye y que tiene un oído, pero que no oye «con» este oído? ¿Qué oye este «nosotros», si oye más que el sonido y el significado? El «nosotros» oye antes de que oiga el oído:

Mas precisamente, cuando *nosotros* escuchamos, no se trata solo de que algo se agregue a lo que el oído capta; sino que aquello de lo que el oído se percata, y la manera en que lo hace, están ya acordados y determinados por aquello que *nosotros* escuchamos, y esto aun cuando no escucháramos más que el paro, el petirrojo y la alondra. Nuestro órgano auditivo es ciertamente una condición, en cierto sentido necesaria pero nunca suficiente,

⁶² *Ibid.*

⁶³ M. Heidegger, *De camino al habla*, op. cit., p. 183.

de nuestro escuchar; es aquello que pone a nuestro alcance, y concede en verdad, aquello de lo que propiamente hay que percibirse.⁶⁴

¿Qué es «lo que en realidad hay que percibir», que es captado por el oído del «nosotros»? Todo lo que percibe el oído es «sintonizado» por aquello que escucha el «nosotros». Así pues, lo oído por el «nosotros» *afina* el oír del oído. ¿Qué es lo sintonizador? ¿Es el silencio que se rompe con la fonación?

Que la esencia del decir no consiste en la fonación, sino en la voz, en el sentido de lo que sintoniza y hace señas silenciosamente, de lo que alcanza al campar del hombre para darle cabida en sí, para darle cabida en su designio, que para el hombre es destino: ser a su manera el «ahí», es decir, el claro extático del ser.⁶⁵

Dispone el «nosotros» de un «oído interior»⁶⁶ que percibe «lo que en realidad hay que percibir»? ¿Le crece al pensar un tercer oído que se emancipa de las diferencias metafísicas «dentro/fuera» y «sensible/no sensible», es decir, que ya no oye metafóricamente? ¿Es un órgano no metafísico y no metafórico del pensar? ¿Se ha fusionado con aquel «corazón» no metafórico? De hecho, el «corazón» dispone de un oído no metafórico. En el poema «De camino» escribe Heidegger:

El corazón para la voz
del silencio del ser.⁶⁷

64 *Id.*, *La proposición del fundamento*, op. cit., p. 79.

65 *Id.*, *Parménides*, op. cit., p. 148.

66 *Id.*, GA 52, p. 36.

67 *Id.*, GA 13, p. 27.

Hay que recordar que el «corazón» alberga los estados de ánimo, que trabaja como un «custodio del estado de ánimo». El «corazón» oye de una manera no metafórica la «silenciosa voz» del ser, dejándose templar y determinar por ella.

Este oído no depende solo de la oreja, sino también, y al mismo tiempo, de la pertenencia (del «ser todo oídos») del hombre a aquello con lo cual su esencia se acuerda. El hombre permanece acordado con aquello desde lo cual a su esencia le es acordada determinación y oído. En el acuerdo-determinante, el hombre es tocado y apelado por una voz que suena con tanta mayor pureza cuanto menos públicamente resuena a través de lo que suena.⁶⁸

Es el tercer oído lo que hace que el oído *oiga*. Antes de poder ver, el ojo tiene primero que *oír*. Para oír lo que suena, el oído tiene que haber escuchado lo silencioso, tiene que estar hechizado y templado por la «magia del mundo sintonizador»:⁶⁹ «Lo resonante, lo terrenal del habla está sostenido en la armonía que entona mutuamente las regiones de la estructura del mundo, haciéndolas jugar las unas hacia las otras».⁷⁰

El mundo es un «entramado de voces», una fuga a cuatro voces en la que las «cuatro voces» se conjuntan y se *armonizan* unas con otras. Por medio de un *stretto* o «estrecho» contrapuntístico, las cuatro voces son conjuntadas formando un mundo. A la fuga a cuatro voces Heidegger le añade una quinta voz, una voz que se mantiene reservada, que «reserva su aparición», pero que conduce y junta las cuatro voces, y que

68 *Id.*, *La proposición del fundamento*, op. cit., p. 81.

69 *Id.*, GA 13, p. 32.

70 *Id.*, *De camino al habla*, op. cit., p. 186.

es la «más difícil» de escuchar. En cuanto que la diferencia activa que en cierto modo antecede a los diferentes, la «voz silenciosa» del «destino que dispone»⁷¹ es el «medio»⁷² que conjunta a los cuatro en una «cuaternidad», en la «intimidad» de los cuatro, en la que estos se concentran y se despliegan.

A pesar de la enorme cantidad de expresiones acústicas, el ver no cede sitio al oír. El ojo oye con el oído, y el oído ve con el ojo. El ojo imita al oído. Se persuade al ver para que oiga. Afirmar que primero se necesita *escuchar* por ejemplo un cuadro para poder «verlo», o que para que el ojo pueda percibir un aura o un ambiente tiene que ver *por el oído*, no sería aún una manera de hablar metafísica, logocéntrica o fonocéntrica. Heidegger habla de la «llamada que busca con la mirada a las voces del destino».⁷³ Voz y mirada se entremezclan: «Prodigiosa mismidad del cantar y el llamar en el canto terrenal de los cantores. Pero no hace sino corresponder a la mismidad del rayo o mirada y de la voz del cielo».⁷⁴ No se trata de una mera confusión de los sentidos. La estricta división del trabajo de los sentidos, la incapacidad de oír que tiene el

⁷¹ Id., *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, 2005, p. 194.

⁷² *Ibid.*, pp. 188-189: «El destino recoge y reúne a los cuatro en su medio, junto a él, los apresa en su intimidad. [...] En cuanto que medio de la entera relación de pertenencia el destino es el inicio, el apresar que todo lo reúne». Este «destino» no se puede asimilar sin más a la «fuerza del destino». Más bien hay que imaginárselo musical, espacial y arquitectónicamente, incluso caleidoscópicamente. Es la gravitación del mundo, que sitúa cada cosa en el lugar que le corresponde. (Cf. *La proposición del fundamento*, op. cit., pp. 93 s.). Sin embargo, Heidegger no libera completamente la palabra del campo semántico en el que normalmente está involucrada. Eso es también lo que sucede con términos tales como «culpa», «conciencia moral», «caída» o «inautenticidad».

⁷³ M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 186.

⁷⁴ *Ibid.*

ojo, resulta según Heidegger de la estricta separación entre lo sensible y lo no sensible. Si se amplían el oír y el ver en un sentido no metafórico, es decir, si su campo de trabajo no se restringe a lo sensible, entonces se buscan las voces *con la mirada* y se *escucha* la mirada, en un sentido no metafórico. Ya no existe esa distancia que mantiene la metafísica entre lo sensible y lo no sensible, en la cual se produciría la transferencia metafórica:

¿Qué pretenden estas indicaciones, con todo su aspecto de digresión? Querrían inducirnos a la prudencia, para que no tengamos precipitadamente por mera metáfora, tomándolo así demasiado a la ligera, el hablar acerca del pensar como un prestar-oídos y un a-*vistar*. Si nuestro oír y ver humano-mortal no tienen en el sentir meramente sensible aquello que les es propio, entonces tampoco es totalmente inaudito que lo audible pueda ser al mismo tiempo avistado, si es que el pensar mira oyendo y oye mirando.⁷⁵

Heidegger se esfuerza por enseñarle al pensar un oír y un ver no metafísico ni metafórico, que reaccione a la «voz del que da el acorde»,⁷⁶ a la «voz silenciosa» del «mundo sintonizador». Este despliega un espacio cuádruple, que es más antiguo que los espacios reales y metafóricos jalonados por el oído y el ojo «sensibles» y «espirituales». La división del ser en dos bandos opuestos es para Heidegger un esbozo metafísico posterior a la *caída en pliegues* del «mundo sintonizador», un cierto *lanzamiento fallido* del «mundo sintonizador», al que Heidegger reprocha una sordera y una ceguera para aquel

⁷⁵ M. Heidegger, *La proposición del fundamento*, op. cit., p. 80.

⁷⁶ Id., *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 32.

«armonizar» que abre por primera vez tanto el ojo y el oído sensibles como los espirituales.

El sobrepeso de las «imágenes» acústicas frente a las ópticas, que Derrida cree poder constatar en Heidegger, no se puede interpretar sin más como un rasgo fonocéntrico y logocéntrico del pensamiento heideggeriano. Más bien, el carácter fenoménico de la voz o la fisiología del oído dan razón de aquella asimetría. A diferencia de lo visto, no se puede hacer que lo oído se anquilese en un objeto que *está* enfrente. Lo oído es inasequible al acceso *representativo*, que según Heidegger es el rasgo fundamental de la metafísica.

El oído es más pasivo que el ojo. No se puede cerrar el oído como se cierra el ojo. El oído queda, apenas sin protección, a merced del mundo exterior. A causa de esta desprotección, el oído es compatible con aquel pensar no metafísico y es capaz de «mantenerse» «sin apoyo» en lo «desprotegido». Igual que el olor, la voz no se puede enmarcar bien. Se desplaza constantemente hacia la lejanía. Con ello se dificulta el enmarque identificador como «des-alejamiento» de la lejanía. Por el contrario, el ojo tiende a una apropiación identificadora. Es más voraz que el oído. Gracias a su ascesis pasiva el oído es más capaz de *dejar ser*.

La serenidad sería la actitud primaria del oído. El oído es sensible para lo no idéntico. Además, el oído constituye en mayor medida que el ojo la formación de la vida sentimental. La mente, por el contrario, tiene rasgos visuales. Sin embargo, Heidegger no trata de *reemplazar* el ojo por el oído como órgano de la metafísica. La cultura del oír sería para él tan metafísica como la cultura del ver. Heidegger se queja de que se oye demasiado. Se oye demasiado, de modo que ya no se es capaz de oír la nada. Esta nada no es perceptible ni con el «ojo» ni con el «oído». El «oído» del que se sirve la cultura

del ver sería tan voraz como el «ojo». Con su curiosidad, el «uno impersonal» siempre es todo oídos.

La curiosidad es una mala costumbre no solo del ojo. Heidegger afirmaría que la cultura del oír también tiene lo oído como «inventario», que tiene un aire de familia con el objeto. Lo oído, igual que lo visto, pasa a ser objeto de *consumo*. El oído heideggeriano, que sería capaz de oír aquel silencio, es el *oído del corazón*, que se entrega a una voz distinta más acá de la oposición metafísica «sensible/inteligible». Pero los reparos que Heidegger tiene hacia la *audición con el tímpano* pueden acarrear una nueva sordera, que tiene un aire de familia con la animadversión de la metafísica hacia los sentidos. El tímpano sería posiblemente una de las zonas erógenas, de cuya anulación se ha ocupado demasiado la metafísica.

Según Heidegger, también la «auténtica lectura de la auténtica palabra»⁷⁷ es un *oír*, un «estar a la escucha». El ojo lee como un oído que estuviera a la escucha de lo que hay detrás de lo escrito. En la lectura interviene una cierta percepción sonora. El sonido de la palabra marca la pauta en la lectura. El «cambio de tonalidad», un cierto *cambio de voz*, un cierto *cambio de estado de ánimo* de la palabra, transforma su sentido:

En el presente caso (es decir, en la proposición del fundamento), el cambio de tonalidad no se reduce a algo arbitrario, sino que es cosa de importancia capital, es más: es la cosa de importancia capital, que determina el camino a seguir. Pues gracias al cambio de tonalidad ahora escuchado, la proposición del fundamento se convierte en una proposición enteramente diferente.⁷⁸

77 M. Heidegger, GA 53, p. 81.

78 *Id.*, *La proposición del fundamento*, op. cit., p. 89.

La metamorfosis de la proposición que aquí se produce no tiene carácter semántico. El «cambio de tonalidad» *cambia el sentido* de la «proposición del fundamento», hace que en ella irrumpa una voz totalmente distinta. Una ruptura, un cierto *cambio de voz*, distingue una tonalidad de otra. El transporte de la «proposición del fundamento» a otra tonalidad se basa en una ruptura en el pensar, en un «salto» del pensar: «La segunda tonalidad no se deriva de la primera. El cambio de tonalidad es súbito. Detrás del cambio de tonalidad se oculta un salto del pensar». ⁷⁹ También en «El principio de identidad» Heidegger exhorta a los oyentes a leer la frase en otra tonalidad, a escuchar su *nota tónica*, a transportar la nota del doble A al «es»:

Nos la da el principio de identidad si escuchamos cuidadosamente su tono fundamental y lo meditamos, en lugar de repetir irreflexivamente la fórmula «A es A». En realidad, esta reza: A es A. ¿Qué escuchamos? Con este «es», el principio dice cómo es todo ente, a saber: él mismo consigo mismo lo mismo. El principio de identidad habla del ser de lo ente. ⁸⁰

Heidegger no utiliza la voz ni como medio de transporte ideal para una presencia espiritual depurada de materialidad ni como vehículo de «autofelación». Más bien, hay que pensar la voz desde la nota y la melodía, desde la afinación, a la que tanto el ojo como el oído deben su ser. Ya tempranamente sospecha Heidegger cuál es la referencia que se entabla entre la afinación, la nota, la melodía y el ser. En las clases de 1929-1930, escribe Heidegger:

⁷⁹ Id., p. 84.

⁸⁰ Id., *Identidad y diferencia*, op. cit., pp. 65-66.

Un temple de ánimo es un modo, no meramente una forma o una manera, sino un modo en el sentido de una melodía que no está suspensa sobre lo que se da en llamar el auténtico estar presente del hombre, sino que marca la pauta de este ser, es decir, que templea y determina el modo y el cómo de su ser. ⁸¹

¿La recomendación que hace Heidegger de escuchar en vez de leer «El principio de identidad» tiene que ver con la *tonalidad*, con una economía del sonido? ¿Ve Heidegger en lo hablado la posibilidad de hacer que se entoeiga una determinada tonalidad *sintonizada*, una determinada voz *afinada*, la posibilidad de *centrar* la palabra en una nota tónica, sumiendo de este modo a los oyentes en un determinado estado de ánimo, en una fiebre por el evento, cambiándoles así el ánimo? ¿Prefiere lo hablado a lo escrito por el motivo de que lo escrito distrae fácilmente al lector de una determinada tonalidad en la que sería audible aquella «voz silenciosa»? ¿No habrá expresado Derrida su sospecha de que Heidegger sigue pensando logocéntricamente en vista de esta inusual economía del sonido, en vista del esfuerzo por dirigir la audición a una determinada nota tónica, a una determinada voz *afinada*?

El «oído interior» sin tímpano de Heidegger se entrega a una voz inaudita, a aquella monstruosa «voz del pueblo» que, según el diagnóstico del filósofo, solo unos «pocos» son capaces de oír. ¿Se podría curar esta alucinación auditiva implantando en su oído un doble tímpano? ¿No habrá que confiar más en el tímpano como órgano de la justicia? ¿No le faltó siempre al oído de Heidegger la *paciencia para escuchar lo que*

⁸¹ Id., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, op. cit., p. 98.

se dice alrededor? ¿O ningún tímpano doble protege de una sordera abismal? ¿Consiste la finitud, la aporía del ser humano, en tener que oír a pesar de la sordera o, más bien, justamente a causa de ella?

v. Talante de las imágenes

¿Acaso habrá que romperles primero los oídos para que aprendan a escuchar con los ojos?

FRIEDRICH NIETZSCHE

Expresiones como «el ojo que escucha el sonido del silencio» no son barbarismos.

EMMANUEL LÉVINAS

El cuadro, la obra de arte, es sin duda una obra de la mano. ¿Qué engendra este trabajo manual? ¿Se parece al acto de pensar, que «echa una mano a la esencia del ser»?¹ ¿Le tiende el artista la mano al ser? ¿Dibuja la mano del ser mediante la mano del artista? La metáfora, tal como Heidegger remarca a menudo, solo es posible en la metafísica. ¿Es el ser —y aquí no se trata de una transferencia metafórica ni de una mano metafórica— lo único que da razón de cuál es la esencia de la mano? ¿Consiste la esencia de la mano en dar y tomar? ¿Conserva el artista en su «mano mantenedora»² lo que el ser le

¹ M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Günther Neske, p. 40.

² *Id.*, *Caminos de bosque*, op. cit., p. 273.

entrega? ¿Cuando la mano del artista engendra una obra de arte recibe el don que da la mano del ser? La mano de Heidegger viene a ser la prolongación del corazón como órgano receptor del don. La mano toma el don con todo su corazón.

Heidegger señala la conexión que hay entre la mano y el pensar: «Cualquier movimiento de la mano en cada una de sus obras se conduce a sí mismo a través del elemento del pensar, hace gestos en medio de este elemento. Toda obra de la mano se basa en el pensar». ³ En *¿Qué significa pensar?* escribe Heidegger sobre la mano que dibuja: «La mano diseña seguramente porque el hombre es un signo». ⁴ Un signo diseña signos. La mano del ser diseña el hombre como signo cuya mano, a su vez, engendra un signo. El arte, el trabajo manual del hombre interpretado como signo, es por sí mismo un signo: «El arte, en cuanto hacer que se muestre lo invisible mostrándolo, es la forma suprema del signo». ⁵ Evidentemente, el signo no es aquí un significante que esté enlazado a un significado. Más bien representa una brecha significativa. La función del signo es mostrar, pero apunta a un vacío que no se puede llenar de significado. Una obra de arte vacía, hace que aparezca un vacío. Sus componentes particulares son vaciados en un vacío. Este vacío los recoge. El vaciamiento como reunión no es un suceso puramente inmanente a la obra. Al producirse ese vaciamiento fuera de la obra, da la morada para vivir:

En la encarnación plástica, el vacío juega en el modo de fundar lugares buscándolos y esbozándolos. [...] La plástica realiza lugares en una obra al encarnarlos, y con estos lugares inaugura

³ Id., *¿Qué significa pensar?*, op. cit., p. 79.

⁴ Ibid., pp. 78-79.

⁵ M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 179.

regiones donde los hombres pueden morar y donde las cosas que los rodean y les incumben pueden perdurar. ⁶

Tampoco el arte puede escapar del hechizo metafísico. Según el diagnóstico de Heidegger, el surrealismo, el arte abstracto y el arte no figurativo son todos ellos metafísicos. Pero Heidegger exceptúa expresamente a Klee (probablemente también a Cézanne y a Braque). Su sospecha de que el arte moderno es metafísico lo lleva a tachar la palabra con una cruz: ~~arte~~. Evidentemente esta tachadura no es ninguna negación ni ninguna proclamación del final del arte, sino que remite, como sucede con el ser, a la «cuaternidad». En los apuntes sobre Klee se puede constatar el enlazamiento de arte y cuaternidad.

La obra de arte está marcada por una diferencia. Hace que se manifieste una diferencia, que en cierta manera se parece a la diferencia entre lo particular y lo universal. En «Cézanne» escribe Heidegger: «En la obra tardía del pintor la desavenencia entre lo compareciente y la comparecencia se ha simplificado, se ha “realizado” y al mismo tiempo se ha superado, transformándose en una misteriosa identidad». ⁷ Los momentos particulares que comparecen son vaciados y reunidos en la comparecencia común a ellos, en una cierta unidad.

La «misteriosa identidad» sería comparable a aquella «síntesis sin violencia» de la que habla Adorno como «organización objetiva de todo lo que se manifiesta dentro de una obra de arte, organización que la convierte en algo armoniosamente elocuente». ⁸ Como sabemos, es la forma la que hace aquel trabajo de síntesis. La síntesis es un trabajo de la mano. Pero

⁶ Id., GA 13, p. 209.

⁷ Ibid., p. 233.

⁸ T.W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1995, p. 216 [trad. cast.: *Teoría estética*, Madrid, Akal, 2015].

Adorno habla de una metáfora: «Se impone el giro metafórico, la forma en las obras de arte es todo aquello en lo que la mano ha dejado su rastro y por lo cual ha pasado».⁹ La mano no mete a la fuerza lo particular en una unidad superior a ello. Se ejercita en la ternura. Dispone delicadamente lo particular en una unidad carente de violencia. No quiere olvidar lo particular. Es la «memoria de la mano» lo que impide que ella haga un acceso violento:

El momento del aura, que, en apariencia de forma paradójica, se asocia con la profesión, es la memoria de la mano, que delicadamente recorrió los contornos de la figura casi como una caricia y que, al articularlos, también los atenuó.¹⁰

El rastro de memoria de la mano deja al mismo tiempo aquellas «huellas» de la mano que tienen que estar marcadas en las cosas para que no se suman en la nada sin dejar rastro.¹¹ La mano amorosa que acaricia el cabello de las cosas dejando así sus huellas consuela y apacigua a las cosas, les otorga su rostro, su aura.

También la mano de Heidegger está marcada por un peculiar rastro de la memoria. Es la memoria la que hace que la mano sea lo que es: un signo que diseña signos. Para hacerse un signo que muestra, la mano tiene que superar un pertinaz «olvido». Reúne rastros de lo inasequible que se retira. También la salvación de las cosas depende de esta memoria. La memoria de la mano impide que esta quiera disponer de las

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 318.

¹¹ Cf. T.W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1951, pp. 54 s. [trad. cast.: *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal, 2017].

cosas, agarrarlas y prenderlas. Le enseña a la mano el temor y el recato.

El aura designa en Adorno aquella *excedencia* que remite más allá de los componentes particulares de una obra de arte. Surge de la «armonía de las obras de arte»¹² lograda gracias a una elaboración formal total. «Gracias a esa armonía, todo lo que la alcanza se diferencia de lo meramente existente». El aura es un fenómeno de la *diferencia*. En una discordia sin violencia de los componentes particulares resplandece una totalidad envuelta en aura.

El aura no es un producto del sujeto que contempla, sino un contenido objetivo, la «expresión» de la obra de arte:

El momento del aura no merece el anatema de Hegel, porque un análisis más detenido puede mostrar que ella es una determinación objetiva de la obra de arte. [...] Percibir así en la naturaleza su aura, tal como Benjamin exigía para ilustrar aquel concepto, significa tomar conciencia de que en la naturaleza hay aquello que convierte a una obra de arte esencialmente en lo que es. Pero eso es aquel significar objetivo que ninguna intención subjetiva alcanza.¹³

Entrar en el asunto, en la objetividad de la obra de arte, significa respirar su aura. En esta experiencia estética el observador se enajena en la obra de arte haciéndose ella. Ella exige una cierta identificación. Pero no se trata de un desdoblamiento del sujeto que contempla, sino que el observador se comporta con la obra de arte de manera mimética, se hace en cierto modo igual a ella.

¹² *Id.*, *Ästhetische Theorie*, op. cit., p. 211.

¹³ *Ibid.*, pp. 408 s.

El sentimiento estético no es una emoción subjetiva causada por el objeto, no es una propiedad del sujeto, sino un sentimiento del objeto, el obstinado *sentido específico* del objeto:

Lo que se suscita no es el sentimiento estético, sino más bien un asombro ante lo contemplado en cuanto que aquello que importa. Lo que en la experiencia estética puede llamarse sentimiento es un ser sobrecogido por lo inconcebible y sin embargo determinado, y no la emoción subjetiva desencadenada. El sentimiento busca la cosa, es el sentimiento de ella, y no un reflejo del observador.¹⁴

Este sentimiento del objeto, el sentimiento de la cosa, se puede interpretar como el aura de la obra de arte.

La expresión de la obra de arte no es la reproducción del sujeto artista. La obra de arte no copia el sentimiento subjetivo: «Si la expresión fuera el mero desdoblamiento de lo sentido subjetivamente, entonces sería algo nulo».¹⁵ Si la obra de arte reprodujera la economía anímica del artista, entonces no sería más que una «fotografía borrosa».¹⁶ Es lo «transubjetivo», no un recipiente para la masa subjetiva de sentimiento. Cabe pensar que el incremento de la subjetividad no expresa lo «subjetivo», sino que expresa enfáticamente algo objetivo: que el sujeto tiene que hacerse primero *objeto* para ser *sujeto*.

Adorno distingue su concepto del aura del estado de ánimo. Sin duda está pensando en Heidegger:

¹⁴ *Ibid.*, p. 246.

¹⁵ *Ibid.*, p. 170.

¹⁶ *Ibid.*, p. 171.

Pero el concepto de estado de ánimo, al que según su sentido tanto contradice la estética objetiva de Hegel, es tan insuficiente porque precisamente invierte en su contrario aquello que él llama verdadero en la obra de arte, al traducirlo a algo meramente subjetivo, a un modo de reacción del observador, representándolo aún en la propia obra conforme a su modelo.¹⁷

Según Adorno, el estado de ánimo es un término del sentimentalismo estético, que es ciego para la objetividad, para el contenido objetivo de la obra de arte.¹⁸ Adorno expone de manera distorsionada el concepto heideggeriano de estado de ánimo. No quiere darse cuenta de que el estado de ánimo es en Heidegger lo que menos tiene que ver con el sujeto y con el sentimentalismo. El estado de ánimo es, según Adorno, un aura convertido en mercancía,¹⁹ un bien de consumo del sujeto de la vivencia, una «salsa unitaria que la industria cultural vierte sobre el estado de ánimo y sobre sus productos».²⁰ Es interesante que también Heidegger asocia las «maquinaciones» culturales con la «publicitación del estado de ánimo».

¹⁷ *Ibid.*, p. 410.

¹⁸ *Ibid.*, p. 407: «Hegel toma posición por primera vez contra el sentimentalismo estético, que en último término pretende obtener el contenido de la obra de arte no de ella misma, sino del efecto que produce. La forma posterior de este sentimentalismo es el concepto del estado de ánimo, que tiene su importancia histórica. Nada podría designar mejor la estética de Hegel, para bien o para mal, que su incompatibilidad con el factor del estado de ánimo o del sentimiento en la obra».

¹⁹ Cf. T.W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, p. 461: «En la situación actual honran el elemento del aura aquellas obras que se reservan la suya. Su conservación destructora, su movilización para relaciones de repercusión en nombre del estado de ánimo, se localiza en la esfera de la diversión [...] el elemento del aura ha sido arrancado del contexto de la obra configurada, ha sido cultivado como tal y se lo ha hecho consumible».

²⁰ *Ibid.*

Heidegger, por su parte, da poca importancia al análisis inmanente a la obra. Este análisis sería para él estética, y por tanto metafísica. Apenas le interesan los aspectos formales. Su pregunta no es gracias a qué surge aquella «misteriosa identidad». Ella sigue siendo un misterio.

Es interesante que, en los apuntes sobre Klee, Heidegger hable del «estado de ánimo» que transmiten los cuadros de Klee, un «estado de ánimo» que nos «hace ver».²¹ No es un «reflejo del observador» ni una objetividad que este proyecte. Como «estado de ánimo» se designa más bien un contenido objetivo del propio cuadro, que es incluso más objetivo que la «objetividad». En relación con la obra de arte, también Adorno habla de un «hacer ver»: «Una obra de arte le abre los ojos al observador cuando dice enfáticamente algo objetivo».²² Que el estado de ánimo que la obra nos transmite nos haga ver no se refiere a lo visible, sino a lo «invisible» o a lo «inaudible», que no se puede equiparar sin más con lo «inteligible». Al estado de ánimo le es indiferente tanto la diferencia entre lo sensible y lo inteligible como también la diferencia entre ojo y oído. En el estado de ánimo «nosotros» oímos y vemos en cierto modo *antes* que el oído y el ojo. El estado de ánimo es lo que nos abre por primera vez los ojos y los oídos.²³

La «voz del silencio» que emana la obra de arte es aquel «sintonizar del conjunto de la cuaternidad que conjunta y anima, que simplifica y despliega, que expropia y hace apropiado

²¹ M. Heidegger, *Heidegger Studien*, 1993, p. 12.

²² T.W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, op. cit., p. 409.

²³ Sería interesante la pregunta acerca del papel constitutivo que desempeña el estado de ánimo en la sinestesia. El estado de ánimo es una percepción total, en la que se basa tanto la audición como la visión. Proporciona ambos modos de percepción.

revelando».²⁴ ¿Cómo hace un cuadro de Klee que se manifieste el conjunto de la cuaternidad? ¿Cómo alberga un cuadro de Klee el conjunto de la cuaternidad? La transición directa al conjunto de la cuaternidad, que Heidegger explica tomando como ejemplo el cuadro de Vincent van Gogh *Los zapatos*, no se puede hacer sin más en Klee. ¿Evoca la composición lograda de un cuadro el entramado del mundo del conjunto de la cuaternidad? ¿Surge el estado de ánimo del cuadro de su peculiar composición, que sería comparable a la «cohesión» del mundo?

El estado de ánimo que transmite un cuadro designa, igual que el aura, aquella excedencia que libera la composición de los elementos inherentes a una obra de arte. Existe un ligamento interior entre la composición y la sintonización. El estado de ánimo que transmite un cuadro es la expresión objetiva de una composición lograda, que no deja que los componentes particulares enmudezcan, sino que los hace hablar. En la totalidad rítmica de un cuadro lo particular no se reprime, sino que se *apacigua*. Esta delicada totalidad celebra un desposorio singular entre lo universal y lo particular.

En el obituario a Braque escribe Heidegger:

La única interpretación de su obra que le haría justicia nos la ofrece el propio artista con la consumación de su obra en lo exiguo y sencillo. Dicha consumación sucede cuando la multiplicidad se transforma en la simplicidad de lo mismo, en lo que se revela lo verdadero. La transformación de lo múltiple en la simplicidad es ese modo de dejar ausentarse gracias a lo cual comparece lo simple.²⁵

²⁴ M. Heidegger, *Heidegger Studien*, 1993, p. 12.

²⁵ *Id.*, GA 13, p. 183.

Lo múltiple se conjunta, como en el juego del mundo, en aquel «aro del anillo que juega reflejando» y que lleva a los «cuatro» a lo «exiguo y sencillo».²⁶ Entre la obra de arte y el mundo existe una cierta homología estructural. La obra de arte es organizada por el principio de construcción en el que también se basa la estructura del mundo. La «simplicidad de lo mismo», que hace que se manifieste lo «verdadero» de una obra de arte, se corresponde con la «simplicidad del mundo». La cruz que tacha el arte, ~~arte~~, marca el cruce de arte y mundo, pero no queda claro hasta qué punto el entramado de una obra de arte moderno, más allá de la afinidad estructural, hace que se manifieste el entramado del mundo, la cuaternidad.

El proceso de creación artística como «dejar ausentarse» inscribe en lo múltiple una nada, pero una nada que no aniquila, sino que reúne. Lo múltiple es *vaciado* en un vacío, en un «silencio». De este modo es llevado a una ausencia, a un abismo, que está «armonizado, es decir, que aquí está conjuntado».²⁷ La manifestación del vacío, de la peculiar ausencia, sería el elemento de la verdad que destella en el estado de ánimo. El vaciamiento o la *conversión en abismo* caracteriza el rasgo principal de la creación artística. El estado de ánimo surge de la llamada «transformación», de la conversión en abismo. No es un fenómeno privado y subjetivo, sino el *acontecer* objetivo de la verdad.

La construcción lingüística, en la medida en que representa un todo conjuntado, se basa en un estado de ánimo. Heidegger habla del «entramado de vibraciones del decir»: «El entramado de vibraciones del decir [...] se define de entrada por el estado de ánimo básico de la poesía, que se proporciona su

²⁶ Id., Conferencias y artículos, op. cit., p. 157.

²⁷ Id., Aportes a la filosofía. Acerca del evento, op. cit., p. 305.

figura con el esbozo interior del conjunto».²⁸ Esto organiza la estructura lingüística al determinar y *afinar* la elección, el orden y la serie de las palabras. En cierta manera, se anticipa con su vibración a los significantes y a su orden. Esta anticipación no se debe a la pura «idealidad del sentido». No se trata de un significado global ni de un «significado intelectual» del conjunto. El «entramado de vibraciones» difícilmente se puede describir con categorías metafísicas. No es ni «sensible» ni «inteligible». Aunque en lo «corpóreo del lenguaje» está connotado aquel «entramado de vibraciones», sin embargo, al mismo tiempo, constituye el sentido: «Aparte de la elección, del orden y de la serie de palabras, es sobre todo el entero entramado de vibraciones del decir poético lo que “expresa” eso que llamamos el “sentido”».²⁹ En el «entramado de vibraciones» los componentes particulares de una construcción lingüística se conjuntan orgánicamente en una totalidad. Dicho entramado constituye la *armonización* de una construcción lingüística. La convierte en algo «armoniosamente elocuente». El estado de ánimo se reduce a la *armonización* de un entramado. En esto consiste la *objetividad enfática* del estado de ánimo.

Así pues, la construcción lingüística no se puede reducir a lo «espiritual», al «espíritu del habla»,³⁰ al cual se somete lo «sensible» del lenguaje como portador de lo «inteligible». A Heidegger no se le puede reprochar sin más que piense de manera logocéntrica y fonocéntrica. Aunque Heidegger desconoce el movimiento mimético de diferencia de los significantes, no disuelve la construcción lingüística en el «elemento

²⁸ Id., GA 39, p. 15.

²⁹ Ibid., p. 14.

³⁰ M. Heidegger, De camino al habla, op. cit., p. 183.

de la idealidad»,³¹ que hay que proteger de que se enturbie con la «escritura». Su atención palmaria a lo «corpóreo del lenguaje» no es, evidentemente, ningún rasgo metafísico:

Se trata, más bien, de considerar si en los tradicionales modos de representación de esta estructura se conoce suficientemente el elemento físico del habla, su carácter escrito y fónico; si basta con asociar esta sonoridad solamente al cuerpo entendido en términos fisiológicos y con situarla dentro de los confines metafísicos de lo sensible. [...] Es tanto propiedad del habla el hecho de sonar y resonar, vibrar y temblar, como para la palabra hablada del habla el hecho de tener un sentido.³²

Pero sería falso suponer que en el pensamiento heideggeriano no se pueden encontrar nichos ni sedimentos metafísicos. En Heidegger se mantiene la ambivalencia. No se puede discutir que Heidegger desconoce un rasgo esencial de los significantes, su *fisionomía*, que no es ni fonación ni trazo de la escritura. Una construcción lingüística que no remitiera a ningún sentido externo al entramado material y mimético de los significantes no sería para Heidegger tal construcción. Además, es muy llamativo que Heidegger, a pesar de revalorizar lo «corpóreo del lenguaje», mantiene la separación entre lo sensible y lo espiritual, una separación que tiene connotaciones metafísicas: «La palabra del lenguaje suena y resuena en la pronunciación y se aclara e ilumina en la imagen de la escritura. La pronunciación y la escritura son fenómenos sensibles en los que siempre se proclama y manifiesta un sentido».³³ Esta

³¹ J. Derrida, *De la gramatología*, op. cit., p. 18.

³² M. Heidegger, *De camino al habla*, op. cit., p. 183.

³³ *Id.*, GA 13, p. 150.

comprensión del significante como imagen de la pronunciación y de la escritura en la que se manifiesta el sentido, el «espíritu»,³⁴ el significado, es sin duda metafísica. También la desconfianza hacia la escritura y el discurso sobre el origen, la palabra primordial, la pureza y el manantial remiten sin duda a residuos metafísicos. Heidegger no exorciza por completo el «espíritu» de la metafísica. El «espíritu» regresa en Heidegger con un nuevo ropaje. El reaparecido deambula como un fantasma entre la metafísica y lo que no es metafísica.

³⁴ Cf. *Ibid.*: «El éter (el cielo): esta palabra nombra en la frase de Hegel aquello que nosotros percibimos, pero no con los órganos sensoriales: lo no sensible, el sentido, el espíritu».

VI. Piel de gallina como rastro de lo divino

Dios, nombre rebelde del abismo.

EDMOND JABÈS

En *La proposición del fundamento* Heidegger cita la sentencia de Angelus Silesius «El tañido de laúd de Dios»:

Un corazón que en el Fondo-Dios está quedo, como Él quiere, por Él es tocado con placer: es su tañido de laúd.¹

Esta sentencia debe indicar lo que es el corazón de Mozart. Dios es por tanto el tañedor, y el corazón es el laúd de Dios. En otro pasaje de las clases Heidegger traduce libremente unas palabras de Leibniz: «Quizá se tendría que traducir la proposición leibniziana: *Cum Deus calculat fit mundus*, y ello de una manera más conforme a medida, por: mientras Dios juega, viene a ser mundo».² La música de laúd que toca Dios y que surge del corazón es el mundo. Así pues, el mundo sería una especie de don de Dios, lo que él da o toca. Heidegger susti-

¹ M. Heidegger, *La proposición del fundamento*, op. cit., p. 102.

² *Ibid.*, pp. 154-155.

tuye aquí el *calcular* por el *tocar*. ¿Puede eludir este intercambio la economía? ¿No se repite la economía ocultamente en la relación tañedor-tocar música-música tocada? ¿Puede un pensar no económico pensar en un Dios dador, en un Dios del «dar tocando música»?

Evidentemente, con la sustitución del calcular por el tocar música Heidegger trata de situar a Dios fuera de la economía. El cálculo indaga esencialmente el fondo representable.³ Mediante el cálculo el pensar lleva la contabilidad del mundo. A raíz de esta economía Dios se convierte en creador.⁴ Es el fundador y el contable del mundo.

¿Es el corazón lo que, palpitante, sale a recibir a lo totalmente distinto, al «Dios divino»?⁵ ¿La «cabeza» como órgano de la economía, como «órgano del acto de intercambio», está condenada por el contrario a convertir a Dios en un contable y el don en mercancía? En relación con Dios, Heidegger habla de casa, concretamente de una «casa de huéspedes». Pero Dios no es constructor, administrador ni propietario de

³ Cf. *Ibid.*, p. 141: «*Ratio* significa echar cuentas. Cuando echamos cuentas nos representamos lo que hay que tomar en cuenta así como con qué se cuenta a propósito de un asunto, aquello que hay que guardar en vista. Aquello con lo que así se cuenta, y aquello con lo que se calcula, rinde cuentas de aquello con lo que una cosa se las ha, aquello que de su parte está como aquello que la determina».

⁴ Cf. M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, op. cit., p. 113: «El concepto medieval de *actus* oculta ya la esencia inicialmente griega de la interpretación de la entidad. Esto guarda relación con el hecho de que las maquinaciones se imponen ahora más claramente y que, por influencia del pensamiento judeo-cristiano de la creación y de la correspondiente noción de Dios, el *ens* se convierte en *ens creatum*. Aunque no se admita una interpretación burda de la idea de la creación, no obstante sigue siendo esencial el ser causado del ente. La relación de causa-efecto pasa a ser lo que determina todo (Dios como *causa sui*)».

⁵ *Id.*, *Identidad y diferencia*, op. cit., p. 153.

la casa, sino que llega a la casa como huésped. Hay que preguntar por la relación entre *oikos*, economía y Dios.

Según Heidegger, para recibir lo divino hay que construir una «*casa de huéspedes*».⁶ Surge aquí toda una serie de preguntas. ¿Quién construye la casa? ¿Quién es el propietario de esta casa? ¿Por qué necesita Dios la casa de huéspedes? ¿Está tratando Heidegger de impedir la economía divina determinada por la metafísica? Según Heidegger, el poeta no es ningún «carpintero». Solo puede «jalonar» el «terreno para construir» y «bendecir» el «suelo».⁷ ¿Es Dios el dueño de la casa en la que al mismo tiempo viven los mortales? Pero según Heidegger solo es un huésped. Solo se puede decir que *existe* la casa o que *existirá*. La fundación poética no funda ninguna casa: «Solo se funda este fundar».⁸ ¿Quién funda el fundar que no se refiere a la construcción, sino solo a la permanencia en la casa? Aquí no parece lícito preguntar por la situación económica. La casa se abre «cuando viene lo que está por encima de los hombres y de los dioses al hacer aflorar, viniendo desde más arriba, algo abierto», «cuando acontece la fiesta».⁹ Que la fiesta acontezca, que la casa se abra, son hechos que no se deben controlar económicamente. El «por encima de» de la expresión «por encima de los hombres y de los dioses» se sitúa fuera de la economía del poder. Aquí opera la lógica no económica del corazón.

La construcción de la «casa de huéspedes», de la «casa» «a la que los dioses deben venir como huéspedes»,¹⁰ comienza ya con el primer Heidegger. Con la «pregunta por el ser»

⁶ *Id.*, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 133.

⁷ *Ibid.*, p. 164.

⁸ *Ibid.*, p. 163.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 164.

bendice en secreto el terreno sobre el que debe edificarse la casa. La pregunta por el ser sería desde el comienzo una preparación secreta para la construcción de las «escaleras para el descenso de lo celestial».¹¹ Heidegger mantiene la tesis de que «la pregunta de si, de cómo y de en qué medida la proposición “Dios existe” es posible como posición absoluta» opera como «el acicate secreto» que impulsa la *Crítica de la razón pura* y mueve las obras principales posteriores. Esa tesis se puede interpretar sin duda como su propia confesión de que *Ser y tiempo* y sus obras posteriores están motivadas por la pregunta por Dios, y en concreto por lo «totalmente distinto de los dioses que han sido, y sobre todo del cristiano».¹²

En las clases sobre las *Nociones elementales metafísicas de lógica a partir de Leibniz*, dadas en 1928, se encuentra una interesante puntualización que sugiere la sospecha de que Heidegger pretendía ya desde el principio prolongar la pregunta por el ser con la pregunta por lo divino o desviarla hacia ella:

Hay que retomar el problema de la trascendencia en la cuestión de la temporalidad y de la libertad, y solo desde ahí se puede mostrar hasta qué punto de la propia trascendencia —en cuanto que por su propia esencia es ontológicamente diferente— forma parte la comprensión del ser como lo *sumamente poderoso* en cuanto que santidad. No se trata de demostrar ontológicamente lo divino en su «existencia» [...]. Solo desde la esencia del «ser» y de la trascendencia [...] se puede entender la idea del ser como sumo poder, pero no en una interpretación que lo tome como un tú absoluto, ni tampoco como *bonum*, como valor o como algo

¹¹ M. Heidegger, GA 53, p. 195.

¹² *Id.*, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, op. cit., p. 324.

eterno. (Faltan por pensar el ser y el *daimonion*, la comprensión del ser y el *daimonion*, el ser como fundamento; ser y angustia ante la nada). [...] Mejor aguantar el reproche cutre de ateísmo, que incluso si se hace en un sentido ontológico está plenamente justificado. Pero ¿y si la supuesta fe ontológica en Dios fuera en el fondo un ateísmo? ¿Y si el auténtico metafísico fuera más religioso que los creyentes habituales, los miembros de una «Iglesia» o incluso los «teólogos» de todas las confesiones?¹³

La pregunta por el ser es ya en el primer Heidegger una pregunta preliminar por lo divino. Tras la fachada de la ontología fundamental, con la pregunta por el ser se prepara la pregunta por lo divino. Pero la «casa de huéspedes» para los dioses no se logra construir en el terreno de *Ser y tiempo*. Las salas de la ontología fundamental no resultan ser propicias para lo divino. El análisis existencial no es capaz de establecer la homología, o al menos la compatibilidad entre el ser y lo divino. Es cuestionable si el ser que está hecho solo de tiempo, la «temporalidad», es capaz de un movimiento inmanente hacia lo divino. Además, no es fácilmente comprensible cómo la estricta finalidad económica del «para qué» y del «en aras de», en la que se basa la existencia, puede ser llevada a la dimensión de lo divino, de la «santidad».

El Heidegger tardío abandona el recato inicial ante lo divino y remite a una cierta sincronía entre el ser y el «dios desconocido». Lo «divino» «no se atribuye posteriormente» al ser ni «se demuestra posteriormente de él».¹⁴ El ser es, más bien, el «silencio del último dios pasando ante nosotros».¹⁵ Así

¹³ *Id.*, GA 26, 211.

¹⁴ *Id.*, *Parménides*, op. cit., p. 158.

¹⁵ *Id.*, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, op. cit., p. 37.

pues, no es lícito separar la audición del «gran silencio del ser» de la audición del «silencio del último dios pasando ante nosotros». El «silencio del ser» perdura y se propaga en el «silencio del último dios pasando ante nosotros», lo replica y lo hace resonar en sí. Hay que prestar atención a una asimilación específica del ser y de dios. El ser es la «morada solitaria del último dios pasando ante nosotros».¹⁶ Pero la morada no es un lugar dado que preexista a un afuera y que luego se limite a hacerlo entrar. Se trata más bien de un «espacio intermedio», de un «fondo intermedio como abismo».¹⁷ El ser se piensa como un espacio intermedio que separa y aproxima y al que no precede ningún término sustancial que únicamente remita a sí mismo. El ser describe una *referencia relacional*, que «lleva por primera vez a los relacionados hasta sí mismos».¹⁸ Lo que libera la identidad de los términos relacionados no es la relación reflexiva aislada de cada uno de ellos consigo mismo, sino la referencia mutua o el «estar en el espacio intermedio».¹⁹ La identidad del término correspondiente surge en cierta manera de su no-identidad consigo mismo. Un término se remite a otro, se agota en él, para recibir su identidad y su propio ser desde este volverse desinteresadamente al otro. Así pues, cada uno de los términos relacionados no está marcado solo por sí mismo, sino que está marcado múltiplemente, por sí mismo y por el otro. Esta marca múltiple es lo que define el ser de cada término respectivo.

El ser es el «espacio intermedio» que «separa y aproxima al hombre y al dios y que adecua uno a otro».²⁰ No es una

16 *Ibid.*, p. 189.

17 *Ibid.*, p. 382.

18 *Ibid.*, p. 372.

19 *Ibid.*, p. 382.

20 *Ibid.*, p. 41.

pantalla indiferente que hubiera existido desde siempre y en la que primero tuviera que proyectarse el dios, sino que es un drama divino y humano, una «conversación», un «suceder que los dioses nos interpelan, nos demandan, nos llevan al lenguaje y nos expresan».²¹ Sin la «voz del dios»,²² sin las «señas de los dioses»,²³ no se puede escribir por tanto el drama del ser: «La fundación del ser está ligada a las señales de los dioses».²⁴

Para mostrarse, el dios necesita el ser como espacio intermedio. El ser es un *exilio* «al que los dioses se ven forzados», la «morada no querida pero necesaria»,²⁵ «necesidad» e «indigencia» de los dioses. El ser no es el lugar en el que el dios está *en casa*. Él se «aviene a algo desconocido y se dirige a ello», pero sigue siendo totalmente distinto de ello.²⁶ Aunque el dios, al necesitar el ser, en cierto modo es un prisionero del ser,²⁷ en el ser está al mismo tiempo *fuera* del ser. Esta *exterioridad del dios* mantiene su diferencia con el ser.

21 M. Heidegger, GA 39, p. 70.

22 *Id.*, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 187: «Pero el canto, que llama hacia el cielo desde la tierra, no sería voz sin la voz del dios».

23 La expresión «los dioses» no significa que haya *varios* dioses: «La pluralidad de dioses no está sometida a ningún número, sino a la riqueza interior de los fondos y los abismos en la morada del instante del destello y del ocultamiento de la seña del último dios» (*Id.*, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, op. cit., pp. 329-330).

24 *Id.*, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 51.

25 *Id.* *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, op. cit., p. 384.

26 *Cf. Ibid.*, p. 198: «Pues el ser no es nunca una definición del propio dios, sino que el ser es aquello que necesita la divinidad del dios para, pese a todo, seguir siendo totalmente distinto de ello».

27 *Cf. J.-L. Marion, Le Dieu sans l'être*, París, Presses Universitaires de France, 2010, pp. 105 ss. [trad. cast.: *Dios sin el ser*, Castellón, Ellago, 2010].

El dios ni «es» ni «no es».²⁸ No se transparenta ni como «objetual» ni como «compareciendo constantemente». Como el dios no es aprehensible, sería conveniente crucificarlo, hacer que solo se manifestara tachado por una cruz: ~~dios~~.²⁹ La tachadura desbarata la posibilidad de la presencia representable de dios, la posibilidad de una economía sagrada. El dios se retira a un espacio que no está marcado ni por el «ser» ni por la «esencia»:

En la medida en que en este adelantarse a pensar se deniega de entrada el ser a «los dioses», se está diciendo que toda declaración sobre el «ser» y la «esencia» de los dioses no solo no dice nada sobre ellos, es decir, sobre aquello que hay que decidir, sino que finge una objetualidad que echa a perder todo pensar, porque de inmediato el pensar es apartado de su buen camino. (En la consideración *metafísica* el dios tiene que representarse como lo más entitativo, como primer fundamento y primera causa de lo existente, como lo incondicional y lo infinito, como lo absoluto. Todas estas determinaciones no surgen de la divinidad del dios, sino de la esencia del ente en cuanto tal, en la medida en que este, en cuanto que constantemente compareciente y objetual, se piensa en sí mismo, y en la medida en que en la explicación representativa se atribuye la máxima claridad al dios como objeto).³⁰

Se adivina el «dios que permanece desconocido»,³¹ lo «totalmente distinto de los dioses que han sido»,³² un dios renuente,

28 M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, op. cit., p. 219.

29 En *Dios sin el ser* Jean-Luc Marion tacha el nombre de «dios» con una cruz para situarlo fuera del ser.

30 M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, op. cit., p. 349.

31 Id., *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 172.

32 Id., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, op. cit., p. 324.

que silencia y «rehúsa» obstinadamente su ahí, que solo permite aquel «desvelar que deja ver aquello que se oculta, pero no lo deja ver intentando arrancar lo oculto de su estado de ocultamiento, sino solo cobijando lo oculto en su ocultarse».³³ El ocultarse persistentemente es la única posible cercanía del dios: «Dios que permanece desconocido al mostrarse como el que es, que tiene que aparecer como el que permanece desconocido».³⁴ Este *Double-bind* o doble vínculo surge de la renuncia a la economía.

El «último dios» es la «figura suprema del rechazo»,³⁵ un dios de lo «último», del «comienzo más oculto», «que como más difícilmente se alcanza a sí mismo es estirándose lo máximo», un dios del rechazo que, como nombre rebelde del abismo, es inasequible a «todo agarrar».³⁶ El «último dios» es el dios en el tiempo de lo «último», en el tiempo del rechazo más extremo, cuando «el acontecimiento, en cuanto que el rehusar que vacila, se intensifica convirtiéndose en *rechazo*».³⁷ Lo «último» acaba siendo, en cuanto que comienzo velado, lo más extremo del rechazo. Este rechazo extremo no es la «mera ausencia»,³⁸ sino la no-presencia, que se articula como simultaneidad de lejanía extrema y máxima cercanía.

El lenguaje del último dios son las «señas». No se puede distinguir entre la «seña del acontecimiento» o la seña del ser y la «seña del último dios». Este proclama su «ahí» rehusándolo, ocultándolo, silenciándolo: «En la esencia de la seña radica el secreto de la unidad de la aproximación más íntima

33 Id., *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 172.

34 Ibid.

35 M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, op. cit., p. 333.

36 Ibid.

37 M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, op. cit., p. 330.

38 Ibid.

en el alejamiento más extremo». ³⁹ El señante hace señas sin hacerse notar, sin estar él mismo *presente*, sin señalar el sitio en el que pudiéramos encontrarlo: «La seña es la renuncia que vacila». ⁴⁰ La seña no llama la atención sobre ningún *aquí* que se pudiera marcar. El que hace señas no tiene ubicación: «El que hace señas tampoco "se" hace simplemente notar, indicando por ejemplo que está en tal o cual lugar y que lo podemos localizar ahí». ⁴¹ Se retira al *ahí infinito* de la no-presencia. La seña no es la expresión de una presencia diluida que hubiera que densificar en una presencia inequívoca. La seña es la señal cuya «indicación» no se detiene en ningún punto, en ningún referente. Es un mostrar infinito sin objeto, un mostrar que no indica nada, que impide la aproximación sucesiva y que va eliminando las distancias a aquello que hay que mostrar:

Cuanto más esencial sea la lejanía en la que se mantiene ese acercamiento, tanto más cerca estará el señalar de lo señalado. Pero lo señalado se mantiene más lejos en la medida en que forma parte de él mismo un esencial retraerse o sustraerse. No obstante, esta lejanía más lejana que de este modo se despliega es la que garantiza una cercanía más esencial del señalar respecto a lo señalado. ⁴²

La seña es el rastro de aquello que ha *pasado de largo*. El «pasar de largo» no es la fugaz aparición de una instancia que haya enfrente, no es el atravesamiento de un lugar que se pueda marcar. Más bien expresa la *andadura* de «lo que no

³⁹ *Ibid.*, p. 327.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 306.

⁴¹ M. Heidegger, GA 39, p. 32.

⁴² *Id.*, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 162.

se puede pensar por anticipado», ⁴³ una andadura que elude todo «ahí» representable. El haber pasado del «último dios pasando de largo» es la retirada a aquella exterioridad del dios que no se puede pensar por anticipado, y que *atrae* en la medida en que se retira al pasado irreversible.

El vacío a través del cual habla o calla el último dios con su «seña más recatada y más lejana» ⁴⁴ no es el «mero vacío de lo desocupado», ⁴⁵ en el cual no surge ningún «ahí» ni se puede percibir ninguna vibración del «ahí». Los órdenes del entendimiento no pueden marcar ese vacío, sino que él se hace notar como un «vacío armónico que sintoniza». ⁴⁶ La «seña del acontecimiento» es una «seña armonizadora». A causa de la prohibición de la economía, el dios solo brilla por su ausencia. No debe *manifestarse*. Tiene que perseverar tras la tachadura cruciforme. No debe *ponerse delante* de la cruz. Lo único decible es su ilegibilidad, el hecho de que se sustrae, de que no debe tratar de aparecer. ¿Sería capaz el corazón de invertir esta pertinaz ausencia, este «rechazo», en un ser? ¿Sería capaz de sentir al dios que no se manifiesta?

La seña del dios, que no está ligada a ninguna ubicación, abre un «campo de vibración» en el que «vibra» la «consonancia de la cercanía de los dioses». ⁴⁷ La representación no puede reproducir la vibración. Su intento de encorsetarla en la presencia representable hace que forzosamente cese. No se puede atrapar con la red conceptual. Esa red nunca sirve para atrapar la seña. El «campo de resonancia» en el que «vibra» la cercanía del dios no permite ninguna apertura al pensar

⁴³ *Id.*, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, op. cit., p. 332.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 321.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 305.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 321.

representativo. Este pensar es incapaz de resonar con esa vibración. Es sordo para la vibración y el sonido. El «campo de vibración» se abre, se propaga ahí donde la presión para pensar en ello deja paso a una pasividad capaz de ser hondamente conmovida. Esta pasividad ofrece espacio al ánimo:

Esta forma verdadera de tener a Dios se basa en el ánimo [...], y no en un pensar constante y homogéneo. El hombre no debe conformarse con un Dios *pensado*.⁴⁸

El ánimo es sensible para la retirada de la presencia, para la vibración del ocultarse. Es capaz de experimentar y sufrir la retirada como una «referencia». La «imposibilidad de ser representado (el no ser ningún objeto)» y el «ocultarse esencial» hacen que el dios sea ilegible para el representar. Su «seña armonizadora»,⁴⁹ que no remite a ningún «aquí» definitivo, la vibración sintonizadora del ocultarse, solo encuentra su campo de resonancia en la pasividad del ser hondamente conmovido o del ser templado.

La «piel de gallina» no solo sería la «primera imagen estética»,⁵⁰ sino que, en cuanto que algo «sobrenatural»,⁵¹ es el primer rastro visible de lo divino. Lo divino se cierra a la «conciencia sin estremecimiento»,⁵² «cosificada y que se erige en una totalidad». La capacidad de percibir lo divino sería, como en el caso del «comportamiento estético», la «capacidad de

⁴⁸ Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, Stuttgart, Kohlhammer, 1963, vol. v, p. 510.

⁴⁹ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, op. cit., p. 305.

⁵⁰ T.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, op. cit., vol. 2, p. 114.

⁵¹ R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 2016, p. 64.

⁵² T.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, op. cit., vol. 2, p. 490.

estremecerse», de que lo «otro», lo «totalmente distinto», nos alcance, nos afecte y nos conmueva. Por eso el «in-» de lo infinito designa la «profundidad de la emoción» «sin aprehender ni comprender», la «profundidad del sufrimiento que ninguna capacidad de comprensión alcanza a entender». ⁵³ El entendimiento no puede recorrer por sí solo la distancia que separa lo infinito de lo finito. El pensar de lo infinito o de lo divino es un pensar «que en todo momento piensa más de lo que piensa». ⁵⁴ Esta excedencia, este sobrante del pensar, no es mantenido por un pertinaz esfuerzo del entendimiento, sino por una visión conmovida, por la «profundidad del sufrimiento». En Lévinas, el acceso a esta excedencia se da en el sentimiento, «cuya tensión fundamental es el deseo», ⁵⁵ pero un deseo que, a diferencia del hambre y la necesidad, «no es satisfecho, sino acrecentado por lo deseado», ⁵⁶ un deseo por sobreabundancia que designa la «intencionalidad de lo afectivo» del sufrimiento más acá de la «actividad» o de la voluntad subjetiva. Es el movimiento de la mirada conmovida por lo «totalmente distinto», un movimiento que no encuentra ningún término que satisfaga y que nunca llega a detenerse.

El escalofrío o la piel de gallina no es una reacción posterior a una idea o a un concepto. No es ni síntoma ni fenómeno concomitante. Lo primero que se agrupa en torno a lo divino no son los predicados racionales con el fin de reflejarse y confirmarse en las «emociones». La primera articulación de lo divino sería la visión conmovida, que abre y desborda el espacio de las nociones y las representaciones:

⁵³ E. Lévinas, «Gott und Transzendenz», en B. Casper (ed.), *Gott nennen*, Friburgo/Múnich, Alber, 1981, p. 102.

⁵⁴ *Id.*, *Die Spur des Anderen*, Friburgo/Múnich, Alber, 1983, p. 201.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 239.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 202.

El estado de ánimo no se representa ninguna noción, sino que arrebatada nuestra existencia llevándola a una referencia sintonizada con los dioses y con su campar. [...] No es que primero nos vengan de alguna parte nociones que representen a los dioses, unas representaciones y un representar que luego nosotros revistamos de emociones y sentimientos y expresemos como tales, sino que el estado de ánimo, en cuanto que arrebatador e invocador, es lo que *inaugura* el único ámbito dentro del cual se puede representar algo expresamente.⁵⁷

Heidegger sitúa a los dioses griegos más acá de la representación. Son los «armonizadores», los que definen el estado de ánimo. No es que el concepto de los dioses suma al hombre posteriormente en una emoción, sino que, en un primer momento, la presencia de los dioses solo es accesible a una determinada emoción, aunque esta emoción no expresa una reacción subjetiva, sino la objetividad de los dioses. Esta noción de los dioses griegos no va desencaminada. En el cuarto libro de la *Iliada* aparecen como dioses el horror (*Phobos*) y el miedo (*Deimos*). El horror y el miedo no son estados subjetivos e intraanímicos, sino poderes divinos sobre los que el hombre no manda, sino que más bien ellos lo arrebatan a él. No se trata de una transferencia alegórica. Por eso no procede ponerse a buscar los auténticos referentes psicológicos a los que esos poderes se referirían.

El dios de Heidegger es un dios sintonizador y que define el estado de ánimo, pero el estado de ánimo que remitiría inmediatamente a él y en el que de algún modo él sería legible sigue sin expresarse. Así pues, el dios sigue siendo indeterminado y no está *templado*. Lo único que se nombra es el estado

⁵⁷ M. Heidegger, GA 39, p. 140.

de ánimo de la contención, que no hace sino rumiar que el dios rehúsa manifestarse y sintonizar con esa manifestación rehusada. En ese estado de ánimo de la contención el dios dice que tiene que guardar silencio, que se tiene que negar a manifestarse. La imposibilidad de la manifestación y de la economía divina, de la «definición ajustadora»⁵⁸ y conceptual, parece ser la única determinación y el único *temple* del dios heideggeriano.

El «rechazo» que «fuerza»⁵⁹ «a la existencia a volver sobre sí misma como fundación de la morada del primer paso de largo del dios como aquel que rehúsa manifestarse» se mantiene como la «singular cercanía» del «ánimo de la contención»,⁶⁰ una contención que sabe ser paciente en la infinita ausencia de la presencia que se manifiesta: «¿Qué significa “estar” y aguantar en el claro del ocultamiento? El estado de ánimo fundamental de la contención». Se espera que «acaezca el acontecimiento»⁶¹ que despierta aquellos estados de ánimo «que destinan al hombre venidero a custodiar la necesidad de los dioses». La «contención», que sobrelleva hasta el final la simultaneidad de presencia y ausencia, de «ahí» y de «lejos», constituye en cuanto que el «rasgo fundamental del estado de ánimo» el «centro sintonizador del horror y del miedo»,⁶² en el que «el ser *ahí* [...] se sintoniza [...] con el silencio del paso de largo del último dios».

Hay que preparar a los «futuros», a los que piensan con perseverante paciencia y «concentran el alumbramiento que

⁵⁸ *Id.*, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, op. cit., p. 329.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 330.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 321.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 338.

⁶³ *Ibid.*, p. 32.

anuncia al último dios». ⁶⁴ Son los «fundadores lentos y que escuchan de lejos» ⁶⁵ de la verdad, que sin pretender apoderarse inmediatamente del ser y desnudarlo, sin hacer que se congele en un *esto* unívoco, perseveran en el «silencio del crecimiento oculto y de la expectativa». Solo a estos futuros les llega la «seña y la acometida del alejamiento y la aproximación del último dios». ⁶⁶ Su temple fundamental es la contención. De ese temple «*están* los futuros, y en cuanto que los así templados son destinados y sintonizados por el último dios». ⁶⁷ La contención va acompañada de «silencio». Solo en el «gran silencio», en el «silenciamiento» de la contención, la «hegemonía del último dios» ⁶⁸ «abre y configura» lo ente. La «más íntima celebración del último dios» no es una sonora proclamación de la presencia infinita y definitiva, sino contención y

⁶⁴ *Ibid.*, p. 321.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 317.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 318.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 45. Hay que situar la «hegemonía» fuera de la economía del poder: «La hegemonía es la necesidad que lo libre tiene de lo libre. Domina y campa como lo incondicional en el ámbito de la libertad. Su grandeza consiste en que no necesita recurrir a ningún poder, y por tanto a ninguna violencia, y sin embargo sigue siendo más eficiente que estos, aunque en la forma primordial de su constancia» (*ibid.*, p. 230). Es interesante que Heidegger contraponga la hegemonía no económica al poder y a la violencia. «El poder es la capacidad de asegurar una posesión de posibilidades de violencia. Pero en cuanto que *aseguramiento* siempre está referido a un poder antagónico, y por eso nunca es un origen. La *violencia* es la impotente irrupción de una capacidad de modificar lo ente sin llevar ventaja y sin expectativas de posibilidades. Siempre que lo ente debe ser alterado por lo ente (y no desde el ser) se necesita la violencia. Toda acción es un acto de violencia, de modo que la violencia está dominada aquí por el poder» (*ibid.*). Por tanto, la economía del poder y de la violencia solo es posible dentro de lo ente. Hay que abandonar la economía ahí donde el pensar piensa el propio ser. El pensar no puede llevar la contabilidad del ser.

discreción. El «barrunto y la búsqueda» de los futuros se nutren de la «discreción contenida», de aquel «desasosiego» ⁶⁹ que no se detiene en ninguna «univocidad rectilínea»:

Cómo esta seña se conserva como seña en la discreción contenida, y cómo tal conservación siempre está al mismo tiempo despidiéndose y llegando, en el duelo y al mismo tiempo en la alegría, en aquel estado de ánimo fundamental de los contenidos. ⁷⁰

Dios es dolor:

Pero el dolor es el auténtico saber del estar diferenciado, solo en el cual la mutua pertenencia de hombres y dioses tiene la separación de la lejanía, y por tanto la posibilidad de la cercanía, y de este modo la dicha del manifestarse. ⁷¹

En «¿Qué significa orientarse en el pensamiento?» escribe Kant: «El concepto de Dios, e incluso la convicción de su existencia, solo se pueden encontrar en la razón». ⁷² La razón necesariamente mete a Dios a la fuerza en una economía. El dios kantiano está involucrado en el campo económico de objetivos, provechos y necesidades. El «bien supremo» es formalmente afín al bien económico. El avance sucesivo hacia el bien supremo se parece a la acumulación. A partir del hecho de que tal acumulación nunca puede darse por terminada, a partir de la necesidad del «*progreso al infinito*» ⁷³ hasta el bien

⁶⁹ *Ibid.*, p. 321.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ M. Heidegger, GA 53, p. 190.

⁷² I. Kant, *Werke*, op. cit., vol. III, p. 277.

⁷³ *Id.*, *Crítica de la razón práctica*, en *Fundamentación de la metafísica*

supremo, Kant concluye además la inmortalidad del alma. Esta inmortalidad promete un «crecimiento futuro»⁷⁴ del bien moral. El postulado de la «existencia que perdura hasta el infinito»⁷⁵ asegura la posibilidad de la acumulación infinita. Dios es la «causa moral del mundo»,⁷⁶ la instancia postulada desde una necesidad que debe mantener la economía moral. Dios da sentido y legitimación al esfuerzo moral, a la necesidad moral, y garantiza el «objetivo final», el bien supremo.

En *Lo santo* Rudolf Otto trata de aproximarse al elemento irracional de Dios. Dios es lo «*absolutamente heterogéneo*», «lo que se sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprendido, familiar, íntimo»,⁷⁷ una «X» que no se ajusta a los predicados racionales, lo «estupefaciente», lo «casi demoníaco», lo «ininteligible», lo que «se mofa de todos los conceptos»,⁷⁸ la «nada» y el «vacío»,⁷⁹ que no se puede llenar con los órdenes del entendimiento. Perturba, sorprende, desconcierta a la razón, la lleva a paradojas y antinomias:

No solo las rebasa, no solo las hace ineficaces, sino que, en ocasiones, parece ponerse en contraposición a ellas y derogarlas y desbaratarlas. Entonces este aspecto del numen, además de incomprensible, se convierte en paradójico; porque no está ya *por encima* de toda razón, sino que parece ir contra la razón.⁸⁰

de las costumbres/Crítica de la razón práctica/La paz perpetua, México, Porrúa, 1983, p. 176.

74 *Ibid.*, p. 177.

75 *Ibid.*, p. 176.

76 I. Kant, *Crítica del juicio*, México, Porrúa, 1991, p. 375.

77 R. Otto, *Lo santo*, op. cit., p. 80.

78 *Ibid.*, p. 168.

79 *Ibid.*, p. 85.

80 *Ibid.*, p. 86.

Otto se refiere constantemente a Dios como el «ser que se sustrae a toda posibilidad de filosofía; ese ser, en definitiva, irracional»,⁸¹ un ser que no es en absoluto conmensurable con los órdenes de la razón, que «no solo [es] inaprensible para nuestra categorías, no solo incomprensible por su disimilitud que trastorna, deslumbra, angustia y pone en peligro la razón, sino definido simultáneamente por atributos contrarios, que se excluyen y se contradicen».

El lenguaje tiene que agotarse negándose a sí mismo para señalar la «X». A pesar de esta negatividad discursiva de Dios, a pesar de esta infinita postergación metonímica y metafórica de lo inefable, que solo permite una apertura hiperbólica a lo numinoso, lo numinoso no se diluye en algo abstracto y estéril. Más bien rebosa algo absolutamente positivo.⁸² El vacío que deja tras de sí o que engendra la negatividad de Dios no borra todo rastro del ahí. La reducción y la escasez de la palabra no llevan a un vaciamiento del ahí. Son acompañadas de la amplitud y la intensidad del «contenido fuertemente positivo del sentimiento»:⁸³

81 *Ibid.*, p. 163.

82 *Ibid.*, p. 60.

83 *Ibid.*, p. 84. Para Otto, el sentimiento no es el ornamento subjetivo de una objetividad presuntamente depurada de emociones ni de un conocimiento objetivo, no es «una especie de sueño sublime» al que uno «se tiene que entregar». Como una «forma de la experiencia del objeto», lee el ser en su objetividad. Libera la objetividad. Al sentimiento se le cree capaz de captar la verdad, es el «asunto de quien aspira a la verdad, o de quien quiere conocer» (R. Otto, *Das Gefühl des Überweltlichen*, Saarbrücken, VDM, 2007, p. 329). El adjetivo «profundo» que se añade al sentimiento no profundiza la interioridad sin objetos del sujeto, sino que es expresión de la «seguridad y autenticidad del conocimiento» (*ibid.*, p. 332), y concretamente del conocimiento objetivo: «Al hablar de "sentimiento" no nos referimos aquí a estados de ánimo subjetivos, sino a un acto de la propia razón, a un modo de conocer [...] Cuando solo podemos alegar un "sentimiento" estamos admitiendo una

Lo «sobrenatural» y lo «supracósmico» son, una vez más, definiciones que tienen el aspecto de predicados positivos, y cuando los atribuimos a lo misterioso, parece que el misterio pierde su primera significación negativa y se convierte en afirmación positiva. Porque resulta obvio que «sobrenatural» y «supracósmico» solo son predicados negativos y excluyentes respecto a la naturaleza y el mundo. Pero es exacto si nos referimos al contenido fuertemente positivo del sentimiento, que es el único que no se puede eliminar. Por esta razón, las palabras «supracósmico» y «sobrenatural» se convierten sin darnos cuenta en definiciones de una realidad *absolutamente heterogénea*, cuya peculiaridad podemos sentir aunque no seamos capaces de expresarla conceptualmente.⁸⁴

La mística, que multiplica sin fin la negación en el discurso «incrementándola hasta la paradoja», y que declara que incluso el predicado «ser» es inapropiado para describir lo «absolutamente heterogéneo», se sitúa más acá de la negatividad

carencia, y reconocemos como una tarea importante subsanar esta carencia y «esclarecer» nuestro conocimiento «meramente sentimental», es decir, ir más allá de lo meramente sentimental para rendirnos cuentas a nosotros mismos y a otros acerca de aquello que creemos haber captado cognoscitivamente. Pero también sabemos que casi todos nuestros conocimientos comienzan en forma de una captación que en un primer momento es meramente sentimental, y que mucho de eso, aunque no logremos llevarlo a una forma adecuada al entendimiento, puede incluirse sin embargo en lo más firme de nuestras convicciones y certezas. [...] Pero el «sentimiento» del ánimo simple no es a su vez la capacidad incrementada de toda emoción, sino la capacidad de una *comprensión*, y concretamente de una comprensión que no consiste en entender a partir de mediaciones lógicas, sino que busca lo que no es transmisible por mediaciones, lo primero, lo original, los propios principios, y que además busca objetos que son más profundos, más oscuros, más íntimos que los objetos del razonamiento intelectual» (*ibid.*, p. 327).

⁸⁴ R. Otto, *Lo santo*, op. cit., p. 84.

del fracaso del discurso. El propio lugar que hace inevitable el discurso apofático no es negativo, sino que tiene la «cualidad positiva», la cual se hace cognoscible en el sentimiento:

La mística apura esta contraposición del objeto numinoso, entendido como «lo absolutamente heterogéneo», hasta su último extremo, no contentándose con oponerle a la naturaleza y al mundo, sino, en definitiva, al mismo ser y a lo que *es*. La mística lo llama, en conclusión, la *nada*. Con esta palabra no quiere significar solo aquello de que nada se puede decir, sino lo que es en esencia heterogéneo y opuesto a cuanto existe y puede ser pensado. Pero a medida que extremamos hasta la paradoja esta negación y contraposición —única cosa que aquí puede hacer el pensamiento conceptual para aprehender el elemento misterioso del numen—, va haciéndose más vivaz el sentimiento de sus cualidades positivas, hasta llegar a la exaltación.⁸⁵

El dios kantiano, por el contrario, no desconcierta a la razón. Más bien sucede que la fe en Dios surge con el concepto de razón. La «fe racional» es, según Kant, la «brújula» con la que uno se orienta en el pensamiento y en el mundo. El dios de la razón es la instancia económica suprema, sin la cual la economía moral quiebra. La emoción, que según Otto perturba a la razón y la lleva a paradojas, sería para Kant incapaz de captar a Dios o de formular el concepto de Dios: «Con todo esto no se quiere aquí decir más que lo siguiente: que si bien el *temor* ha podido producir primero a los *dioses* (demonios), la razón, en cambio, por medio de sus principios morales, ha podido producir la primera el concepto de Dios».⁸⁶ La razón

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 84-85.

⁸⁶ I. Kant, *Crítica del juicio*, op. cit., p. 373.

se enreda inevitablemente en el cálculo económico. Es necesario abandonar el trabajo de la razón para poder situar a Dios más allá de la economía.

La idea de que solo se puede experimentar a Dios en el sentimiento no es nueva. Hegel emprendió su cruzada contra la llamada «teología del sentimiento». Quien solo busca a Dios con el sentimiento es, según Hegel, peligrosamente próximo al animal:

Si en el hombre la religión no se basa más que en un sentimiento, entonces este no tiene otra determinación que ser el *sentimiento de su dependencia*, y en tal caso el mejor cristiano sería el perro, pues es él el que tiene este sentimiento más intensamente y el que vive preferentemente con ese sentimiento. El perro también tiene el sentimiento de redención cuando su hambre se sacia con un hueso.

La primera imagen de lo divino no es la piel de gallina, sino el concepto. La piel de gallina, en la medida en que es expresión del «sentimiento natural del corazón», tiene para Hegel un origen animal. El sentimiento no es más que el «punto del ser subjetivo y contingente»,⁸⁷ lo «particular», lo «limitado».⁸⁸ Por eso no es capaz de universalidad ni de comunidad: «Por el contrario, en el terreno de la idea, del concepto, estamos en el terreno de lo universal, de la racionalidad [...]. Pero si pasamos al sentimiento, entonces abandonamos esto común y nos retiramos a la esfera de nuestra contingencia».⁸⁹ El «hombre formado» puede tener un «verdadero sentimiento

⁸⁷ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, en *Werke*, op. cit., p. 131.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 129.

⁸⁹ *Ibid.*

de Dios», pero lo debe a la «formación de la idea»,⁹⁰ de la que carece el «hombre natural»: «Básicamente Dios está en el pensar».⁹¹ El sentimiento es el «peor modo como se puede demostrar tal contenido».⁹² El sentimiento surge y se aviva con la noción. Como la noción es capaz de ser universal, es más apropiada para Dios que el sentimiento. El corazón tiene que someterse a una purificación, a una «formación», para desprenderse de lo «maligno», de la «particularidad natural».⁹³ Lo que purifica el corazón, lo *circuncida* y lo *supera* a favor de lo universal es la «formación de la idea».⁹⁴ Es interesante que Hegel atribuye más universalidad al corazón que al sentimiento, a pesar de que el corazón es en último término la sede de lo particular: «El *corazón* ya es más que el sentimiento. Este solo es momentáneo, contingente, fugaz. Pero si digo que llevo a Dios en mi corazón, entonces el sentimiento está expresado aquí como el *modo perdurable y firme de mi existencia*».⁹⁵ ¿En qué consistiría la constancia que caracteriza al corazón? Según Schleiermacher, este modo perdurable de la existencia sería el estado de ánimo: «La permanencia del sentimiento religioso es el estado de ánimo».⁹⁶

⁹⁰ *Ibid.*, p. 130.

⁹¹ *Ibid.*, p. 129.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, p. 130. Es interesante que aquí Hegel recurre a la Biblia: «Pero en la Biblia se atribuye expresamente el mal en cuanto tal al corazón; de este modo, el corazón es la sede del mal, esta particularidad natural. Sin embargo, el bien, lo moral, no es que el hombre imponga su particularidad, su egoísmo, su egolatría, y si lo hace es malvado. Lo ególatra es el mal, que nosotros llamamos de manera general «corazón». No obstante, la circuncisión bíblica del corazón lo libera de la obstinación humana: «Circuncidación el prepucio de vuestro corazón y no sigáis siendo tercos» (Deuteronomio 10,16).

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ F. Schleiermacher, *Estética*, Madrid, Verbum, 2009, p. 44. Para

En el sentimiento religioso Dios no pasa a ser contenido positivo ni *posesión* asible de un sujeto apropiador. El sentimiento religioso no es una forma emocional de apropiación, sino la sensación más extrema de su imposibilidad. Por el contrario, la comprensión y la aprehensión degrada a Dios arrastrándolo al mercado con sus manos apropiadoras. La comprensión y la aprehensión son, esencialmente, mercaderes que trabajan *manualmente*. La economía regula que a cambio de la misma cantidad de ideas se obtenga una cantidad igual de objetos. El propio Dios se convierte aquí en mercancía. Pero la conmoción profunda carece del poder económico de la comprensión y la aprehensión. Las manos que se juntan para rezar hacen imposible el comercio y dan testimonio visible de la imposibilidad de la economía. La entrega de las manos entrelazadas para rezar es una recepción de Dios en la que nada cae en las *manos*. Para Hegel, la sede del estado de ánimo es el corazón *inconsciente*. Si la inconsciencia impidiera la economía, el corazón sería el órgano de la religión.⁹⁷ En su *inconsciencia*, el corazón *aprende* a Dios *de memoria* (*apprendre par cœur*), y lo aprende más acá del sentido y sin posibilidad de una apropiación comprensiva. La *vocación* siempre es un acto *inconsciente* o un *estado del corazón*. La inconsciencia sería la única receptividad posible para lo divino

Schleiermacher no se puede experimentar a Dios con la reflexión, sino con el sentimiento, y concretamente con el sentimiento de la dependencia absoluta. El yo se caracteriza por una carencia. No puede reivindicar la autoría de su unidad. La autoconciencia inmediata, que no es el resultado de un acto reflexivo, sino que se sitúa más acá de la reflexión, es un sentimiento general de dependencia. Dios es el «nombre explícito» de la «procedencia» de este sentimiento (F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, p. 28 [trad. cast.: *La fe cristiana*, Salamanca, Sígueme, 2013]).

⁹⁷ M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 81: «Lo sagrado es la intimidad misma, es "el corazón"».

y para el misterio. Pero no es la consecuencia de una eliminación irracional de la «conciencia», no es una proyección orgiástica ni un éxtasis, sino el resultado de una *conciencia agudizada*. El corazón se convierte en la casa de Dios *cuando uno piensa hasta la inconsciencia y en la inconsciencia*.

VII. La órbita excéntrica

¿Sucede? No, no sucede. Y sin embargo se está gestando algo.
En la espera, que contiene y deja toda venida.

MAURICE BLANCHOT

La *propensión* del hombre al ser es *excéntrica*. Está sujeto a una trágica ley gravitatoria que lanza la existencia humana a una «órbita excéntrica». ¹ Se aleja del «centro de su ser» ² y va al exilio. Heidegger basa esta *propensión* trágica al ser en un rasgo dialéctico. La marcha al extranjero es al mismo tiempo un regreso a casa, un retorno a sí mismo:

Sin embargo, la fuente solo es la riqueza si es conocida y experimentada en cuanto que fuente. Esto ocurre porque mediante la peregrinación a lo extraño ella se convierte previamente en eso lejano a lo que se puede aproximar un regreso o una llegada al hogar cuando se ha convertido en una vuelta a casa. ³

Al comienzo, la patria está todavía encerrada en sí misma, no ha sido esclarecida y no es libre, de modo que no ha tomado

¹ Cf. M. Heidegger, GA 52, p. 189.

² *Ibid.*

³ M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 161.

aún conciencia de sí. Este tomar conciencia de sí exige venir desde algo distinto.⁴

Heidegger traduce de una manera muy sublime la poesía de Hölderlin a los términos de su propio pensamiento y a la inversa. La marcha necesaria al extranjero, el «largo invierno», la «noche» y la «llegada a casa» tienen todos ellos su equivalente en la historia del ser. Pero sobre todo es interesante la analogía entre la «órbita excéntrica» (un motivo importante de la poesía de Hölderlin) y la historia del ser.

La «excentricidad»⁵ del ser surge de la *paradoja del comienzo*. Al comienzo, el comienzo no comienza con el comienzo.⁶ Al comienzo, el comienzo se queda atrapado en lo comenzado. A causa de esta falta de libertad el comienzo no puede liberar lo «inicial» del comienzo. El comienzo comenzado abandona el comienzo. El comienzo, que en el primer comienzo se queda atrapado en lo comenzado, se libera *para sí mismo* en el segundo comienzo. Solo en el segundo comienzo el comienzo se experimenta *como* comienzo. Al mismo tiempo, en el segundo comienzo el primer comienzo no es eliminado, pues él forma parte de las «posesiones del comienzo».⁷ El segundo comienzo es la *verdad* del primer comienzo. El segundo comienzo *recoge* el primer comienzo en sí al *superarlo*.

La «despedida»⁸ como ser expresa su «excentricidad». El ser se despide, se aleja de sí mismo. La historia del ser no toma al comienzo la «órbita más vertiginosa y breve»⁹ (en el perihelio) dentro de la elipse excéntrica del ser, donde el hombre

4 *Id.*, GA 52, p. 190.

5 *Cf. Ibid.*, p. 189.

6 *Ibid.*

7 M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, op. cit., p. 152.

8 *Id.*, GA 13, p. 31.

9 *Id.*, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, op. cit., p. 151.

estaría lo más cerca posible del ser, sino que toma la órbita más llana y lenta (en el afelio), que arroja al hombre a una noche del ser. La lejanía del ser surge de la dialéctica de una «ley del comienzo». Heidegger introduce sin que se note en la historia del ser una *cierta* dialéctica del comienzo. Para consolidar su fundamento, el comienzo marca una lejanía consigo mismo: «En el transcurso de ese proceso de confirmación de su fundamento, mediante un regreso hacia sí mismo, el origen hace que surja la lejanía más lejana y en esta la posibilidad de la pura cercanía o, lo que es lo mismo, de la vecindad que sostiene la lejanía».¹⁰

La metafísica en el primer comienzo, que está marcada por la lejanía del ser, es el comienzo que se despliega. El despliegue, la historia del primer comienzo, niega en cierta manera el comienzo. La marcha del primer comienzo es la «marcha saliendo del comienzo».¹¹ La marcha que sale del comienzo no va dialécticamente hacia atrás, pero sí hace que «el regreso llegue a ser en algún momento una necesidad, y el recuerdo del comienzo la necesidad más necesaria».¹² Solo en el segundo comienzo, que es el comienzo que recuerda, el comienzo despierta tomando conciencia de sí mismo. El recuerdo de la historia del ser se distingue sin duda del doble movimiento sincronizado dialécticamente del ensimismarse saliendo de sí. La «partida» y el «regreso» están separados por una diacronía, por una ruptura que se produce en la historia del ser. Solo un «salto» puede saltar por encima de la fosa de la historia del ser.

10 *Id.*, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 162.

11 *Id.*, *Nietzsche II (1939-1946)*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1997, p. 486 (cit. en adelante como *Nietzsche II*).

12 *Ibid.*, p. 486.

En el primer comienzo, al ir más allá de sí el comienzo se sale de sí. La despedida de sí, que es un rasgo fundamental del propio comienzo, acarrea su sustracción:

«Sobrellevando hasta el final el claro, el comienzo lleva consigo la despedida. El comienzo que revela haciendo apropiado es la dignidad en cuanto que la propia verdad que descuelga en su despedida. [...] sacar a la luz el ocultamiento, y esto por ser la propiedad del abismo sin fondo».¹³ Pero la retirada del comienzo no es un rasgo deficitario suyo. El comienzo se despliega en ella.

En cierta manera, el primer comienzo se asimila dialécticamente. El «sobreponerse» se puede interpretar como una sutil variación de la «superación».¹⁴ Heidegger escribe una dialéctica del sí y el no. El «no», como un «saltar desde algo», no salta desde lo que hay que negar, sino que lo afirma, y de este modo «rebasa» el «sí».¹⁵ Por medio de una economía dialéctica, el «no» se asigna un «sí». Arrastra consigo lo negado:

Sin duda, tal negación no se conforma con el salto que se limita a dejar atrás, sino que se desarrolla a sí misma dejando al descubierto el primer comienzo y su historia inicial y reservando lo

¹³ *Ibid.*, p. 485.

¹⁴ No obstante, no cabe negar que Heidegger se distancia de la «superación» dialéctica: «El pensar no supera la metafísica por el hecho de alzarse por encima de ella sobrepasándola y guardándola en algún lugar, sino por el hecho de volver a descender a la proximidad de lo más próximo. El descenso, sobre todo cuando el hombre se ha estrellado ascendiendo hacia la subjetividad, es más difícil y peligroso que el ascenso» (*Hitos, op. cit.*, p. 288). Pero la marcha dialéctica no se produce por una calle de sentido único, donde solo sería posible el movimiento en una dirección, sino que en el tráfico dialéctico se producen al mismo tiempo el ascenso y el descenso, la marcha adelante y la marcha atrás.

¹⁵ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento, op. cit.*, p. 152.

que ha dejado descubierto en la posesión del comienzo, donde, estando reservado, sobresale ahora y también en el futuro por encima todo aquello que alguna vez resultó a raíz del primer comienzo y se hizo objeto del saldo de cuentas historiográfico. Esta construcción de lo descollante del primer comienzo es el sentido de la «destrucción» en el tránsito al otro comienzo.¹⁶

La «destrucción» obedece claramente a una economía dialéctica. Construye el comienzo reconstruyendo el primer comienzo. El tránsito es *deconstructivo*.

El primer comienzo no es un movimiento unilateralmente negativo. La historia del primer comienzo, la metafísica, en cierto sentido le vuelve la espalda al ser. Pero en cuanto que una «época necesaria de la historia del ser»¹⁷ es arrastrada continuamente por el comienzo que se sustrae. En el «recuerdo» de la historia del ser resulta ser un movimiento necesario de sustracción del comienzo. Así pues, el primer comienzo no es una mera partida saliendo del comienzo, sino que, sobrellevando el comienzo hasta el final, acaba dando los frutos del comienzo. El primer movimiento del comienzo no causa su muerte. En el primer movimiento el comienzo crece, brota, florece, aunque al mismo tiempo el comienzo se esconde en los «brotes»¹⁸ que germinan.

La andadura de la historia del ser es impredecible. De momento no es dialéctica. Los «brotes» del ser no germinan en una serie organizada dialécticamente: «Las épocas no se pueden deducir unas de otras ni menos aún meter en el cauce de un proceso continuo».¹⁹ No hay ningún «porqué», sino solo

¹⁶ *Ibid.*, p. 152.

¹⁷ M. Heidegger, *Nietzsche II*, p. 482.

¹⁸ *Id.*, *La proposición del fundamento, op. cit.*, p. 129.

¹⁹ *Ibid.*

«el hecho de que así es la historia del ser».²⁰ Los «brotes» del ser germinan uno detrás de otro porque germinan uno detrás de otro. El «porque» es el «durar, el mantenerse persistentemente como destino».²¹ Pero por otra parte la historia describe una órbita excéntrica. Su curso se caracteriza por una creciente lejanía del ser. El rasgo destructivo de la lejanía del ser antecede necesariamente al súbito ingreso del comienzo:

Antes de que el ser pueda acaecer de un modo propio en su verdad inicial, *tiene que* producirse necesariamente la quiebra del ser como voluntad, el derrumbamiento del mundo, la devastación de la tierra, y el hombre *tiene que* ser obligado al mero trabajo. Solo después de este ocaso acaece de un modo propio y por largo tiempo la abrupta duración del comienzo.²²

En un pasaje de *Tiempo y ser* Heidegger trata de situar el movimiento destructivo fuera de la serie. La causa de la lejanía del ser sería entonces una proliferación de los «brotes» que en cierto modo se situaría fuera de la historia *real* del ser: «Estas [épocas] se solapan en su sucesión, de modo que la destinación inicial del ser como comparecencia es ocultada cada vez más de diversas maneras».²³ Pero no se puede hacer a la proliferación la única responsable del ocultamiento de la «destinación inicial». De la respectiva forma de los «brotes» se puede deducir la lógica excéntrica que marca el propio destino y que conduce a una lejanía destructiva del ser.

Heidegger comparte con Hegel aquella pasión por lo mismo. Toda la historia de la filosofía es la expresión de lo mismo,

²⁰ *Id.*, *Tiempo y ser*, *op. cit.*, p. 71.

²¹ *Ibid.*

²² M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, *op. cit.*, p. 65.

²³ *Id.*, *Tiempo y ser*, *op. cit.*, p. 28.

de una *verdad* única. La marcha de la historia de la metafísica, sin duda, no es un «desarrollo en sí mismo necesario y consecuente»²⁴ de la «idea». Falta el lazo dialéctico que enlaza los «brotes» del ser en una totalidad orgánica. Pero todos los esbozos filosóficos surgen de una «única fuente»,²⁵ de un dar que se hace pasar por lo mismo a lo largo de toda la historia.²⁶ El recuerdo de la historia del ser recuerda «algo que es lo mismo, que desde luego no se deja representar por un concepto universal ni extraer como si fuera un hilo rojo del curso histórico de múltiples pliegues».²⁷

La metafísica es un *archivo del ser*, en el que se conservan sus «palabras»,²⁸ pero en el que el ser no se muestra a sí mismo. Para volver a sacar a la luz lo olvidado hay que caminar por este archivo recordando. La transición al otro comienzo lleva a cabo ese trabajo archivístico y arqueológico. El arqueólogo busca en lo escrito lo no escrito que hace escribir y que se sustrae de lo escrito. Las «clases "históricas"»²⁹ de Heidegger sobre la filosofía son clases arqueológicas sobre la historia del

²⁴ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, FCE, 1995, p. 40.

²⁵ *Ibid.*, p. 25.

²⁶ Cf. M. Heidegger, *Tiempo y ser*, *op. cit.*, p. 61: «El pensar está en y delante de aquello que ha destinado las distintas figuras del ser epocal. Pero esto, lo destinante como el acaecimiento apropiador, es de suyo ahistórico, o mejor, carente de destino».

²⁷ *Id.*, *La proposición del fundamento*, *op. cit.*, p. 95.

²⁸ *Id.*, *Tiempo y ser*, *op. cit.*, p. 29: «Cuando Platón concibe el ser como idea y como *koinonia* de las ideas, Aristóteles como *energeia*, Kant como posición, Hegel como concepto absoluto y Nietzsche como voluntad de poder, todo esto no son enseñanzas expuestas por casualidad, sino palabras del ser como respuestas a una alentadora interpelación que habla en el destinar que se esconde a sí mismo, en el "hay ser"».

²⁹ *Id.*, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, *op. cit.*, p. 150.

primer comienzo, unas clases que buscan «hacer saber siempre una única cosa».³⁰

Toda metafísica se centra en una determinada «palabra» del ser, merced a lo cual cada metafísica obtiene su *impronta* determinada. Tales «palabras» del ser son moldes que acuñan de una determinada manera la visión de lo ente. Al mismo tiempo, lo acuñador, que permanece igual a sí mismo a lo largo de los diversos moldes, se sustrae a lo acuñado. Lo acuñado ya no se acuerda de lo acuñador. Con la respectiva «marca de una época»³¹ del ser se corresponde la formación de un determinado discurso metafísico. Todos los enunciados efectivos de un discurso metafísico se forman en torno a la «palabra» y engendran un discurso que en sí mismo es coherente.

La formación metafísica se basa en un movimiento *metafórico, cuasi-metafórico*. Con lo que se sustrae, con lo que se reserva su manifestación, se *corresponde* el discurso metafísico de una manera *metafórica*, aunque a este discurso le queda oculto su propio rasgo *metafórico*. Se trata de una *metáfora* ampliada, vertical, desasosegante y abisal que rebasa infinitamente la «metáfora» metafísica. El «*en cuanto que*» (por ejemplo en el ser *en cuanto que* objetualidad o *en cuanto que* voluntad) marca el rasgo metafórico del discurso metafísico. Este siempre se encuentra en una «situación trópica»³² y figurativa. En toda formación metafísica el ser «se contiene», se

³⁰ *Ibid.*

³¹ M. Heidegger, *Conferencias y artículos, op. cit.*, p. 171.

³² J. Derrida, «Entzug der Metapher», en V. Bohn (ed.), *Romantik, Literatur und Philosophie*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1987, pp. 317-355; aquí p. 337: «En relación con el ser o con el pensamiento del ser ella [la metafísica] estaría ya en una situación trópica. La metafísica *en cuanto que* trópica, o más exactamente, en cuanto que rodeo metafórico, se correspondería con una sustracción esencial del ser».

retira a su «urna», a su «cripta».³³ En torno a la «urna de la nada»³⁴ crecen y proliferan las metáforas. La urna se acaba entremezclando con las metáforas y se vuelve cada vez más invisible. La vegetación metafísica y metafórica acarrea la doble sustracción. Pero hay que señalar que la urna está vacía, que no alberga ningún sujeto, ninguna trascendencia críptica.

Heidegger escribe aquí una genealogía no dialéctica del discurso metafísico. Heidegger pone en el archivo del ser la genealogía dialéctica que Hegel hace de la metafísica, proveyéndola de una breve anotación:

¿Pero no oíamos hablar del ser en el orden y la serie históricos del proceso dialéctico que piensa Hegel? Sin duda. Pero también aquí el ser solo se muestra a la luz que se alumbró para el pensar de Hegel.³⁵

Así pues, la genealogía de Hegel no es más que una luz ciega, que es demasiado oscura, demasiado ciega, para iluminar la historia de la filosofía. En el archivo heideggeriano del ser cae otra luz, una luz bordeada de oscuridad, que sin embargo es más luminosa y alcanza más lejos que toda luz metafísica.

La formación metafísica no es un acontecimiento puramente discursivo. La capa inferior de formación es anterior al discurso.³⁶ La formación metafísica se basa en un rasgo no

³³ *Ibid.*, p. 339.

³⁴ M. Heidegger, *Conferencias y artículos, op. cit.*, p. 171.

³⁵ *Id.*, *Identidad y diferencia, op. cit.*, pp. 143-145.

³⁶ Ya Dilthey formuló este pensamiento. La cosmovisión respectiva es mantenida por «un solo estado de ánimo» (*Gesammelte Schriften*, Leipzig, Teubner, 1914 ss., vol. VIII, p. 33): «Estos estados de ánimo vitales, los innumerables matices de la postura que se adopta hacia el mundo, constituyen la capa inferior para la formación de las cosmovisiones» (*ibid.*, p. 82). Sin embargo, hay que añadir que el estado de ánimo se asienta en el sujeto o en el

discursivo que, aunque no se tematiza en la superficie del discurso, sin embargo penetra todas las capas discursivas. Ese rasgo no discursivo es la gravitación de la formación metafísica. La gravitación marca la *pauta* de la formación metafísica y concentra los enunciados en torno a una *nota tónica*. Es el rasgo tonal del discurso metafísico. La tonalidad del discurso metafísico es regulada por el «estado de ánimo»:

El recuerdo de la metafísica como época necesaria de la historia del ser da que pensar que y cómo el ser define en cada caso la verdad de lo ente, que y cómo el ser abre, a partir de esta definición, un campo donde se puede esbozar la explicación de lo ente, que y cómo tal determinación es lo que sintoniza un pensar con la interpelación del ser y, desde tal sintonización, fuerza en cada caso a un pensador a decir el ser.³⁷

La formación de un discurso metafísico es un suceso que crece por encima de las «cabezas»:

El pensar de los pensadores no es ni un proceso en las «cabezas» ni es la obra de tales cabezas. [...] El recuerdo de la historia del ser regresa a la interpelación de la silenciosa voz del ser y al modo de su sintonización.³⁸

El recuerdo de la historia del ser traza por tanto el cuadro de los estados de ánimo. El estado de ánimo pasa a tener sustan-

«alma sentimental o caviladora» (*ibid.*, p. 81). Para Dilthey, el estado de ánimo no es un «suceso» (cf. GA 39, p. 142). Para Heidegger, por el contrario, el cambio de la cosmovisión sería una «reconfiguración del ser» (*ibid.*), que el hombre cavilante y hacendoso no alcanzaría a ver.

³⁷ M. Heidegger, *Nietzsche II*, p. 482.

³⁸ *Ibid.*, p. 484.

cia histórica. La historia del ser pasa a ser la historia del estado de ánimo. La historia discontinua, que se caracteriza por rupturas que no se pueden superar dialécticamente, está sometida a abruptos cambios del estado de ánimo del ser o del acontecimiento. El curso de la historia del ser se vuelve impredecible, pues el ser, por así decirlo, es caprichoso. La circuncisión de la historia y de la metafísica, que pasa por la *circuncisión del corazón*, consiste en abrir más allá de la economía y del cálculo un espacio del *don*, del «*se da*» o del «*hay*». Habrá que ser todo oídos, habrá que aguzar los *oídos del corazón circuncidado*, para poder percibir el impredecible temblor del acontecimiento.

La metafísica es para Heidegger un hablar y un corresponder ciegos. Solo se oye hablar a sí misma, aunque se hace eco de una voz distinta. Sin duda Heidegger no toleraría ninguna reaparición del sujeto fallecido revestido de lenguaje y de historia. Pero al punto ciego de la metafísica llega una voz que irrumpe súbitamente en el tercer oído del «oyente», una voz que a su vez también es ciega, que no sabe nada de las positivities y las disposiciones sociales, políticas y económicas, una voz que abre una grieta en lo presente, en lo tradicional, creando así las discontinuidades de la historia.

La filosofía tiene una cierta vida sentimental. A Heidegger le habría gustado reformular así las palabras que él mismo cita de A. Gide: «*C'est avec les beaux sentiments que l'on fait la bonne philosophie*» [«Es con bellos sentimientos como hacemos la buena filosofía»].³⁹ La determinación se la filosofía se explica en función de su «afinamiento» y su «sintonización». Así pues, la filosofía se hace eco de la voz del ser dejándose conmover, templar y determinar por ella. El pensar tiene pri-

³⁹ M. Heidegger, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Herder, 2013, p. 31.

mero que ser conmovido y arrebatado para hablar y hacerse eco:

El hacerse eco escucha la voz de la alentadora interpelación. Lo que nos interpela y alienta como la voz del ser define y afina nuestro corresponder haciéndonos eco. «Corresponder haciéndose eco» significa entonces estar determinado, *être disposé*, concretamente desde el ser de lo ente. [...] Lo ente en cuanto tal define el hablar de tal modo que el decir se pone de acuerdo (*accorder*) con el ser de lo ente. Corresponder haciéndose eco es siempre y necesariamente, no solo casualmente y en ocasiones, un corresponder sintonizado. Está en un templamiento.⁴⁰

Heidegger ejemplifica la vida sentimental o emocional de la filosofía trazando el cuadro del estado de ánimo del pensamiento cartesiano o de la filosofía moderna. Se trata de un talante de la duda y de la certeza en el que debe basarse la formación de la subjetividad. Para Descartes

la duda pasa a ser aquel estado de ánimo en el que vibra la sintonización con el *ens certum*, lo que es con certeza. La *certitudo* pasa a ser aquella fijación del *ens qua ens* que para el *ego* del hombre resulta del carácter indubitable del *cogito (ergo) sum*. De este modo, el *ego* pasa a ser un *subiectum* privilegiado, y así es como el ser del hombre entra por primera vez en el ámbito de la subjetividad en el sentido de la «egoicidad». [...] El estado de ánimo de la total confianza en una certeza absoluta del conocimiento que se puede alcanzar en todo momento sigue siendo el *pathos*, y por tanto el *arché* de la filosofía moderna.⁴¹

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 56 s.

⁴¹ *Ibid.*, p. 62.

Cuando Heidegger habla de la historia del ser y de la destrucción de la metafísica, cuando traza los cuadros de los estados de ánimo de los discursos metafísicos, él mismo tiene un *talante metafísico*. No hay que olvidar que todavía en 1935 Heidegger soñaba con «una metafísica distinta»,⁴² con una metafísica que posibilitara una «nueva experiencia fundamental del ser». La destrucción de la metafísica que lleva a cabo Heidegger no libera aquel espacio en el que un lenguaje no metafísico pudiera encontrar su hogar. La metafísica sigue deambulando aún por el destino del ser. Envuelta en un movimiento adicional de la doble sustracción del ser, regresa al archivo heideggeriano del ser. El propósito de Heidegger de abandonar la metafísica a su propia suerte,⁴³ de dejar que los muertos entierren a los muertos, probablemente no pasó de ser un deseo. Los reaparecidos de la metafísica seducen y atormentan al *espíritu* de Heidegger. Heidegger agarra una y otra vez la pala y cava las tumbas, sin saber que los pertinaces reaparecidos de la metafísica no pueden descansar en ninguna tumba, quizá tampoco en aquella cripta, en la «urna de la nada». ¿La tierra y el cielo de Heidegger los expulsarán definitivamente del mundo? ¿No sucede más bien que la «cuaternidad» sigue manteniendo una alianza secreta con los muertos? ¿O la «cuaternidad» es la última fórmula mágica para expulsar a los reaparecidos?

EL ALIENTO CONTENIDO

Lo máximo que el hombre puede alcanzar es el asombro. Y está contento cuando el fenómeno primordial lo sume en el

⁴² M. Heidegger, GA 39, p. 196.

⁴³ Cf. *Id.*, *Tiempo y ser*, op. cit., p. 44.

asombro. Nada mayor se le puede otorgar, y nada más debe buscar tras ello: aquí está la frontera. Pero por lo general a los hombres no les basta con la visión de un fenómeno primordial, sino que piensan que hay que ir aún más allá, y entonces son como esos niños que, después de haberse mirado en un espejo, enseguida le dan la vuelta para ver lo que hay al otro lado.

JOHANN WOLFGANG VON GOETHE

Como sabemos, Heidegger reserva el asombro para el «primer comienzo»: «Estado de ánimo en el primer comienzo: asombro». Para que su clasificación histórica no suene «fantasiosa», se acoge a Aristóteles. Pero su propia interpretación del asombro aristotélico suena fantasiosa. Para Aristóteles el asombro es un rasgo suplementario de la filosofía, que aunque en cierta manera forma parte de ella, al mismo tiempo hay que diferenciar bien de su rasgo esencial; es una propensión en cierto modo inevitable de la filosofía, pero por la que no debe dejarse dominar. Por un lado, en cuanto que una *propensión* externa a la filosofía, el asombro la define purificando el saber de la economía de la utilidad. Su utilidad consiste por tanto en situar el saber filosófico fuera de la economía de la utilidad. Por otro lado, la filosofía lleva a cabo un proceso de depuración, que elimina este sentimiento que es útil para la filosofía. El filósofo omnisciente, que ha llegado a conocer los primeros principios y causas, no debe asombrarse. Al asombro le es inherente un rasgo deficitario. El asombro revela ignorancia:

Pues todos comienzan, según hemos dicho, admirándose de que las cosas sean así, como les sucede con los autómatas de los ilusionistas [de los que aún no han visto la causa], o con los solsticios o con la inconmensurabilidad de la diagonal (pues a todos

les parece admirable que algo no sea medido por la unidad mínima). Pero es preciso terminar en lo contrario y mejor, según el proverbio, como sucede en los casos mencionados, después de haber aprendido: pues de nada se admiraría tanto un geómetra como de que la diagonal llegara a ser commensurable.⁴⁴

Heidegger ignora el rasgo deficitario del asombro aristotélico. Su traducción del conocido pasaje de la *Metafísica* escamotea el comienzo aristotélico para hacer que resalte otro comienzo que eclipsa el final:

Aristóteles afirma [...]: «Los hombres, tanto ahora como antes, llegaron a través del asombro al origen que domina el filosofar» (a aquello de donde parte el filosofar y que define constantemente su marcha).⁴⁵

El añadido, la traducción de la traducción, convierte el punto de partida en un tránsito, en una marcha permanente del filosofar. Su lectura arqueológica asigna al asombro —que en realidad solo aparece para luego desaparecer— un papel distinto, el papel principal. Lo dramatiza convirtiéndolo en el rasgo fundamental de la filosofía, en el rasgo que «gobierna» «todo paso de la filosofía». Pero Heidegger silencia que en Aristóteles, al contrario, cada paso de la filosofía como «ciencia» trabaja justamente para hacer que desaparezca el asombro, que la filosofía, como si fuera un trabajo de purificación, libera al asombrado de su emoción. Heidegger habla de otra purificación, del «lavado de manos»⁴⁶ que antecede a la ope-

44 Aristóteles, *Metafísica*, 983a.

45 M. Heidegger, *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 59.

46 *Ibid.*

ración quirúrgica. Heidegger comenta que en Aristóteles el asombro no se da sin más al comienzo de la filosofía. Niega que el asombro en Aristóteles sea más bien una mancha necesaria en la mano que hay que quitar con el trabajo de limpieza filosófica. ¿En el inusual ejemplo que pone Heidegger, el «lavado de manos», no retorna, solo que cifrado y tergiversado, el trabajo aristotélico de catarsis del inconsciente, un trabajo de catarsis que Heidegger relega?

En relación con el asombro Heidegger no hace ninguna distinción entre Aristóteles y Platón. El asombro platónico, a diferencia del aristotélico, muestra una cierta afinidad con el asombro heideggeriano. El asombro no es una mancha que el trabajo filosófico y científico de limpieza tenga que eliminar. En el asombro platónico difícilmente se podrá comprobar la aparición de ese rasgo deficitario que caracteriza el asombro aristotélico. El asombro platónico se hace pasar más bien por un *ethos* filosófico, por un rasgo fundamental, constante y no extrínseco de la filosofía. El asombro no demuestra la «arrogancia intelectual» del ignorante, más bien es una capacidad, una cualidad por la que se caracteriza el filósofo. Además no es solo un sentimiento subjetivo, sino que el *asunto mismo* tiene rasgos asombrosos, que no se pueden explicar solo en función de la ignorancia. Solo quien es capaz de asombrarse es sensible para percibir lo asombroso. El asombro es una disposición, una sintonización con lo asombroso. Al final del proceso gradual que conduce a la belleza se contempla «de pronto» lo «asombrosamente bello» (*thaumaston kalon*),⁴⁷ lo «divinamente bello» (*theion kalon*).⁴⁸ El momento en que se contemplan las ideas es un momento de éxtasis, de «deli-

47 Platón, *El banquete*, 210e.

48 *Ibid.*, 211c.

rio».⁴⁹ El asombrado está *fuera de sí*. Estar fuera de sí no tiene ningún rasgo deficitario que hubiera que subsanar mediante una comprensión racional de las causas en el momento siguiente, cuando uno recobra la conciencia. El delirio no es un episodio inevitable en el camino filosófico a la verdad. El *telos* filosófico no es el ser en sí en reposo. En el momento de la contemplación de la belleza quien la contempla *se sume en el asombro* (*ekplettontai*).⁵⁰

En Aristóteles el asombro se refiere a una circunstancia concreta, por ejemplo a la inconmensurabilidad de las diagonales. Heidegger, por el contrario, se esfuerza por depurar el asombro de todo referente representable, sin pese a todo hacer que se vuelva autorreferencial. El asombro no se asombra de sí mismo, pero aquello de lo que uno se asombra ya no tiene carácter referencial. Todo estado de ánimo es referencialmente vacío. Por ejemplo, en la angustia se desgarran la red referencial, y por la desgarradura abierta entra una «región» que es más antigua que todo referente intramundano. Todo estado de ánimo pone primero la *base* para una *colonización referencial del mundo*.

Heidegger examina todo significativo que se pueda referir al *thaumazein* en busca de su contenido y su movimiento referenciales. Según esta semántica del *thaumazein*, la extrañeza, la sorpresa, la admiración, el asombro y el pasmo son

49 Platón, *Fedro*, 244a.

50 Cf. Adrados, *Diccionario Griego-Español*: «Eklepto: I. intr. en v. med.-pas.: 1. asustarse, pasmarse, desconcertarse [...]; 2. sorprenderse, asombrarse en pres. y aor. [...] consternarse, indignarse [...] en perf. estar sorprendido o admirado [...] 3. en aor. pas. deslumbrarse por, quedar fascinado ante [...] en perf. estar deslumbrado [...]; II. tr. 1. echar fuera de [...] fig. echar fuera, arrebatar, quitar de golpe [...] esp. [...] quitar la palabra, interrumpir [...] 2. desconcertar, alarmar, consternar [...]; 3. asustar [...] sobrecoger [...]; 4. molestar, perturbar [...] tener en vilo; 5. asombrar, deslumbrar, impresionar».

incapaces, a causa de su rígida relación referencial, de portar aquel vacío. Todos esos sentimientos están encadenados a algo «inusual determinado y concreto»,⁵¹ que saliéndose de un determinado «entorno habitual» lo desbanca. A causa de esta polarización esos sentimientos no son capaces de referirse a la totalidad.

El «hombre moderno», el consumidor del ente, según Heidegger va dando tumbos, a causa de su «ebriedad de vivencias»,⁵² de una determinada cosa inusual a otra. Se queda atrapado en la red referencial. Carece de la mirada ascética del «asombro», que permanece en un espacio que todavía no tiene contenido referencial. El «asombrado» no tiene esa mirada selectiva, polarizante, encadenada a algo «inusual determinado y concreto» que sí tienen el que se extraña o el que se pasma. En el asombro uno escapa del cautiverio en lo ente y se dirige a otro cautiverio, a un cautiverio distinto que no permite ninguna «escapatoria». Heidegger habla de un «en medio», de un «ámbito intermedio» o de un «estar en medio» en el que lo ente todavía no ha ocupado su sitio, todavía no se ha asentado, todavía no se ha desprendido de lo «no ente». Evidentemente Heidegger está tratando aquí de exhibir un ser, un espacio inquietante que, en cierta manera, nos atosiga con su carencia de entes: «Este "espacio" (margen de espacio y tiempo), si podemos hablar así, es aquel espacio intermedio en el que todavía no se ha determinado qué es ente y qué no es todavía ente».⁵³ Sin embargo no es un espacio deficitario, sino una «desmesura»,⁵⁴ un «exceso». Nos sobrecoge y

51 M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica», op. cit., p. 160.*

52 *Ibid.*, p. 151.

53 *Ibid.*, p. 142.

54 *Ibid.*, p. 149.

desborda. El espacio no tiene ventanas ni puertas. No hay «escapatorias».⁵⁵ Uno «no sabe cómo salir». Tal espacio no permite ningún afuera desde el cual alguien que estuviera fuera pudiera poner el espacio en cuanto tal, haciéndolo de este modo dominable. Es imposible aquella distancia desde la que uno pudiera representarse el espacio y situarse ante él. El espacio desborda la soberanía del sujeto. Uno está a merced del espacio. Y dentro del espacio uno no se puede detener en ninguna «ubicación»⁵⁶ desde donde se lo pudiera organizar. No se sabe cómo entrar ni cómo salir. Uno se ve forzado a esta imposibilidad de escapatoria. En esta situación de «emergencia» el hombre del primer comienzo no lanza ningún grito de terror. Ni tampoco se anuncia ningún absurdo que pudiera llenarle a uno de náusea sartriana. Y uno tampoco anhela una evasión de este espacio sin ventanas. El «no saber cómo entrar ni cómo salir», la «emergencia», vienen acompañados más bien de un sentimiento de «asombro».

El «espacio no pisado del ámbito intermedio»,⁵⁷ lo «abierto de un margen de espacio que apenas se barrunta y en el que apenas se repara»,⁵⁸ se cierra a la mirada representativa. A causa de su economía de la limitación y la individualización, la mirada representativa no puede enmarcar el espacio ilimitado. Es un *modelo*, una *imagen previa* que no se puede enmarcar. La mirada limitadora e individualizadora tiene que basarse en un asombrado *vistazo previo*. Lo que ve el espacio ilimitado es el «estado de ánimo fundamental», que es anterior a toda mirada individualizadora. Esta mirada (previa) que deshace los límites es lo que abre el ojo:

55 *Ibid.*, p. 158.

56 *Ibid.*, p. 149.

57 *Ibid.*, p. 142.

58 *Ibid.*, p. 157.

Aquella situación de emergencia en la que no se sabe cómo salir ni cómo entrar, en cuanto que nos pone de un temple, no solo fuerza a una relación ya determinada con el ente ya abierto y expuesto e interpretado en su entidad, sino que también fuerza a abrir, antes que nada, aquel espacio intermedio y aquel «en medio» en cuyo margen de espacio y tiempo lo ente en su conjunto puede definirse en su entidad. Aquella situación de emergencia del pensar inicial [...] solo puede forzar sintonizando en un estado de ánimo esencial, o como decimos nosotros, en un estado de ánimo fundamental.⁵⁹

Aunque el cautiverio del «no saber cómo entrar ni cómo salir» inhibe la expresividad de la posición subjetiva, no anula toda distancia. El espacio intermedio no mantiene atrapado a uno de tal modo que ya no sea posible ningún comportamiento, ninguna manera de *proceder*. A pesar de la imposibilidad de resistirse a él, no hace que todo *erigirse* se derrumbe. Uno puede resistirlo, tiene que resistirlo. El asombro no acarrea una retirada pasiva, sino que ofrece una contrapartida a lo asombroso. Se trata de una «captación» que, sin embargo, no dispone de aquel acceso represivo propio de la «aprehensión» o de la «comprensión». La «captación» es un «hacer pie», un abarcar arrimándose. Para designar esta captación no represiva Heidegger emplea el término «padecimiento»:

Soportar el estado de ánimo fundamental que nos fuerza es, como acto de necesidad, un padecimiento [...]. En este padecimiento uno se hace eco de aquello que hay que captar, y en esta situación el que capta se transforma adecuándose a ello.⁶⁰

⁵⁹ *Ibid.*, p. 144.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 157.

El pensar es un captar que padece. El ente captado con la mirada no es puesto, sino sufrido por un padecimiento, al tiempo que el pensar no pierde de vista y a su vistazo previo no se le escapa lo «abierto de un margen de juego apenas barruntado y en el que apenas se repara, en el que lo ente entra en juego en cuanto tal».⁶¹ La pérdida de esta mirada (de este vistazo previo) resulta de la «pérdida del estado de ánimo fundamental», del hecho de que «no se produzca la situación de emergencia».⁶² La captación que padece pasa a ser una aprehensión representativa de lo ente.

La genealogía *metafísica* de la metafísica que hace Heidegger⁶³ forzosamente vuelve a enredarse en esta. La metafísica es reconducida a su «origen», pero en esta arqueología de la metafísica ella se entierra en cierta manera en sí misma para hallar su raíz. El asombro queda enmarcado en la construcción rígida de esta genealogía. Se abona a la cuenta del «primer comienzo». Con ello no se agota un posible potencial no metafísico o posmetafísico del asombro. Sin embargo, en «Serenidad», Heidegger habla del asombro fuera de la genealogía. Concretamente habla del asombrado «niño que el hombre

⁶¹ *Ibid.*, p. 157.

⁶² *Ibid.*, p. 168.

⁶³ Esta genealogía conduce a una *metafísica* de la metafísica. Cf. M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*. «Problemas» selectos de «*Logica*», *op. cit.*, p. 172: «¿Y si resulta que el abandono del ser por parte del ente fuera el motivo más oculto y auténtico y la *esencia* de aquello que Nietzsche advirtió por primera vez como “nihilismo” e interpretó a la manera platónica y schopenhaueriana desde la “moral” y el “ideal”, pero que no comprendió *metafísicamente*? (“No metafísicamente” significa todavía no desde el suceso fundamental del preguntar inicial de la pregunta rectora de la filosofía occidental, y por tanto todavía no desde aquello que remite por anticipado y originalmente al ámbito de la auténtica superación del nihilismo, una superación que vuelve a empezar)». El «nihilismo», es decir, la metafísica, es superado «*metafísicamente*» en la genealogía de la metafísica.

lleva dentro». ⁶⁴ Heidegger retira aquí tácitamente la crítica que hizo a propósito del asombro, cuando dijo que el asombro sigue consistiendo en «encontrarse con algo asombroso que siempre está determinado e individualizado y verse sobrecogido por ello», ⁶⁵ y que por tanto no es capaz de captarlo abierto. El ojo asombrado del niño, que cree captar en la noche una «costurera» que le cose estrellas al cielo, se asimila a aquella visión embelesada que en su éxtasis se olvida de lo visible que hay enfrente y se aproxima a lo abierto. El hogar del asombro no es el primer comienzo. El aliento contenido puede significar un *a priori* trans-epocal del pensar.

El asombro le devuelve al mundo su diversidad caleidoscópica. E invierte la soberanía en una receptividad. El asombro es capaz de romper al sujeto para abrirlo, de poner fin a su canibalismo, de señalar lo completamente distinto del sujeto. En el asombro uno es incapaz de permanecer dentro de sí mismo. El asombro presupone necesariamente un afuera que interrumpa el trabajo del sujeto, el trabajo de la dialéctica.

Emmanuel Lévinas «dedica» su obra principal *De otro modo que ser o más allá de la esencia* al asombro (*l'étonnement*) por la respiración que libera al yo del cautiverio en sí mismo, que sume al yo en una «pasividad» que es «“más pasiva” que la pasividad de la materia». ⁶⁶ Este asombro recorre cada trazo del texto de Lévinas. El pensar no trabaja para que desaparezca el asombro, sino para incrementarlo. Hay que despojarlo del rasgo deficitario del asombro aristotélico. El asombro vuelve a despertar el pensar y a mantenerlo atento.

⁶⁴ M. Heidegger, *Serenidad*, op. cit., p. 84.

⁶⁵ Id., *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»*, op. cit., p. 154.

⁶⁶ E. Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 2003, p. 182.

El asombro domina toda inspiración del pensar. No es un rasgo extrínseco que solo acompañe sentimentalmente lo que hay que pensar, sino que *da a pensar*.

El sentimiento de lo sublime, que vuelve a despertar en la posmodernidad, es compatible con el asombro. Evidentemente lo sublime es capaz de dar a pensar y de encomendar un pensar distinto, un pensar que respira más profundamente, que piensa también en la imposibilidad de sí mismo, y que también está dispuesto a pensar contra sí mismo sin renunciar a sí mismo: el pensar como un caminante por la frontera, que se mueve a lo largo de sus propios límites. El sentimiento paradójico y en sí mismo contradictorio de lo sublime connota un asombro, concretamente un asombro por el «*sucede que*». ⁶⁷ El «*sucede que*» no es un desierto. Su silencio llena el repentino grito infantil. Su soledad habla desde el café cargado de humo. Su aspereza es la blandura de la orilla del río cubierta de musgo. Su yermo es la proximidad de la caricia. Lo sublime, el acontecimiento, es el misterio del «*sucede que*» que hace tambalearse la economía del entendimiento. En «Lo sublime y la vanguardia» Lyotard cita a Boileau: «Propiamente hablando, lo sublime —escribe Boileau— no es algo que se pruebe y se demuestre, sino algo maravilloso que sobrecoge, afecta y suscita un sentimiento». ⁶⁸ El asombro impone silencio al sujeto y a su trabajo de síntesis. Es un «cambio de respiración» del pensar que persevera *antes* de la síntesis, pero sin dejar de pensar.

⁶⁷ J.-F. Lyotard, *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Buenos Aires, Manantial, 1998, p. 66.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 102.

PARTIDA FINAL

El final del primer comienzo sigue estando flanqueado por una pluralidad de estados de ánimo. Estos definen el «ambiente de salto»⁶⁹ que debe ayudar a que el «salto» salte. En él «se salta hasta» el otro comienzo.⁷⁰ Así como Heidegger afirma con toda rotundidad que el asombro es el estado de ánimo fundamental del primer comienzo, luego vacila a la hora de nombrar el estado de ánimo del otro comienzo: «Falta la palabra para designar la unidad de los estados de ánimo (del otro comienzo: horror, recato y temor)».⁷¹ El asunto mismo no existe fuera de la ausencia de nombre. Como sabemos, en Heidegger la designación no va corriendo detrás del asunto para alcanzarlo y reflejarlo, sino que el asunto y el nombre tienen la misma fecha de nacimiento.⁷² Por tanto, la ausencia de nombre se pasaría al propio asunto y lo haría insustancial. Mirándolo así, la vacilación de Heidegger a la hora de designar se reduciría a la vacilación en relación con el propio asunto. El propio asunto, en este caso el estado de ánimo fundamental del otro comienzo, se retrasaría con su aparición.

Los estados de ánimo finales que hemos mencionado, entre los que oscila el ambiente de salto que todavía no tiene nombre, son los estados de ánimo intermedios que surgen del «abismal espacio intermedio entre el “ya no” del primer comienzo y su historia y el “todavía no” del cumplimiento del

⁶⁹ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, op. cit., p. 383.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 30.

⁷² Según Heidegger, la palabra «serenidad» no designa un asunto previo a la designación, más bien surge de una «designación» «en la que, al mismo tiempo, acontecen lo nombrable, el nombre y lo nombrado» (*Serenidad*, op. cit., p. 33).

otro comienzo».⁷³ El «ambiente de salto» es el estado de ánimo de quien salta por encima del abismo deteniendo sobre él su salto. Se trata de un estado de ánimo transitorio y abismal que todavía no ha hecho pie en el otro comienzo, en el otro pensar.

El otro pensar germina en el otro estado de ánimo fundamental. Por eso la búsqueda de Heidegger de un pensar totalmente distinto, que evidentemente se quedó en búsqueda, está de camino hacia otro estado de ánimo. Al parecer, en 1965 todavía no lo había hallado:

La transformación necesaria del pensar al examinar su otro asunto totalmente distinto, la indicación del final y del límite interno del pensamiento filosófico, no implican una degradación de la filosofía, como si este pensar distinto y de momento todavía *no definido ni sintonizado* trascendiera la filosofía.⁷⁴

No habría terror ni angustia, no habría temor, recato ni serenidad si no existiera *el* estado de ánimo fundamental del otro pensar, capaz de *sintonizarlo*. La partida final todavía no está decidida. El otro pensar sigue sin estar *definido ni sintonizado*. Los estados de ánimo mencionados tan solo flanquean a modo de mojonos el camino hacia el otro pensar.

Angustia o terror

MEFISTÓFELES: ¿Tan apocado eres que así te turba una palabra nueva? ¿No quieres oír sino lo que oíste ya? Nada te turbe,

⁷³ *Id.*, *Aportes a la filosofía*, op. cit., p. 37.

⁷⁴ *Id.*, *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, St. Gallen, Erker, 1984, p. 19.

suene como sonare, a ti, que desde hace tiempo ya estás habituado a las cosas más prodigiosas.

FAUSTO: ¡Pero si yo no busco en la apatía mi ventura! El estremecimiento es la mejor parte de la humanidad. Por muy caro que el mundo le haga pagar el sentimiento, es en medio de su emoción cuando el hombre siente profundamente la inmensidad.

JOHANN WOLFGANG VON GOETHE

Un principio fundamental de la economía es la seguridad. Ni siquiera la quiebra cuestiona la economía, sino que solo hace que se incrementen las medidas de seguridad. El logocentrismo se basa en la necesidad de organizar económicamente el mundo, el ser. La economía debe garantizar la seguridad de la casa, del *oikos*. El mundo solo debe mostrarse por la ventana de la casa asegurada. El mundo del logocentrismo es el mundo enmarcado económicamente. Pero cuando el marco amenaza con romperse surge la angustia. La angustia es más antigua que la economía.

En un fragmento escribe Bataille:

Me imagino que Hegel tocó el extremo. Ya siendo joven pensaba que se volvería loco. Incluso me lo imagino elaborando el sistema para escapar. [...] Por fin, Hegel regresa al abismo dividido y lo anula: el sistema es la anulación.⁷⁵

⁷⁵ G. Bataille, *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, 1973, vol. v, p. 56. Cf. también *ibid.*, vol. 11, p. 323: «Para Hegel, el fundamento de la especificidad humana es la negatividad, es decir, la acción destructiva. El mismo Hegel dijo que durante muchos años había estado aterrorizado por la verdad que su espíritu representaba para él, y que pensaba que se estaba volviendo loco. Este período de extrema angustia es anterior a la *Fenomenología del espíritu*». La

La formación del sistema hegeliano va acompañada de la anulación del abismo siniestro. Su incapacidad de aguantar al borde del abismo lo obliga a *trabajar*, a un *trabajo* que se esfuerza por montar alrededor del espacio abismal un andamiaje conceptual. El siniestro silencio del abismo es desbancado por la ruidosa laboriosidad de la producción dialéctica de sentido. En lugar de entregarse al abismo, escoge un sometimiento total bajo el *saber*. Sometido a la presión para asegurarse se decide por el trabajo. La laboriosidad del trabajo dialéctico, que construye el sistema y la totalidad, reprime la angustia ante la desaparición total del *saber*.

El abismo, al que de pura angustia Hegel vuelve la espalda, hace que se suma en la nada el ver intencional, que se aproxima con sumo cuidado a la figura identificable. El abismo no ofrece ninguna instancia positiva que haya enfrente y que pudiera detener el infinito escurrirse, el vertiginoso hundimiento en la nada. Por miedo a la ilegibilidad, al no saber, Hegel se retira a la interioridad subjetiva, que le sugiere un saber absoluto. Hegel encuentra la «salvación» en el sistema, «mata» la «encarecida súplica» y se convierte en el «hombre moderno». El hombre moderno es un economista que planea, produce, capitaliza, acumula y cuenta con el «éxito». Sus máximas

angustia marca en Bataille el tránsito del saber al no saber (*non-savoir*). Este punto de transición es el *punto ciego* del saber, que no señala ninguna presencia, ningún sentido, y que abre aquel espacio vacío donde comienza la comunicación con el «inasible más allá» (*l'au-delà insaisissable*), con lo «imposible». En la angustia, que hace que aparezca el lugar del no saber, el pensamiento se desliza a un vacío infinito en el que no aparece ningún interlocutor, ninguna imagen, ningún sentido. Sin esperar ningún contenido positivo, ninguna plenitud trascendente y mística, el pensamiento se limita a recorrer sus propios límites. De este modo, el pensar se libera de las cargas y las tentaciones del *sentido*, y se queda desnudo: «El no saber es, ante todo, angustia. En la angustia aparece la desnudez, que extasía» (*ibid.*, vol. v, p. 66).

son la producción y la posesión. Administra no solo la circulación del dinero, sino también la circulación del concepto. Su rostro auténtico es el sujeto que reside, igual que una araña en su red, en el universo abstracto del concepto.

El sujeto hegeliano anhela la posición de poder del autor omnisciente, a quien ninguna incertidumbre intranquiliza ni ningún destino amenaza. Habita en el espacio de la transparencia total, del que toda sorpresa y todo temor quedan muy lejos. Pero Hegel no se somete a la presencia rígida e indeclinable, sino que la pertinacia de lo sólido es degradada a lo «positivo muerto».⁷⁶ Hegel se desprende de la rigidez de la sustancia promoviendo lo «negativo» a una irremplazable fuente de verdad. La negatividad es bienvenida como fermento de la verdad. Lo verdadero acaba con la quietud apolínea y se transforma en el «torbellino bacanal en el que ningún miembro deja de estar ebrio».⁷⁷ Lo negativo se articula como el «sentimiento de la violencia» que arrastra a la conciencia de una muerte a la siguiente. La conciencia sufre «desasosiego» y «angustia».⁷⁸ Así es como el proceso dialéctico se convierte en un drama. La conciencia es constantemente sacudida para sacarla de su «irreflexiva pereza», que le lleva a «encontrar satisfacción en el estado anterior», y es expulsada de su «existencia inmediata». Este desarrollo dialéctico es un vértigo de la conciencia inquieta.

Sin embargo, el drama hegeliano de la conciencia resulta ser un cálculo económico. La «muerte», el «desasosiego» y el «miedo» se invierten solo por su rentabilidad en el objetivo final del saber absoluto. El juego de intrigas de la dialéctica instrumentaliza todas las figuras dramáticas. La angustia que la conciencia

⁷⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 107.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*

cia natural siente ante su propia desaparición se parece a la angustia mortal de un actor que ya sabe que en realidad no muere. Él siempre tiene presentes el comienzo y el final del drama. La angustia no renuncia al trabajo. Trabaja incesantemente para superarse a sí misma. Incluso la muerte no es más que un mero pretexto para la última y gloriosa resurrección. La muerte continua de la conciencia avanza en realidad de una evidencia a otra. El proceso y el vértigo mortal no se excluyen. El «ritmo inmanente de los conceptos» dicta cada paso del paroxismo de las ménades ebrias. Metidas en una camisa de fuerza recorren el cauce prescrito de la dialéctica.

El sujeto ya no tiene miedo. Vive en el espacio interpretado, desencantado, unívoco, donde todo se puede esclarecer y explicar. El enigma deja paso a la regla. La luz desvela todo secreto. La oscuridad es expulsada a favor de la luz. El presentimiento es sacrificado a la certeza. La teleología de la evidencia vacía el espacio de la experiencia reduciéndolo a la alternativa de verdadero o falso. En este espacio de transparencia sin sombras, que ha evacuado el rayo de luz de la certeza, no hay sorpresas ni miedo. El único desasosiego del sujeto son las expectativas de más posesión o de más certeza. Su economía es la incesante acumulación de evidencia. El espacio de la certeza, que Descartes proyectó desde su insaciable sed de seguridad, está desierto, es fantasmagórico e inhabitable. Uno se encuentra ahí con un abandonado paisaje desértico de rocas y lodo: «Mi propósito no era otro que afianzarme en la verdad, apartando la tierra movediza y la arena, para dar con la roca viva y la arcilla».⁷⁹ Su imperativo de aseguramiento lleva a cabo una sucesiva eliminación y vaciamiento, hasta que

⁷⁹ R. Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa Calpe, 2006, p. 62.

el mundo se ha vaciado convirtiéndose en el espacio homogéneo de la geometría, en el que las cosas se organizan dócilmente en torno al sujeto, el cual se esfuerza «en ponerse a sí mismo y por sí mismo en la posición de dominio como el centro y la medida, es decir, en gestionar su aseguramiento».⁸⁰ Mediante esta reducción del mundo a esqueleto el sujeto forma con él su propio rostro, del que ahora ya no necesita tener miedo. El contacto con el mundo, que parece instruir al sujeto en lo que hay fuera de él, es en realidad el encuentro con su doble. El *a priori* del sujeto presenta el mundo por medio de una reproducción infinita de sí mismo. El yo y el mundo se vuelven coextensos. La obiedad y la costumbre del yo recorren toda la amplitud del mundo. De este modo, al mundo se le imprime la mismidad de la fisionomía del yo. Durante el infinito viaje en carrusel del sujeto no hay saltos ni aperturas que pudieran desasosigarlo y sacarlo del cauce de la mismidad. En el permanente regreso a sí mismo, al orden y a la evidencia, el sujeto se arma a escondidas o visiblemente frente al contacto, la vulneración, el miedo y la angustia.

De modo similar a la interpretación que hace Bataille del sistema hegeliano, Heidegger transpone el rechazo kantiano de la imaginación a una escena traumática. Como es sabido, la imaginación, que en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* es presentada inicialmente como una «facultad básica del alma humana», una facultad trascendental que media entre la sensibilidad y el entendimiento y en la que se basa todo conocimiento *a priori*, es derrocada en la segunda edición a favor del entendimiento. Ya solo se describe como «una acción del entendimiento sobre la sensibilidad».⁸¹ Para

⁸⁰ M. Heidegger, *Nietzsche II*, p. 146.

⁸¹ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1997, p. 166.

Heidegger, este desbancamiento o esta reinterpretación de la imaginación a favor del entendimiento es sospechosa. Está convencido de que en la *Fundamentación de la metafísica* Kant contempló una dimensión desconocida de la existencia humana, algo «desconocido e inquietante».⁸² «Más bien se hace patente que Kant, en el curso de su fundamentación, socava la base sobre la cual apoyó al principio su crítica. [...] La investigación que penetra en la subjetividad del sujeto, la «deducción subjetiva», conduce a lo oscuro».⁸³ Kant se salva de esta oscuridad «apartando» y «reinterpretando» la imaginación. Esta huida de la «raíz desconocida» de la subjetividad se hace teniendo de fondo aquel «movimiento de la filosofía» que «pone de manifiesto el hundimiento de esta base y, por ello, el abismo de la metafísica».⁸⁴ Ante este «abismo, en cuyos bordes toda auténtica filosofía tiene que moverse constantemente», Kant «se aparta asustado»⁸⁵ y huye al orden del entendimiento.

El pensamiento se mantiene en los estrechos bordes del abismo, para abrir ahí un espacio ilimitado, un «espacio todavía no pisado». En lugar de recurrir al confort de lo conocido, el pensar «ama» el «abismo» y aprende el «lúcido valor para la angustia esencial».⁸⁶ El pensar se ejercita en la «valentía» de perseverar ante la «voz silenciosa» que suena desde la superficie desgarrada de lo conocido, una voz «que nos sintetiza con los horrores del abismo».⁸⁷ La «disposición a la

⁸² M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1954, p. 137.

⁸³ *Ibid.*, p. 179.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1995, p. 279.

⁸⁶ *Id.*, *Hitos*, op. cit., p. 99.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 98.

angustia» se mantiene apartada de la laboriosidad discursiva del pensar, que trata de expresar el mundo en formas invariables, de meter lo desconocido en la transparencia de lo conocido. Sin querer anestesiar la angustia, el pensar se dirige al vacío de la nada y permanece ahí donde no cabe esperar que haya instancias perfiladas ni la tranquilizadora cercanía de lo ente. Heidegger anima al pensar a renunciar al confort de la teoría, de la transparencia y del cálculo económico: lo anima al «salto», que abandona lo «habitual del comportamiento en medio de lo que nos resulta familiar» a favor de una inquietante «afluencia de lo que se oculta», a favor del «misterio», en cuya cercanía y lejanía «lo habitual resulta ser al mismo tiempo lo desconcertante y el cautivamiento». ⁸⁸ En el «horror interior» «que todo misterio conlleva» ⁸⁹ el pensar se ve expuesto a una inquietante grandeza que no se puede albergar en el universo del saber, en el continuo de la substancia. La angustia, situada en el punto del «salto», es la experiencia de lo distinto que irrumpe en el orden de lo conocido y lo conmociona. En la desnudez de la angustia, que transforma la invulnerabilidad del sujeto en vulnerabilidad, el pensar agota todas tus fuerzas para afrontar la afluencia de lo distinto que se esconde.

Sin embargo, en *Ser y tiempo* la angustia no lleva la existencia a la cercanía de aquella amplitud extática que se puede constatar en el Heidegger tardío ni a la cercanía de la «enajenación» ⁹⁰ que, «demostrando valor para afrontar el abismo», se consume por esa amplitud extática. La angustia arranca a la existencia del orden hogareño de la «totalidad respeccional»

⁸⁸ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, op. cit., p. 37.

⁸⁹ *Id.*, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, op. cit., p. 209.

⁹⁰ *Id.*, *Aportes a la filosofía*, op. cit., p. 41.

y la saca a la «región», al «mundo en cuanto tal», pero en su centro reside el yo. La angustia solo conduce a la hipocondría del yo.

En el escenario de la angustia uno se encuentra con un yo solitario e hipocondríaco que se queda mirando con fijeza y únicamente la posibilidad de su «poder ser más propio». La «voz desconocida» ⁹¹ que persigue a la existencia de «ese modo desazonante que es el callar» y que la arranca de la «olvidada pérdida de sí mismo», resulta ser al cabo su *propia* voz: «La existencia es, a la vez, el vocante y el interpelado, [...] el vocante es la existencia que [...] se angustia por su poder-ser». ⁹² De este modo, la inquietante conversación que se produce entre el vocante y el interpelado no es un «monólogo negociador», ⁹³ sino un diálogo mantenido entre *dos* yoes, concretamente entre el «uno mismo» y el auténtico yo. En este diálogo consigo misma la existencia no está en condiciones de percibir la voz que *realmente* es otra, cuya ampliación extática curará más tarde a la existencia de su hipocondría. De pura angustia ante la voz del otro la existencia se tapa los oídos. Habla escuchándose a sí misma, y de este modo se registra de nuevo en el archivo del sujeto auto-auditivo.

En *Ser y tiempo* la angustia está principalmente al servicio del «escogerse y tomarse a sí mismo entre manos». ⁹⁴ En «lo desazonante de este estar en suspenso en el que la existencia puede aproximarse cada vez más a una carencia total de fundamento», la existencia despierta de la esfera pública y anónima del «uno impersonal» para tomar conciencia de sí misma: «En la desazón la existencia está en originaria solidaridad

⁹¹ *Id.*, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 293.

⁹² *Ibid.*, p. 294.

⁹³ *Ibid.*, p. 291.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 206.

consigo misma».⁹⁵ En la angustia se produce una cierta *epojé* o suspensión del juicio. La red de referencias, tejida por la finalidad del «para qué», la «totalidad respectiva» y su implicación⁹⁶ intersubjetiva se desmoronan. En cierta manera son «puestas entre paréntesis», y el «uno impersonal» «neutro» y su «dictadura»⁹⁷ son «inhibidos». El desmoronamiento del mundo, la «nada» y el «en ninguna parte» reducen la existencia a una esfera ontológica solipsista de «el puro “hecho de que...” de la más propia y aislada condición de arrojado».⁹⁸ En esta reducción existencial el yo se establece en su «estabilidad del sí-mismo en el sentido de haber alcanzado un cierto estado».⁹⁹ El residuo de la *epojé*, el yo auténtico, marca el centro de gravedad del «ahí», desde el cual el mundo que se ha escurrido debe ser recuperado desde la nada o debe ser llenado expresamente de la «estabilidad del yo». Sin embargo, en cuanto a su contenido, el mundo que el yo auténtico ha vuelto a construir y a asumir no se diferencia esencialmente del «mundo de la esfera pública sumido en el nudo desasosiego»:

Esto no significa que el «mundo» a la mano se vuelva otro «en su contenido», que el círculo de los otros sea sustituido por uno diferente, y sin embargo el compresor estar vuelto en ocupación

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 302 s.

⁹⁶ La «significatividad» del mundo no es una esfera ontológica de lo que «está a la mano» que sea independiente de otra existencia, sino que implica ya una relación intersubjetiva: «Esta apertura de los otros, constituida previamente por el coestar, es pues también parte integrante de la significatividad, es decir, de la mundaneidad, que es el modo como la significatividad queda afincada en el por-mor-de existencial» (*ibid.*, p. 143).

⁹⁷ *Ibid.*, p. 146.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 358.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 338.

hacia lo a la mano y el coestar solícito con los otros quedan determinados ahora desde su más propio poder-ser-sí-mismo.¹⁰⁰

Así pues, solo ha cambiado la relación de posesión. En lugar de encomendarse a las «fortuitas posibilidades que se precipitan sobre nosotros», en lugar de hacerse pública, la existencia refiere las posibilidades expresamente a sí misma y las concentra en torno a su «ahí» aislado. La falta de autonomía, el «ser arrastrado sin elección por el nadie»,¹⁰¹ es sustituido por la «estabilidad» del yo auténtico.

En *Ser y tiempo* la angustia resulta ser un *principium individuationis*. De ella surge un individuo que tiene su «destino» y que impone su «autoridad» frente a la «dictadura» del «uno impersonal» anónimo. La «fidelidad» de la existencia a su propio sí mismo¹⁰² y el «respeto» a este son elevados a máximas existenciales del individuo. La angustia, es decir, la imposibilidad de «suministrar» al yo lo «suministrable», deja al descubierto el umbral existencial en el que se vuelve posible la transición del «uno impersonal» «neutro» al «yo que se hace de propio consigo mismo». La «resolución dispuesta a afrontar la *angustia*» constituye una «extensión íntegra en forma de destino», que contrapone a la «inestabilidad de la dispersión» en los «sucesos y azares inmediatos que en esa presentación comparecen en variable afluencia» una «continuidad extensa» *a priori* del yo, es decir, una «continuidad extensa» que no ha sido compuesta posteriormente a partir de fragmentos. El «instante» enmarcado en la «extensión originaria del destino», y que vive de esa «extensión», registra todo lo «fác-

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 313.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 285.

¹⁰² *Ibid.*, p. 404.

ticamente posible» en la «estabilidad del yo» y lo transpone así a la «situación» que tiene el nombre propio, el sello individual del «yo que se ha hecho de propio consigo mismo»:

La resolución lleva al sí-mismo precisamente a estar en ocupación en medio de lo a la mano y lo impele al coestar solícito con los otros.¹⁰³

En *Ser y tiempo* no se puede soslayar el deseo de Heidegger de una presencia ininterrumpida del «yo que se hace cargo expresamente de sí mismo». Aunque no hay duda de que aquí no se trabaja en aquel sujeto que se presenta como el propietario de las representaciones y las nociones, el centro del ser sigue estando ocupado, vigilado y gestionado por el yo, y conservado por su «constancia y firmeza de estado». «Angustia ante la muerte», «angustia de la conciencia moral» y «resolución dispuesta a afrontar la angustia»: estos tres modos de ser de la existencia abocan todos ellos a la formación de aquel yo que se «escoge» y se «gana» a sí mismo y «se hace consigo mismo». De las ruinas de la destruida filosofía del sujeto vuelve a levantarse en secreto el fantasma moderno del *poseerse a sí mismo*. En las candilejas ontológicas del ser el yo se convierte en una nueva escenificación existencial de la apercepción transcendental. En lugar de la diligencia del «yo pienso» que «debe poder acompañar» a toda «representación»,¹⁰⁴ aparece la pasión del yo *existo*, que como vehículo de la «autenticidad» debe unirse y anteceder a todo lo «fácticamente posible». Este repartidor de «autenticidad» que está «dispuesto a afrontar la angustia» carga

¹⁰³ *Ibid.*, p. 313.

¹⁰⁴ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 153.

con el peso del «estar arrojado», pero esta carga no restringe esencialmente la perseverancia y el funcionamiento del yo, que siempre tiene que acompañar a todo lo «fácticamente posible».

El yo lleno de angustia, que en *Ser y tiempo* se aferra de manera autista a sí mismo, ya no está presente en «¿Qué es metafísica?». En la angustia que «nos mantiene en suspenso» la «existencia temeraria» empieza a abrirse a una amplitud abierta que desborda toda instancia definible que pueda haber enfrente, y empieza a abrirse a una «voz» realmente distinta que no es lo otro de sí mismo. El espacio que hace aparecer la *epojé*, la «nihilización» de la «nada» que hace que todo ente se nos escurra, no es aquella esfera ontológica solipsista que libera la «estabilidad del sí-mismo» en el sentido de haber alcanzado un cierto estado.¹⁰⁵ No se deja someter a la finalidad de aquel «por mor» en el que la existencia está vuelta «hacia sí misma» y «en originaria solidaridad consigo misma». En el «Epílogo a «¿Qué es metafísica?»» la angustia se comunica directamente con el espacio abisal del ser, sin la intermediación de la finalidad y del yo hipertrofiado. El ser ya no se observa más a través de la estrecha apertura del «para qué» y del «por mor de lo cual».¹⁰⁶ La angustia sintoniza ahora el pensar con el espacio abismal, que es infinitamente inasequible a toda *posición* invariable.

¹⁰⁵ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 338.

¹⁰⁶ En el entorno de *Ser y tiempo* la existencia está fuertemente dominada por la finalidad: «La existencia es, en cuanto que ensimismamiento, en vista de sí misma. Este es el modo originario en el que es respecto-de-sí. Pero la existencia misma solo es, como ser, cabe lo a la mano, es decir, cabe lo que entiende a partir de un entramado de «para». Las relaciones «para» están arraigadas en el en-vista-de. La unidad de la totalidad de relaciones pertenecientes al ser-en de la existencia es el mundo» (*Id.*, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2013, p. 360).

La sustracción del *puesto* asegurado es el horror. El pensar se expone al horror, que debe despertarlo para el ser sacándolo del aturdimiento con lo ente. El horror es el «estado de ánimo fundamental del “trance de la experiencia” del ser»,¹⁰⁷ en cuanto que lo desasosegante es inasequible a todo intento de acceder económicamente a él, así como a toda economía del pensar que se rija por la presencia de lo ente:

Este horror que descentra es una sintonización, es más, es la proyección original de lo sintonizador mismo. El estado de ánimo fundamental de la angustia resiste el horror en la medida en que este horror nihiliza en un sentido original y depone lo ente en cuanto tal [...]. Solo que la nihilización es justamente la propia deposición con la que el ser se traspasa como descentramiento del claro del ahí revelado.¹⁰⁸

Heidegger cree que el pensar es capaz de una maniobra casi acrobática. Tiene que ser capaz de «estar» «sin apoyo en lo desprotegido», de «mantenerse» sin precipitarse «al abismo cayendo por lo desprotegido y carente de apoyo».¹⁰⁹ El pensar del ser debe mantenerse acrobáticamente en el abismo «sin los puentes, las barandillas y las escaleras de las explicaciones»,¹¹⁰ a pesar de que el ser no le da ninguna base.

¹⁰⁷ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía, op. cit.*, p. 382.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 381.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 385.

¹¹⁰ *Id.*, *Parménides, op. cit.*, p. 213: «Este pensar auténtico da “saltos”, pues no conoce los puentes ni las barandillas ni las escaleras de las explicaciones, que solo deducen siempre lo ente de lo ente, porque se quedan en el “suelo” de los “hechos” [...]. Pero el ser no es ningún suelo, sino lo que no tiene fondo».

Recato

¿Por qué nunca se ha inventado un dios de la lentitud?

PETER HANDKE

En lo moral, como en lo físico, siempre he tenido la sensación de un abismo, no solo el abismo del sueño, sino el abismo de la acción, de la ensoñación, del recuerdo, del deseo, del arrepentimiento, del remordimiento, de la belleza, del número... He cultivado mi histeria con placer y con terror. Siempre tengo vértigo y hoy he sufrido una singular advertencia, he sentido pasar sobre mí el viento que levanta el ala de la imbecilidad.

CHARLES BAUDELAIRE

A raíz de la trivialización y del «entontecimiento» lingüístico la palabra *blöd*, «tonto», ya solo significa necio o imbécil. Pero originalmente *blöd* significaba temeroso, delicado, pusilánime, receloso, recatado. El entontecimiento surge del temor al extraño o a lo distinto, a lo que no encaja en la monotonía de lo mismo. Es el estado de no poder comprender, la situación de imposibilidad del acceso apropiador. Como un sentimiento liminar o como una experiencia liminar, se suscita a la vista de la irrupción de lo completamente distinto en lo que siempre es igual. Es señal de que uno se halla ante algo que no se puede someter inmediatamente al acceso apropiador. De este modo, «tonto» es el opuesto de «idiota». Mientras que el entontecimiento implica una referencia a algo extraño, lo idiota se refiere a la autorreferencia o a una referencia exclusiva consigo mismo. Por el contrario, «estúpido» indica

una relación con algo ajeno.¹¹¹ En este sentido, «tonto» es afín a «estúpido». Ambos remiten a un afuera que perturba la satisfacción de un interior consigo mismo. La voz o la visión de un afuera extraño vuelven *estúpido* al oyente o al observador, es decir, lo *sacan de sí*.

El *corazón* de Heidegger no es aventurero. Un cierto recato, un cierto recelo diferencia al corazón heideggeriano del «corazón aventurero» de la metafísica. Las palpitaciones del corazón por aquella «llave mágica»¹¹² que sería capaz de «reventar mil candados» no sería el rasgo fundamental del pensamiento heideggeriano. Este no está de camino a la «violencia clave».¹¹³ La verdad de la que está enamorado el corazón de Heidegger se diferencia peculiarmente de la verdad metafísica. El sentimiento de placer, que crece en la medida en que uno se aproxima en la «fuente del conocimiento» o en la «zona de las palabras primordiales» al «punto absoluto»,¹¹⁴ no sería inherente al corazón de Heidegger. El *corazón* de Heidegger no alberga la interioridad de aquel sujeto que ilumina por completo la totalidad de lo que existe y que, merced a esa interiorización, instala una certeza absoluta en sí mismo.

Como sabemos, en Heidegger no nos encontramos con una luz fija y perenne, cuyo poder y presencia irrestricta como causa y dueña¹¹⁵ fueran capaces de penetrar, explicar y con-

111 *stupeo -ui - 2 INTR.*: quedarse parado, atónito (*animi s.*, tener el alma en suspenso; *novitate s.*, quedarse atónito ante la novedad; *in aliqua re o ad aliquam rem s.*, quedarse atónito ante algo; *stupente ita seditione*, habiendo quedado así ahogada la sedición) || TR. [poét.] contemplar con estupor. (Vox, *Diccionario latino-español, español-latino*).

112 E. Jünger, *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979, vol. 9, p. 70.

113 M. Heidegger, GA 52, p. 109.

114 E. Jünger, *Sämtliche Werke*, op. cit., vol. 9, p. 73.

115 Platón, *La república*, 517c.

trolar todo fenómeno.¹¹⁶ Por recato, Heidegger vuelve la espalda al sol platónico y se retira al espacio sombrío de la caverna rodeada de tierra y abierta al cielo, en la que la luz «juega» y «contiene»¹¹⁷ con la oscuridad.¹¹⁸ Frente a la violencia de la luz, de la «mera claridad»,¹¹⁹ que trata de someter toda oscuridad en nombre de la transparencia, Heidegger re-habilita la oscuridad. La oscuridad no niega la luz, sino que en cierta manera la luz crece en la oscuridad. La oscuridad es sacada del espacio deficitario y llevada a aquel margen de espacio en el que libra la «lucha sin guerra» como compañera

116 El primer Heidegger no se libera por completo del hechizo metafísico de la luz (*lumen naturale*). En *Ser y tiempo* la luz se cuele en la forma del horizonte (temporal). El *a priori* de la luz se viste ahí con el ropaje existencial: «En el análisis del comprender y de la aperturidad del «ahí» en general se ha hecho referencia al *lumen naturale* y se ha llamado a la aperturidad del estar-en claridad de la existencia, claridad solo en la cual se hace posible algo así como una visión» (*Ser y tiempo*, op. cit., p. 189).

117 M. Heidegger, *Tiempo y ser*, op. cit., p. 85.

118 La oscuridad no tiene aquí el carácter de aquella oscuridad «mística», «luminosa» y «divina» de la mística, que se puede explicar en función de la diferencia entre la infinitud de la absoluta transcendencia de Dios y la finitud de las facultades cognoscitivas humanas: «Contempla entonces la oscuridad divina, que como consecuencia de una claridad inefable es tiniebla para toda comprensión, para todos los ángeles y todos los hombres, igual que el esplendor del disco solar se vuelve tiniebla para el débil ojo (humano)» (J. Tauler, *Predigten*, Friburgo/Basilea/Viena, Herder, 1961, p. 623). Hay que distinguir por tanto entre el abismo insalvable que se abre entre la riqueza divina y la penuria humana y la tensión *interna* de la luz, es decir, la finitud de la propia luz.

119 M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 132: «El mero brillo más bien hace peligrar la exposición, porque debido a su apariencia el brillo da la falsa impresión de que él se basta por sí solo para garantizar la visión. El poeta solicita el don de una luz oscura en la que se amortigua el brillo. Pero esa suavización no debilita la luz del brillo. Porque lo oscuro permite que se abra la aparición de lo que oculta algo y mantiene allí dentro lo que allí se esconde. Lo oscuro le preserva a lo que tiene luz la plenitud de todo lo que esto puede procurar con su radiante aparición».

de juego de la luz. En esa «lucha sin guerra» la oscuridad y la luz se mantienen recíprocamente despiertas, se hacen mutuamente legibles. La luz hace que la oscuridad vacile, y la oscuridad obliga a la luz a esperar. La «luz que espera» y la «oscuridad que vacila»¹²⁰ llenan aquel lugar umbrío, el «espacio abierto donde tiene lugar la lucha»¹²¹ del «claro».

El claro no pone a disposición un «escenario fijo con un telón siempre alzado en el que se desarrolle el teatro de lo ente».¹²² La fijeza del espacio meramente iluminado en el que aparecen los actores no reproduce el dinamismo del claro. Frente a la indiferencia del escenario, el claro es lo que se promete tras el telón que se alza, el drama oculto, la «contraposición»¹²³ de los actores.

Heidegger trata de reemplazar el paradigma metafísico de la «luz» por la figura del claro, para así contrarrestar aquellos mecanismos de violencia de aquella luz que hace que todo cuaje en una *imagen*. La experiencia de aquello de lo que uno no puede formarse una imagen y no puede estar enterado sería afín a aquella experiencia de Baudelaire de estar a merced del «viento que levanta el ala de la imbecilidad». Si hay un estado que se define como incapacidad de enterarse, es el estado de la imbecilidad. El ser o el acontecimiento serían una imbecilidad, porque a causa de la imbecilidad del asunto el acceso apropiador no logra hacerse con él, porque uno no puede formarse una imagen ni enterarse de eso. La imbecilidad del asunto exige la prohibición de imágenes.

¹²⁰ *Id.*, GA 13, p. 222.

¹²¹ *Id.*, *Caminos de bosque*, *op. cit.*, p. 44.

¹²² *Ibid.*, p. 39.

¹²³ Sobre este interesante uso sinónimo de «contraposición» y «claro», «el enfrentamiento (la ex-posición-de-uno-frente-a-otro) (el despejamiento)», cf. M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, *op. cit.*, p. 242.

La presencia *evidente* es reemplazada por lo discreto, lo no *aparente*, lo que no se puede transponer enfrente como en un encuentro: «Aquí ya no hay ningún “encuentro”, ningún manifestarse para un hombre que exista ya previamente y capte lo manifestado».¹²⁴ La presencia rígida se retira a favor de una vibración infinita y sin transición¹²⁵ de comparecencia y ausencia. Al mismo tiempo se recuerda el «misterio», aquello que «se muestra y a la vez se sustrae».¹²⁶ El corazón de Heidegger, receloso y medroso, renuncia a la voluntad de disponer, al trabajo metafísico para sobreponerse al duelo, y lo hace por haber comprendido que «lo inicial es inasequible a toda retención».¹²⁷ Más allá de la aventura metafísica el recato conduce al pensamiento a aquel misterioso lugar donde la luz y la oscuridad, el sacar a la luz y el ocultamiento se consagran uno a otro en un intercambio erótico.¹²⁸

Presencia es el despejado ocultarse. A ella corresponde el recato. El recato es el contenido permanecer oculto ante lo cercano de lo presente. Es el albergar lo presente en la intocable cercanía de lo que cada vez permanece en el venir, un venir que está en un creciente velarse. De este modo, pues, el recato y todo lo elevado emparentado con él hay que pensarlo a la luz del permanecer oculto.¹²⁹

¹²⁴ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, *op. cit.*, p. 253.

¹²⁵ Cf. *Id.*, *Parménides*, *op. cit.*, p. 161: «Entre ambas (*lethe-aletheia*) no hay intermediación ni transición, porque ambas se pertenecen esencialmente una a otra».

¹²⁶ *Id.*, *Serenidad*, *op. cit.*, p. 26.

¹²⁷ *Id.*, *Aportes a la filosofía*, *op. cit.*, p. 333.

¹²⁸ *Id.*, *Conferencias y artículos*, *op. cit.*, p. 236: «Desocultación y ocultación».

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 255 s.

El recato no conoce un ascenso sucesivo hasta la completa transparencia y el completo dominio de la cercanía, un ascenso que se detuviera tras haber alcanzado la ausencia definitiva de lejanía. El recato asume la forma de esa figura, omnipresente en los textos de Heidegger, del entrecruzamiento de la cercanía con la lejanía:

El recato es el pensar que se contiene y que encuentra su culminación en su paciente inclinación por aquello que está próximo, en una cercanía que solo aflora dejando preparado en la lejanía algo lejano en su plenitud, y por tanto dejándolo constantemente preparado en su surgir.¹³⁰

En cuanto que «estado de ánimo de aquel pensar en el origen y que ve a lo lejos»,¹³¹ el recelo solo se suscita ahí «donde se manifiesta algo lejano».¹³² En todo lugar del camino, en todo jalón, se entrecruzan la cercanía y la lejanía. En ninguna parte del camino la lejanía se aleja de la cercanía. La cercanía despidiéndose de la lejanía sería metafísica. Es precisamente la «lentitud» de la larga lejanía, que obliga a caminar con paso meditativo, lo que mantiene e incluso lo que posibilita la andadura hacia el origen, hacia la cercanía. La cercanía es constantemente relegada, postergada, desplazada y reservada por el «oculto guardar».¹³³ La cercanía no se agota en la transparencia, no se aviene al acceso inmediato que elimina la lejanía: «La cercanía al origen es una cercanía que reserva».¹³⁴ El recelo es «equivalente a saber que el origen no se puede conocer

¹³⁰ M. Heidegger, GA 52, p. 171.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*, p. 172.

¹³³ M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 29.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 28.

de modo inmediato»:¹³⁵ «¿Puede estar uno inmediatamente "al lado" del manantial?».¹³⁶ Como si fuera un arco iris, el manantial no permite ningún acceso inmediato, sino que solo se abre a la mirada del recato «que ve a lo lejos» y que mira con asombro a la lejanía, la mirada que preserva y custodia la lejanía en la cercanía y que hace que la lejanía se aproxime y que la cercanía se aleje: «Pues en el recato campa antes que nada una inclinación hacia lo temido, cuya familiaridad se oculta en su alejamiento y tiene cerca su lejanía al mirarla con asombro».¹³⁷

La figura de la aventura que no conoce ningún temor está prefigurada ya, según Heidegger, en la economía de la representación. La representación no es una participación ontológica que se sienta fascinada y conmocionada por el aspecto de lo que ve, no es un reflejo desinteresado del mundo. Es una percepción o una producción del mundo organizada por el interés económico de la apropiación, y está controlada exclusivamente por su necesidad de poder y de aseguramiento. Su economía siempre es una economía del poder que regula la relación de propiedad o la situación de poder: «*Percipere* (*percipio*), tomar algo en posesión, apoderarse de una cosa, aquí concretamente en el sentido del entregarse a la manera del representarse, del "representar"».¹³⁸

La representación es un producto de las «maquinaciones» en cuanto que «imperio del hacer y del poderío» que reduce el ser a la total disponibilidad: «Algo solo está entregado al hombre, es decir, está representado —*cogitatum*— para él,

¹³⁵ *Ibid.*, p. 146.

¹³⁶ M. Heidegger, GA 52, p. 174.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 171.

¹³⁸ M. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1986, p. 190 (cit. en adelante como GA 48).

cuando está fijado y asegurado para él como algo de lo cual él puede disponer por sí mismo en todo momento e inequívocamente, sin reparos y sin dudas, en el radio de alcance de su disponer». ¹³⁹ Esta economía del poder de la representación «hechiza» el mundo convirtiéndolo en algo «consumible», que luego las «cifras» administran como lo meramente cuantitativo. Dentro del «hechizo», del «encantamiento» y del «embujamiento» ¹⁴⁰ de las maquinaciones solo se percibe aquello que el cálculo de la «disposición calculadora» ha dejado «totalmente aclarado». ¹⁴¹

La economía de la representación es una «economía maquina», un «cálculo completo maquina». ¹⁴² No conoce nada «que no sea factible»: «Básicamente no existe lo "imposible". Se "odia" esta palabra, es decir, todo es humanamente posible con tal de que todo se cargue en cuenta, bajo todo aspecto y además por anticipado, y de que se enseñen las condiciones». ¹⁴³ La celeridad, el incremento mecánico de las velocidades técnicas, no soporta el «silencio del crecimiento oculto ni la espera». ¹⁴⁴ Este silencio de las «largas pasarelas», que solo se percibe en la «lentitud del temor a lo no factible», en el «contener la respiración del temor al milagro aguardado», es acallado por «el mero griterío ciego» «en cuyo grito uno se grita a sí mismo». ¹⁴⁵ Para los incesantes y ruidosos manejos del «ajeteo siempre inventivo» ¹⁴⁶ y para el «perderse en lo inme-

¹³⁹ *Ibid.*, p. 191.

¹⁴⁰ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, op. cit., p. 111.

¹⁴¹ *Id.*, GA 48, p. 192.

¹⁴² *Ibid.*, p. 205.

¹⁴³ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, op. cit., p. 120.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 109.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 117.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 110.

diato», el «silenciamiento» ¹⁴⁷ y la mirada del recato que mira con asombro a la lejanía se vuelven insustanciales.

La idiosincrasia de Heidegger, que lo predispone contra el cálculo de las maquinaciones, se expresa en el verso: «Condena la cifra y el dinero». ¹⁴⁸ Lo «elevado» solo «se brinda» «sin número» al «recato del pensar puro». ¹⁴⁹ Es la «lentitud del recato» la que, «en lugar de contar con lo ente y calcular con lo ente», «está atenta a los lentos signos de lo que es incalculable». ¹⁵⁰ La ascesis del recato rechaza lo «gigantesco», ¹⁵¹ que como delirio del cálculo transforma todo lo que existe en «consumible» y «calculable». El recato impide la economía, que opera en toda metafísica.

Frente a la economía se exige el «recato, dispuesto a la angustia, del valor para el sacrificio». ¹⁵² El sacrificio no es para Heidegger una forma arcaica del cálculo, no es un «modelo mágico del intercambio racional». ¹⁵³ No se puede reducir a la fórmula *do ut des*. ¹⁵⁴ Más bien carece de toda racionalidad económica y trabaja según la lógica no económica del «derroche». Es interesante que Heidegger define el sacrificio como

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 31: «De ella, y sobre todo del recato, surge la necesidad del silenciamiento».

¹⁴⁸ M. Heidegger, GA 13, p. 29.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 30.

¹⁵⁰ M. Heidegger, *Hitos*, op. cit., p. 257.

¹⁵¹ *Id.*, *Aportes a la filosofía*, op. cit., p. 351.

¹⁵² *Id.*, *Hitos*, op. cit., p. 257.

¹⁵³ M. Horkheimer y T.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, p. 102.

¹⁵⁴ Aunque Heidegger no está pensando aquí en la praxis sacrificial arcaica, su pensamiento del sacrificio se puede generalizar. No iría tan desencaminada la suposición de que en la prehistoria arcaica el sacrificio no era un «engaño» calculado a Dios (*ibid.*, p. 103) que lo somete al «primado de los fines humanos», es decir, un acto hecho porque se sufre una carencia, sino que era un ritual dionisiaco de derroche falto de toda racionalidad.

un puro «prodigarse»,¹⁵⁵ no sometido a ninguna presión. Se sitúa más allá de la economía del intercambio: «Por eso, el sacrificio no tolera ninguno de esos cálculos por los que siempre se cae en el error de cálculo de tomar solamente en cuenta su utilidad o inutilidad, por altas o bajas que se hayan puesto las metas. Este error de cálculo deforma la esencia del sacrificio».¹⁵⁶ Más allá de la economía de la racionalidad calculadora, de las «artes de los computadores»,¹⁵⁷ el pensar «se prodiga», lleno del «recato del valor para sacrificio», para la sobreabundancia incalculable, para lo «no agotado e inagotable»¹⁵⁸ del ser.

«Reservar» es un término económico. Heidegger designa con una categoría económica lo no-económico por antonomasia. Esta tensión entre el término lingüístico y el *asunto* designado recorre todo el pensamiento heideggeriano. Sería aquella tensión que es inherente a todo gesto de «superación». Lo ahorrado por el «guardar oculto» no es por tanto el resultado de una *contabilidad oculta*. No se ahorra algo que se manifiesta y que también se podría haber gastado, sino que lo que se ahorra es el *manifestarse en cuanto tal*. Lo ahorrado no se puede capitalizar ni acumular. La forma de cálculo en la que se basa este inusitado reservar es el contar con lo incalculable. Por eso el «reservar» y la «sobreabundancia» no se excluyen necesariamente. La sobreabundancia también se puede situar fuera de la economía de la acumulación. Ninguna contabilidad *antecede* a la «sobreabundancia incalculable», sino que ella surge más bien de la renuncia a la economía.

155 M. Heidegger, *Hitos*, op. cit., p. 256.

156 *Ibid.*, p. 257.

157 M. Heidegger, GA 13, p. 32.

158 *Id.*, *Aportes a la filosofía*, op. cit., p. 121.

Heidegger sospecha que también hay una economía del poder de la representación también en aquella refutación supuestamente antiintelectualista y anticartesiana que es la «vivencia»:

Eso que al comienzo del pensar moderno Descartes asienta por primera vez como la certeza del yo, en la que el hombre se asegura de lo ente como del objeto de la representación de su seguridad, es el germen de lo que, en cuanto que «vivencia» y «vivenciar», constituye hoy la forma fundamental del ser humano.¹⁵⁹

Una de las «cosas grotescas de la historia es que hoy —desde luego con mucha posterioridad— se descubre la necesidad de tener que refutar a Descartes, y que esa refutación se hace alegando la «vivencia» *contra* él y *contra* su «intelectualismo».¹⁶⁰ En la economía de la vivencia, aquel bastión del sujeto que el *cogito* hace inexpugnable no es arrastrado por la corriente de las vivencias. Más bien sucede que aún se anuda más fuerte el nudo de la subjetividad, en el que no solo se juntan hebras cognitivas y perceptivas, sino también afectivas y volitivas.¹⁶¹ La seguridad y la certeza del yo actúan como único principio organizativo del ser. Todo lo querido, lo sentido y lo percibido es «entregado» al yo y «presentado» ante él, que se constituye en el centro básico de referencia: «Únicamente puede conside-

159 *Id.*, *Preguntas fundamentales de la filosofía*. «Problemas» selectos de «lógica», op. cit., p. 138.

160 *Ibid.*, p. 138.

161 Cf. M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, op. cit., p. 352: «Tanto si los «valores» y los «objetivos» son fijados por la razón como si surgen por sí mismos del «instinto» de la vida «natural» y «sana», en todas partes el «sujeto» (hombre) se desarrolla aquí hasta convertirse en centro de lo existente».

rarse "existente" lo vivenciado y vivenciable, lo que entra en el entorno de la vivencia, lo que el hombre es capaz de traerse y de poner ante sí.¹⁶² El tiempo de vivenciar, en el que toda empresa y todo evento «rezuma» de vivencias, sigue estando dominado por el imperialismo del sujeto. La fórmula de Dilthey de la vivencia, el «tomar conciencia», reproduce el modelo de la certeza del yo, una certeza que conforma por completo el *cogito* cartesiano. El tomar conciencia o darse cuenta de las vivencias es el «poseerse a sí mismo», el «estar presente a sí mismo y estar seguro de sí».¹⁶³ La realidad concreta e inmediata de la vivencia, que se presenta «sin restricciones»,¹⁶⁴ es, tanto como el mundo representable, la posesión del yo como propietario de las vivencias.

Lo representable y lo vivenciable son indiscernibles en cuanto a aquella economía de las maquinaciones que hace que el yo se desarrolle hasta convertirse en el superior jerárquico del ser. La vivencia es el «descendiente venido a menos del *cogito ergo sum* cartesiano».¹⁶⁵ En ella siguen operando aquellos mecanismos de las maquinaciones, pero de una forma oculta:

Cuanto más resueltamente se ocultan de esta manera las maquinaciones, tanto más impelen hacia la hegemonía de lo que parece ser totalmente opuesto a su esencia y que, sin embargo, tiene su mismo carácter: la vivencia.¹⁶⁶

¹⁶² *Ibid.*, p. 115.

¹⁶³ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, op. cit., vol. XIX, pp. 62 s.

¹⁶⁴ *Ibid.*, vol. VI, p. 314.

¹⁶⁵ M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»*, op. cit., p. 138.

¹⁶⁶ *Id.*, *Aportes a la filosofía*, op. cit., p. 114.

Como ideal del «hombre pleno, íntegro y sano», de la «salud de la vida», aparece ahora el poeta diltheyano, que trata de «disfrutar» el mundo como una vivencia: un aventurero que recorre el mundo con un anhelo infinito de vivencias. El hombre pleno, íntegro y sano no es un superador del *escéptico* cartesiano, sino solo su reedición ampliada. Incluso en la época de las vivencias los ilimitados manejos de las maquinaciones siguen causando estragos. Todo tiene que someterse al «afán de lo sorprendente, de lo que arrastra siempre inmediatamente y cada vez de forma distinta».¹⁶⁷ De este corazón aventurero no es propio aquel recato del «apenas poder desvelar el misterio»:

Radica en la esencia de ambas (de las maquinaciones y de la vivencia) el no conocer fronteras y, sobre todo, el no conocer ningún apuro, y sobre todo ningún recato. [...] Conforme a su falta de límites y a su insensibilidad para sentirse apuradas, todo les está abierto a las maquinaciones y a la vivencia y nada les es imposible.¹⁶⁸

Persuadir al pensar para cambiarlo, *resintonizarlo*, sumergirlo en un elemento totalmente distinto en el que se prolonga al finito con un recato y una paciencia hiperbólicos era, evidentemente, la «opinión del corazón» de Heidegger. A favor del pensar «meditativo»,¹⁶⁹ «vigoroso»,¹⁷⁰ formado por la «resolución a la paciencia que espera»,¹⁷¹ Heidegger abjura de todo espíritu aventurero, del que está convencido que, como

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 109.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 117.

¹⁶⁹ M. Heidegger, GA 13, p. 153

¹⁷⁰ *Id.*, *Serenidad*, op. cit., p. 31.

¹⁷¹ *Id.*, GA 52, p. 171.

voluntad de poder, organiza la metafísica y la subjetividad. Heidegger vuelve resueltamente la espalda al corazón aventurero, que trata de indagar y de descifrar el ser incluso es sus rincones más recónditos, es más, que trata de desnudarlo. En lugar de la arrogancia muchas veces reprobada de componer el mundo con arreglo a un modelo explicativo teórico, en lugar de tenderle una red teórica para su comprensión y explicación, el pensar se ejercita en la «longanimidad» y la «paciencia», y aprende el «ánimo para lo duradero»,¹⁷² que en las «largas pasarelas» observa con asombro a lo lejos lo que hay que decir.

El pensar de Heidegger pretende ser un pensar «cordial». Convierte el *corazón* en el lugar del pensar. El pensar es vulnerable como el corazón, y *sufre*, se deja transformar por lo que hay que pensar. El pensar del *corazón*, o el «corazón pensante»,¹⁷³ se contrapone así al poder invulnerable e irrestricto de la razón. El pensar expresa la «opinión del corazón» y el «amor del corazón», aquello «en lo que el corazón piensa previamente y siempre»,¹⁷⁴ aquello que «templa del todo inicialmente el corazón». ¹⁷⁵ El *corazón* de Heidegger no teje la red *a priori*. No es por tanto una tejedora de los conceptos, sino, como dice Heidegger, «el que custodia y la custodia del estado de ánimo fundamental». ¹⁷⁶ Como estado de ánimo del pensar no metafísico, el *corazón* de Heidegger porta y custodia el recato. El pensar cordial es «la respiración contenida del temor ante el milagro aguardado». ¹⁷⁷ El pensar quiere

172 *Ibid.*, p. 181.

173 M. Heidegger, GA 13, p. 27.

174 *Id.*, GA 52, p. 171.

175 *Ibid.*, p. 160.

176 *Ibid.*, p. 130.

177 *Ibid.*, p. 123.

tomarse tiempo. Sin anticiparse con la posición y con el método a lo que hay que pensar, sin rendirse a la «univocidad rectilínea», espera con paciencia ante la infinita ausencia de solución en el espacio o en el margen intermedio de la «ambigüedad». ¹⁷⁸ El recato pasa a ser así el peso pesado del pensar no metafísico. El «otro comienzo» exige un pensar *sin-tonizado* por el «ánimo duradero para lo lento», ¹⁷⁹ por la «longanimidad del amor», ¹⁸⁰ un pensar que mire hacia el futuro y recapitule en las lentas pasarelas y que al aguardar retroceda al recuerdo. En la «lentitud del recato ante lo no factible», sabiendo que el pensar no es un hacer, sino una búsqueda acompañada de la «longanimidad indestructible y que alcanza muy lejos» y de la «paciencia», se retrasa y se ralentiza el paso hasta aquel punto de la transición en el que el propio camino comienza a andar. ¹⁸¹ En la lentitud del paso largo el caminante se amolda al camino, que «conduce», «despeja» y «trae» «porque compone». ¹⁸²

Frente a lo «fanático» ¹⁸³ de las maquinaciones, que solo tienden a «asegurar el inventario del mundo y la "vida"», el recato formula una postura mental radicalmente distinta. «Despeja y vela aquella localidad del ser humano» ¹⁸⁴ en la que sería posible un «ahí» totalmente distinto, una estancia no metafísica. Heidegger quiere enseñarle al pensar el recato, persuadirlo para que se *resintonice* con el recato. El recato «le sobreviene al hombre como lo determinante y lo sintoni-

178 M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, op. cit., p. 383.

179 *Id.*, GA 52, p. 171.

180 *Ibid.*, p. 160.

181 M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, op. cit., p. 81.

182 *Id.*, GA 13, p. 234.

183 *Id.*, *Parménides*, op. cit., p. 99.

184 *Id.*, *Hitos*, op. cit., p. 254.

zador». ¹⁸⁵ Como un suceso «que templa por completo toda postura en medio de lo ente y todo comportamiento con lo ente», el recato es el «dejar campar al ser». ¹⁸⁶

El *corazón* recatado es más antiguo que el archivo cardiográfico y que el archivo de la interioridad. Este corazón antiquísimo no es una propiedad del sujeto que en un desplazamiento metafórico se pudiera transferir al ser. La expresión «el corazón tranquilo del claro» no surge del transporte metafísico. Hay que revertir aquí el movimiento metafórico. Es *el propio ser* el que da razón de lo que el *corazón* es. No se puede buscar el «auténtico» significado del corazón. El corazón lleno de recato es el corazón del ser: «El propio ser es recatado». ¹⁸⁷ La circuncisión del corazón circuncida el propio ser. La resintonización del corazón es el «reacuñamiento del ser». ¹⁸⁸

Esperar o contenerse

¿Esperar? ¿Qué había que esperar? Ella se quedó sorprendida cuando él le preguntó qué esperaba, pues para ella no había nada más allá de esa palabra. Si se espera algo determinado, entonces ya no se espera nada.

MAURICE BLANCHOT

Evidentemente, la espera fue desde muy temprano el estado de ánimo fundamental de Heidegger. En 1910 Heidegger publicó su poema juvenil «Esperemos»:

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, op. cit., p. 31.

¹⁸⁷ *Id.*, *Parménides*, op. cit., p. 98.

¹⁸⁸ *Id.*, GA 39, p. 142.

Esperemos escuchando,
frente a la entrada del jardín primaveral,
hasta que alcen el vuelo alondras,
hasta que las canciones y los violines,
el murmullo de las fuentes,
la argénteas
campanas de los rebaños
compongan el coro universal de la alegría. ¹⁸⁹

Sin duda no se puede negar que en la filosofía tardía de Heidegger se puede constatar un cierto movimiento de retorno a este coro universal. La tierra que aflora en el «jardín primaveral», a la que se canta con unas imágenes algo ingenuas, no se distingue esencialmente de la tierra del Heidegger tardío. En cierta manera, también la espera del «día del ser» ¹⁹⁰ está connotada en aquel lenguaje ingenuo. Pero aquel regreso solo es una parte del «viraje». Heidegger se vuelve continuamente a un espacio en el que «las canciones y los violines» amenazan con enmudecer, un vacío en el que las «alondras» ya no pueden alzar su vuelo.

En Heidegger la espera no se vincula con una fecha cronológica ni con un acontecimiento empírico. En un sentido cronológico y empírico, la espera de Heidegger es errante. Nunca llega a detenerse en un lugar referencial. Se basa en un movimiento singular, en una (no) intencionalidad *plana*, en una peculiar (no) economía. La espera no espera a la subsanación de un defecto. En el seminario sobre Heráclito, Heidegger explica del siguiente modo la relación entre estar a la expectativa y esperar algo:

¹⁸⁹ *Id.*, GA 13, p. 6.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 29.

Cuando se espera algo siempre se cuenta con algo, mientras que estar a la expectativa, por el contrario, si nos atenemos a las palabras, es la postura del resignarse. [...] Esperar algo significa «ocuparse firmemente de algo», mientras que en el estar a la expectativa se da el resignarse, la reserva. Esperar algo tiene, por así decirlo, un componente agresivo, mientras que estar a la expectativa tiene el componente de la contención. [...] Estar a la expectativa [...] es la postura de la contención y de la resignación.¹⁹¹

Estar a la expectativa no tiene aquí los rasgos agresivos de la intencionalidad directa de ese «esperar» que se basa en lo «presente» del que se hablaba en *Ser y tiempo*, que pone la mira en el ente o en lo «proporcionable» y que lo *posee* incluso en el «todavía no». La contención propia del estar a la expectativa carece de ese agarre intencional que en el «todavía no» no se afloja, sino que aprieta. El estar a la expectativa no agarra, no se abre paso. La *paciencia*¹⁹² y la *espera* son los rasgos fundamentales de la contención. La contención tiene paciencia ante la infinita ausencia de algo asible que hubiera enfrente.

La serenidad tiene el mismo *rasgo* fundamental que la contención. Su rasgo fundamental es el estar a la expectativa, que aguarda paciente en la «propensión a lo que se sustrae» sin evadirse a una instancia que haya enfrente:

¹⁹¹ M. Heidegger, GA 15, p. 246.

¹⁹² Cf. *Id.*, *Aportes a la filosofía*, *op. cit.*, p. 294: «Autenticidad: la fuerza creadora de conservación que tiene la dote, la fuerza creadora de lograr que tiene lo encomendado. Autenticidad del ánimo, del valor, de la voluntad sintonizada, sapiente y paciente. La paciencia esencial como el coraje supremo. Autenticidad y contención: esta última es aún más original».

ERUDITO: En efecto, la espera, suponiendo que sea una espera esencial, es decir, una espera donde se decide todo, se basa en el hecho de que nuestro sitio está en aquello a lo que esperamos.

PROFESOR: Desde la experiencia de la espera, y concretamente de la espera a la apertura de la región que se nos abre enfrente, y en relación con esta espera, nos hemos referido a ella como la serenidad.¹⁹³

La «espera» de Heidegger se basa en una peculiar (no) intencionalidad. No tiene ninguna *intención* dirigida a algo determinado: «En la espera dejamos indeciso aquello a lo que esperamos».¹⁹⁴ Sin embargo la espera no es errabunda, sino que está *sintonizada* de una forma determinada. No conlleva meramente la ausencia de aquello que pretendemos. El «todavía no» inherente a la espera es un «todavía no» del «ya». El «todavía no» no se torna en ningún momento lo definitivo del tener. La espera es una prolongación infinita del «todavía no» en el «ya». El «todavía no» no es privativo. Un posible «cumplimiento» destruiría justamente el «ya». El «ya» se conserva en el «todavía no», y este mantiene vivo el «ya». La espera heideggeriana no se puede describir con la intencionalidad del «esperar hasta el final». La estancia tranquila en el desasosiego de la simultaneidad del «ya» y del «todavía no», del sí y del no, es la espera:

FILÓSOFO: Ya estamos de nuevo en ese incesante vaivén entre el sí y no.

ERUDITO: En cierto modo estamos atascados entre ambos.

¹⁹³ *Id.*, *Serenidad*, *op. cit.*, p. 60.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 56.

PROFESOR: Pero la estancia en este ámbito intermedio es la espera.

ERUDITO: Esta es la esencia de la serenidad.¹⁹⁵

El que espera *no echa un vistazo alrededor*. No se trata de un «esperar a», sino más bien de una «espera en». La estancia no tolera la dispersión propia de ir echando vistazos alrededor. La espera aguarda paciente en el «no» de lo determinado. Primariamente está de camino a una *nada*. La nada *es y se da* solo en la espera, que se distancia del impaciente poner ante sí y de la intencionalidad del representar. El inusitado don no se ofrece en forma de propiedad al sujeto representativo que lo pone todo ante sí. La espera heideggeriana se caracteriza por la imposibilidad de tener, por la «renuncia». Renuncia y espera tienen la misma (no) intencionalidad.

Evidentemente, la renuncia es una medida antieconómica que debe mantener alejado el don del acceso económico, es una asunción no económica del don:

La verdadera renuncia, es decir, la renuncia mantenida y lograda por un estado de ánimo fundamental que se difunde auténticamente, es creadora y generadora. Al desasirse de su propiedad anterior recibe un don, y no posteriormente como una recompensa, sino que soportar dolosamente la necesidad de renunciar y de dar es ya un recibir.¹⁹⁶

Pensar en la recompensa supondría restituir la economía. Aquí se niega estrictamente la economía. La renuncia se refiere a la propia economía. Igualmente se renuncia a la economía de

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 62.

¹⁹⁶ M. Heidegger, GA 13, p. 94.

intercambio del trabajo para sobreponerse al duelo. No está operando aquel duelo que se esfuerza por *ocupar* el vacío para así poder disponer de él. Más bien, como una «inusual concentración» el duelo no económico deja abierto el vacío. Se trata de un duelo del «tener que renunciar» que no lamenta ni llora una pérdida, sino que más bien renuncia al *trabajo* (para sobreponerse al duelo). El trabajo es una empresa económica que se rige por el disponer, una empresa que, según Heidegger, representa el rasgo fundamental de la metafísica. La renuncia es una concesión a lo indisponible. Para asumir el don indisponible el pensar tiene que tender a ir más allá de la economía metafísica.

El pensar aprende a agradecer aprendiendo a renunciar: «La renuncia es un agradecimiento en el no negarse. Ahí reside la renuncia. La renuncia es un deber de agradecimiento, y por tanto una gratitud».¹⁹⁷ ¿No restituye el agradecimiento ocultamente la economía? ¿No es el agradecimiento un don simbólico con el que se corresponde a un don previamente recibido? ¿No establece un equivalente simbólico? ¿A quién se agradece? ¿A quién se debe agradecer qué? Que la renuncia sea en sí misma un agradecimiento no es ninguna obviedad económica. Quien renuncia no es el eventual donante, sino el receptor o el deudor. Su renuncia es el agradecimiento. Aquí no se puede advertir una estructura económica unívoca, sobre todo porque aquí se abandona la dimensión del *tener*. No se agradece a causa de una *posesión* inesperada. No obstante, Heidegger siempre tiene que recurrir a la terminología económica. La economía pura, la contabilidad rigurosa, desconocen el agradecimiento. Serían incapaces de pensar la renuncia y el agradecimiento en su identidad. Lo único que permite pensar

¹⁹⁷ *Id.*, *De camino al habla*, op. cit., p. 210.

el agradecimiento es el don, que solo es posible más allá de la economía. Pero el agradecimiento no anulará aquí el don, pues ningún sujeto de la generosidad recibe el agradecimiento como equivalente simbólico, como un don simbólico con el que se corresponde a un don previamente recibido. La asimilación de la renuncia, o del no querer *tener*, al agradecimiento traza un pensar no económico que se distancia del «entendimiento calculador». El pensar agradecido cuestiona radicalmente la economía del sujeto, pero sin instalar una instancia trans-subjetiva del poder. Una «estructura» autónoma y trans-subjetiva restituiría la economía.

El don que se da en la renuncia no debe mostrarse como algo determinado. De lo contrario, el don amenazaría con involucrarse en la economía. Si el don se da como algo determinado, la renuncia no puede ser una recepción. Tiene que retirarse necesariamente, tiene que negarse a *aparecer*. La «donación» del don indisponible sucede en forma de una «negativa»: «El rechazo es la suprema nobleza de la donación y el rasgo fundamental del ocultarse».¹⁹⁸

El don solo debe mostrarse ya como una nada, como un vacío, como lo «distinto de todo lo que comparece y está ausente». De lo contrario, el don amenaza con tornarse una posesión. Lo meramente ausente, mientras significa la ausencia de algo determinado, no puede trascender la economía. La nada o el vacío no expresan la ausencia de algo compareciente. Lo que se oculta y se retira posteriormente no es algo determinado, sino que ello está marcado *originalmente* por la retirada y el ocultamiento.¹⁹⁹ La retirada es el rasgo principal

¹⁹⁸ *Id.*, *Aportes a la filosofía*, *op. cit.*, p. 325.

¹⁹⁹ *Cf. Id.*, GA 52, p. 117: «La comparecencia se extiende como tal, no acaso solo posterior e incidentalmente, sino que por su propia esencia es un campar como ausencia».

del don. El don nunca se da sin retirada y sin demora. Que «se demore y se reserve al retirarse»²⁰⁰ forma parte de su esencia. «Reservar» no pertenece aquí al vocabulario económico.

La economía es un rasgo principal del pensar. Para soslayarla, el pensar tiene que pensar en cierta manera contra sí mismo: «Efectivamente, el pensar, que esencialmente siempre es pensar de algo, dedicado a pensar la nada tendría que contravenir su propia esencia».²⁰¹

Como sabemos, la representación trabaja económicamente. Lo que circula es lo general, y su economía se rige según la propiedad. El sujeto representante aferra lo representado como algo que él posee. El don dado fuera de la economía tiene que situarse más acá de lo representable. Con la renuncia y la espera se expresa la imposibilidad de la representación, la imposibilidad del disponer representativo: «La espera no se aviene a representar».²⁰² Resulta imposible todo *trabajo* (de sobreponerse al duelo) que trate de recalculer el don en términos de presencia representable. Se trata de un presente inusual, que nunca se puede traer al presente por medio de la representación.

Quien espera se ejercita en la «paciencia». Espera con paciencia ante la ausencia infinita de lo determinado, de lo disponible y de lo representable. Se trata de una propiedad que es esencialmente ajena al sujeto económico que se rige por el éxito rápido. La paciencia no promete ningún éxito duradero. No está programada económicamente.

Algunos representantes de la modernidad que duda de sí misma retoman la figura de la espera en la idiosincrasia que

²⁰⁰ *Id.*, *De camino al habla*, *op. cit.*, p. 152.

²⁰¹ *Id.*, *Hitos*, *op. cit.*, p. 96.

²⁰² *Id.*, *Serenidad*, *op. cit.*, p. 50.

predispone contra el sujeto, la representación, el sentido, la sincronía y la continuidad. La espera abre la relación con aquello que no se puede esperar, abordar ni concebir:

La síntesis pasiva del tiempo, la paciencia, es una espera sin un objetivo aguardado, es una espera que está anestesiada por aquellas expectativas determinadas y por sus cumplimientos conforme a la medida de un abordar y de un *concebir anticipatorio*. El tiempo como espera —una paciencia que es más pasiva que toda pasividad correlativa a actos— espera lo inconcebible.²⁰³

La espera expresa aquella temporalidad en la que se vuelve posible la trascendencia, una escapatoria ética del ser y del poder de la luz, en la que se vuelve posible la cercanía a lo infinito, una temporalidad que se abre a lo distinto y que conduce al descubrimiento del «bien».²⁰⁴ El «tiempo como paciencia del esperar lo *infinito*, una paciencia que se torna una “sustitución” de los otros»,²⁰⁵ es anterior al tiempo de la conciencia. En el tiempo diacrónico y anárquico de la espera entra «lo que no cabe pensar por anticipado», que es *anterior* al tiempo y al orden de la conciencia. En aquel tiempo de la espera se perfila el rostro de lo distinto, que el rayo de luz del ser había extinguido.

La espera se contrapone al acto de conciencia. Descubre una pasividad en la que el pensar se vuelve *más activo* que la actividad del acto de conciencia y que la diligencia del «yo pienso», y al mismo tiempo se vuelve *más pasivo* que la pasividad de un espejo. La espera se vuelve contra la violencia

²⁰³ E. Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Friburgo/Múnich, Alber, 1985, pp. 92 s.

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 189 ss.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 128.

de la conciencia que endereza el «ahí» para abordarlo, y contra la interioridad del sujeto que comba todo cuanto existe para orientarlo *a sí mismo*. En cierto modo, al esperar el pensar se consume en un afuera y no vuelve a *recobrase*. La renuncia al regreso *a sí mismo*, a la retirada a la interioridad solipsista, este ferveroso asentimiento a la *dispersión*, no conduce a un desperdigamiento, sino a una atención distinta, a estar atento a un afuera. En la espera, en cierta manera, el pensar se detiene, se pone en un silencio para pensar más que lo que piensa. En este imposible «más» se perfila un afuera que el acto de conciencia no puede reflejar.

Según Blanchot, la espera es el rasgo principal de la escritura. Como era de esperar, la espera no tiene objeto, no tiene ninguna instancia determinada que haya enfrente:

¿Cuánto tiempo hacía ya que había empezado a esperar? Desde que se dispuso a esperar al perder el deseo de cosas determinadas e incluso el deseo del final de las cosas. La espera comienza cuando ya no queda nada a lo que esperar, ni siquiera el final de la propia espera. La espera no sabe a qué espera y destruye aquello que espera. La espera nada.²⁰⁶

La espera es la postura opuesta al «yo pienso», que con el ruidoso discurso científico y metafísico desbanca el murmullo y el susurro del afuera. La espera detiene el engranaje que instaló el «yo pienso» y sensibiliza al pensar para un silencio abismal. En el «tiempo vacío»²⁰⁷ de la espera murmura y susurra el afuera. La espera trata de escapar de la luz pero sin

²⁰⁶ M. Blanchot, *Warten Vergessen*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1964, p. 39 [trad. cast.: *La espera el olvido*, Madrid, Arena Libros, 2004].

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 36.

caer en la oscuridad. El afuera de Blanchot es anónimo, neutro, vacío. En él no aparece ninguna cosa. La espera se ejercita en una desidia radical hacia el mundo, en la negligencia de «dejar que todas las cosas realizables se aparten».²⁰⁸ «En la espera todas las cosas han regresado a la discreción de lo que no se muestra».²⁰⁹ La espera va acompañada de un olvido abismal, que es una apertura a aquello que se olvida. La extrema «atención» del que espera trabaja para olvidar.

Lo abierto, a lo cual espera la espera heideggeriana, sin duda no es un afuera que se pueda alcanzar a base de desidia y de olvido y que, una vez que se han escurrido todas las cosas realizables y que se ha retirado todo lo visible e invisible, recorre el espacio vaciado como una desapacible ráfaga de viento. La aversión al sujeto y a la representación no suscita en Heidegger la pasión por el afuera, que se desliza hacia una cierta ausencia de mundo. Más bien se decide por un *dentro distinto*.

La «región que se abre enfrente», hacia la que la serenidad está de camino, se muestra como una cierta nada, como el «no» de entes determinados. Pero en cierta manera su vacío sigue estando lleno de cosas. No repele las cosas, sino que, más bien, en ella se enmarca todo ente. Es un espacio que alberga, abriga y trata con cuidado los entes.

La larga mirada que espera, de puro recato, se retira de los entes para respetarlos. Pero carece de la *mirada fervorosa* para lo determinado y lo particular. Ante su mirada lo determinado parece despojarse de su variedad y de su colorido individuales. Se muestra en cierta manera *desvestido*. La cosa desnuda se ha despojado de la desnudez metafísica de la cosa despojada de

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 102.

«accidentes», pero se le sigue negando su individualidad. La memoria de una cosa, que es lo que constituye su individualidad, no se puede reducir a la «cuaternidad». Incluso la «cuaternidad» sigue teniendo rasgos violentos de lo universal. Su punto ciego es la individualidad irrepitable, el nombre propio de cada cosa concreta. Heidegger impone silencio al *obstinado sentido específico* de cada cosa. Lo que a Heidegger le preocupa es, en primer lugar y sobre todo, lo «abierto». Su espera infinita se precipita a lo «abierto», se lanza a ello. Su espera ascética conduce a una *nueva desidia* hacia lo particular.

La mirada de Heidegger a lo «abierto» no se detiene en algo particular, en algo determinado. Es *demasiado larga* como para *posarse* en lo particular y determinado y *descansar* en ello. *Descansar* en algo particular no reduce necesariamente eso particular a algo «proporcionable» ni a un objeto. La mirada *demasiado larga*, a causa de su *excesiva duración*, no es capaz de percibir el *timbre*. Aunque lo determinado no es en Heidegger un ejemplar, sí es un tránsito que él siempre habrá atravesado. La mirada *demasiado larga* puede tornarse hipermetropía. La mirada que deja que lo particular siga siendo peculiar, pero que al mismo tiempo se posa en ello, es una mirada prolongada que, sin embargo, *no es demasiado prolongada*, no persevera en una espera ascética. Tampoco la duración excesiva puede alcanzar lo particular. También la mirada microscópica, que se ejercita en la mirada prolongada, es capaz del misterio. Ella es receptiva para el *timbre*, sin pese a ello ser miope y sin desdeñar el acontecimiento. La mirada *demasiado prolongada* es incapaz de acariciar lo particular, de entrar en contacto con su *timbre* y con su memoria. La mirada a lo «abierto» no está abierta a la *vida específica* ni al *nombre propio* de lo particular. El pensar de la serenidad no se toma el tiempo suficiente, no aporta suficiente paciencia

para la memoria de lo particular, ya sea la de una cosa o la de una persona. Carece de la *impaciencia para lo particular*.

¿La espera ascética no repite ocultamente la impaciencia de la metafísica? ¿La espera infinita no encierra el peligro de hacer que lo particular *se extenué*? ¿No atrofia precisamente el «ahí» finito con las cosas, que no solo tienen la capacidad de «poner a su servicio», sino que también quieren gustar y ser acariciadas y desnudarse ante la mirada y para la mano y estar con los hombres, que no son solo mortales, sino también amorosos? ¿No hay que ser indulgentes con la mirada impaciente de Orfeo? Su mirada no es solo la mirada que trae la muerte, sino sobre todo la mirada del amor: «Ahí, con la preocupación de que ella pudiera extenuarse, demandando verla finalmente, el amoroso miraba alrededor».

El amor a lo distinto concreto se compadecería mal con aquella hipermetropía del corazón heideggeriano. Aquel amor se basa en una cercanía distinta. La hipermetropía solo sería capaz de un «irrespetuoso» coestar»²¹⁰. El desvelo o la preocupación por el nombre propio de un mortal no es inherente al corazón heideggeriano enamorado del ser.

²¹⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 145.

VIII. Dolor

El dolor es el otro lado de la piel, es la desnudez más desnuda de todo desnudamiento; existencia que de sacrificio impuesto —sacrificado más que sacrificante, porque precisamente está constreñido a la adversidad o a la dolencia del dolor— es sin condición. La subjetividad del sujeto es la vulnerabilidad, exposición a la afección, sensibilidad, pasividad más pasiva que toda pasividad, tiempo irrecuperable, dia-cronía inabarcable por la paciencia, desprotección que siempre hay que seguir exponiendo, exposición que hay que expresar y que, por tanto, hay que *decir* y, así, que *dar*.

EMMANUEL LÉVINAS

Es interesante que, en el «mero esbozo» a las clases sobre Parménides, Heidegger habla de una cierta muerte (sacrificial) del hombre:

Pero la máxima figura del dolor es morir de esa muerte que sacrifica al ser humano a cambio de la conservación de la verdad del ser. Este sacrificio es la más pura experiencia de la voz del ser. [...] ¿No es aquí donde tendrán que estar los sacrificios, al

margen de cuáles sean las causas inmediatas que los han provocado, puesto que el sacrificio tiene en sí mismo su propia esencia y no necesita objetivos ni provecho.¹

¿Se trata aquí de una cierta agonía, de una agonía que debe despertar al pensar de su «sueño antropológico»?² ¿Tiene que morir primero el hombre para vivir? ¿Quién es aquí el hombre que se sacrifica y que es sacrificado? ¿Qué tiene que ver esta muerte sacrificial con la muerte posmoderna del hombre?

Como sabemos, para Foucault el pensar comienza solo con la muerte del hombre:

Actualmente solo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo.³

¿Quién piensa sino el hombre? ¿Quién entierra al hombre? ¿El hombre posterior o el hombre superior se llama el «mortal»? ¿En qué consiste entonces la mortalidad o la finitud del pensar? ¿Toma conciencia el pensar de su finitud solo en medio del dolor?

El «mero esbozo» de Heidegger comienza con la crítica al «hombre moderno», que se presenta como sujeto:

El hombre moderno «vivencia» el mundo y lo piensa vivenciándolo, es decir, lo piensa por sí mismo, siendo él mismo aquel

1 M. Heidegger, *Parménides*, op. cit., p. 213.

2 M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968, pp. 331 s.

3 *Ibid.*, pp. 332 s.

ente que está como fundamento bajo toda explicación y organización de lo ente en su conjunto. En el lenguaje de la metafísica, lo que está debajo como fundamento se llama «*subjectum*». El hombre moderno es esencialmente el «sujeto».⁴

Heidegger critica aquí implícitamente el pensar antropológico. Para Heidegger la antropología es «aquella interpretación filosófica del hombre que explica y valora lo ente en su totalidad a partir del hombre y para el hombre».⁵ El hombre se presenta en la antropología como aquel ente «que da la medida a todo ente y pone todas las normas».⁶ La antropología es para él la continuación del cartesianismo:

Con la interpretación del hombre como *subjectum*, Descartes crea el presupuesto metafísico para la futura antropología, sea cual sea su orientación y tipo. Con el advenimiento de la antropología Descartes celebra su mayor triunfo.⁷

Para Foucault es el lenguaje el que despierta el pensar del «sueño antropológico»:

El hombre, constituido cuando el lenguaje estaba abocado a la dispersión, ¿no se dispersará acaso cuando el lenguaje se recomponga? Y si esto fuera cierto, ¿no sería un error —un error profundo, ya que nos ocultaría lo que se necesita pensar ahora— el interpretar la experiencia actual como una aplicación de las formas del lenguaje al orden de lo humano? ¿No sería necesario más bien renunciar a pensar el hombre o, para ser más rigurosos,

4 M. Heidegger, *Parménides*, op. cit., p. 211.

5 *Id.*, *Caminos de bosque*, op. cit., p. 76.

6 *Ibid.*, p. 77.

7 *Ibid.*, p. 81.

pensar lo más de cerca esta desaparición del hombre —y el suelo de posibilidad de todas las ciencias del hombre— en su correlación con nuestra preocupación por el lenguaje?»

La preocupación por el lenguaje sería la preocupación por la muerte. Devolverle al hombre el lenguaje significaría entonces devolverle la muerte, su mortalidad.

Pero la autonomía del lenguaje, propagada por algunos representantes de la posmodernidad y conducente a la muerte del hombre, repite la economía. Lo único que se produce es un cambio de poder. El lenguaje dispone ahora del hombre que habla. Se rige por el objetivo y la posesión: «¿Acaso con los géneros [de discurso] no vienen los fines [...]? En efecto, los fines se apoderan de las frases y de las instancias que estas presentan, es decir, se apoderan especialmente de "nosotros". "Nosotros" no apuntamos a ellos».⁸

El lenguaje es un encadenamiento de frases organizado de forma estrictamente económica: «La finalidad vinculada con un género de discurso determinaría los eslabonamientos entre las oraciones. Pero los determina solamente como un fin puede determinar medios, es decir, por eliminación de aquellos que no son oportunos».⁹

En el «mero esbozo» Heidegger contraponen al sujeto el lenguaje o la palabra. El hombre tiene que corresponderse con la palabra, en cierto modo tiene que sacrificarse a ella:

En el comienzo la esencia del ser que aflora templa y define el modo del resguardo de lo que está al descubierto como palabra.

⁸ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 374.

⁹ J.-F. Lyotard, *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988, p. 158.

¹⁰ *Ibid.*, p. 194.

Es la esencia de la palabra la que templa y determina la esencia de la humanidad que se corresponde con ella, remitiéndola así a la historia, es decir, al comienzo esencial y a la transformación de la esencia de la verdad de lo ente. [...] Solo porque el ser y la verdad del ser están esencialmente más allá de todos los hombres y mundos humanos, solo por eso puede suceder —y en consecuencia, cuando el hombre en cuanto que histórico está destinado a guardar la verdad del ser, tiene que suceder— que lo que «importe» sea también el «ser» o el «no ser» del ser humano.¹¹

Es muy importante señalar que el lenguaje, según Heidegger, aunque en cierta manera es anterior al hombre, no está constituido económicamente. La difícil tarea de Heidegger es pensar de manera no económica una cierta prioridad del lenguaje, proteger el lenguaje como don para impedir que vuelva a involucrarse en la economía. Si el lenguaje se entiende como una nueva instancia de poder, la economía se repite, aunque esta vez fuera del sujeto humano (→ EL RESTO CANTABLE, p. 298).

El sujeto se refleja en el mundo. La *imagen del mundo* es en cierta manera su propia imagen especular. El sujeto cree estar al tanto del mundo con la *imagen* que tiene de él.¹² Con ello se ha extinguido lo otro indisponible, aquello que

¹¹ M. Heidegger, *Parménides*, op. cit., pp. 212-213.

¹² Cf. *Id.*, *Caminos de bosque*, p. 77: «El hecho de que, de todas maneras, el término "visión del mundo" se haya mantenido como nombre para la posición del hombre en medio de lo ente, es la prueba de lo decididamente que el mundo se ha convertido en imagen en cuanto el hombre ha llevado su vida como *subjectum* a la posición principal en el centro de toda relación. Esto significa que lo ente solo vale como algo que es en la medida en que se encuentra integrado en esta vida y puesto en relación con ella, es decir, desde el momento en que es vivido y se torna vivencia».

el sujeto no puede asimilar y que no es objeto ni atributo del sujeto. Cuando el sujeto se quebranta aparece el dolor. O dicho de otro modo, el dolor desgarrar la interioridad subjetiva. Al mismo tiempo, el pensar no se quebranta al topar con lo indisponible. No se pierde *totalmente*. Con el dolor se asocia una concentración peculiar que, sin embargo, no se insinúa como interioridad subjetiva. En el dolor el pensar se *concentra* en aquello que el dolor *da a pensar*: un *afuera* del que el sujeto no puede apropiarse. En esta *dispersión concentrada* del dolor el pensar *aprende de memoria el afuera vertiéndose hacia él* (*apprendre par cœur*), más acá del saber y la ciencia, que posibilitarían un *aprendizaje interiorizante* y asimilador.

El dolor no se puede explicar por la resistencia ni por el fracaso. Resistencia y fracaso son conceptos económicos. No se trata de una quiebra del pensar. Hay que situar el dolor fuera de la economía. El dolor no surge de la falta de éxito. Más bien se basa en la renuncia a la propia economía. En esa misma medida, el pensar tampoco es una sublimación del dolor. La sublimación repite la economía, y concretamente la economía psicoanalítica, que está organizada antropológicamente. Es un desvío calculable de las unidades de fuerza que se pueden organizar económicamente.

El dolor presupone una cierta ruptura, una cierta desgarradura. El dolor designa aquel rompimiento en el pensar, aquella apertura que el pensar tiene que mantener abierta para recibir lo distinto e indisponible. Lo único que hace posible esto es aquel rompimiento, una cierta desgarradura en el pensar. El dolor no se produce cuando fracasa la voluntad de disponer, sino que es un padecimiento, una *pasión por* lo distinto e indisponible. Este «por» indica el rasgo principal no económico del dolor.

El dolor es el del «para», y no el del «a causa de». Con ello se asocia la necesidad de pensar el *duelo* sin «lamento». El *duelo* no llora la pérdida, no trata de volver a *ocupar* el puesto que ha quedado vacío. No *trabaja*. El *duelo sin* lamento solo es pensable fuera de la economía (→ DUELO Y PROCESO DE DUELO, p. 263).

Heidegger recalca que el sacrificio no necesita «objetivos ni provecho». El sacrificio se sitúa fuera de la economía. No se trata de una inversión. Es la dialéctica la que capitaliza la muerte o el dolor. En la economía dialéctica la negatividad dolorosa y mortal se torna una positividad (→ DIALÉCTICA DEL DOLOR, p. 230).

El dolor surge de la imposibilidad de aquella identidad que aspira a una *superación* de la diferencia. Y el sujeto que trabaja en la identidad regresando a sí mismo y a su interioridad y asimilando el mundo es incapaz de dolor. El dolor solo se puede pensar desde una pertinaz diferencia que es imposible de *superar* en una identidad superior, en lo universal. El dolor es un fenómeno de la diferencia. Y esta define la finitud (→ DOLOR Y DIFERENCIA, p. 245).

En última instancia el dolor es aquella gravitación que le brinda al mortal apoyo, consistencia y *sentido* en su doble acepción. Es el *rasgo* principal, el estado de ánimo fundamental de la mortalidad:

Pero el dolor toca de tal modo el ánimo de los mortales que este obtiene del dolor su peso de gravedad. Tal gravedad retiene a los mortales en medio de toda vacilación en la calma de su esencia. El término que corresponde al dolor, el ánimo que de él recibe su tono poniéndose al unísono con él, es la melancolía.¹³

¹³ M. Heidegger, *De camino al habla*, op. cit., pp. 211.

El dolor como «estado de ánimo de la pesadumbre» hace que el pensar sea receptivo para todo estado de ánimo, y en cuanto que *temple ontológico* despierta la sensibilidad para la voz sintonizadora del ser. Es el estado de ánimo de la finitud, del padecimiento y de la vulnerabilidad, que expone el pensar a la *contingencia* del estado de ánimo respectivo. Es el estado de ánimo del pensamiento finito, de la pasividad y de la receptividad, que consiste en dejar que el ser le incumba a uno, lo conmueva y lo sintonice. Es el *rasgo idéntico* que, como una *base* en cierto modo *formal*, sostiene todo estado de ánimo que tenga un determinado contenido, el rasgo principal en el que, en cuanto que lo mismo, se basa el modo del respectivo temple:

Si el respectivo temple de ánimo fundamental de una metafísica, y el modo y la medida en que él temple, son destino, es decir, al mismo tiempo se transforman y no son vinculantes para toda época, entonces, *después de todo, la filosofía permanece en la proximidad excepcional de un determinado temple de ánimo fundamental*. [...] La filosofía como acción creadora y esencial de la existencia humana está en el *temple de ánimo fundamental de la melancolía*. Esta melancolía atañe a la forma, no al contenido del filosofar, y ya se perfila necesariamente un temple de ánimo fundamental que delimita el contenido del preguntar filosófico.¹⁴

El dolor abre un espacio en el que el pensar se vuelve posible por primera vez, un espacio que no tiene rasgos antropológicos y del cual ha desaparecido el sujeto. *El dolor da que pensar*. El pensar sería entonces el don del dolor.

¹⁴ Id., *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, op. cit., pp. 232.

Lo que daría que *pensar* no es el sufrimiento efectivo del hombre, no es el ojo lloroso ni el rostro contraído de hambre o de tormento. En vista de la «esencia del dolor», el dolor «humano» se degrada a un sufrimiento «vulgar». El dolor del cielo estrellado o de la tierra poblada de bosques sería más próximo a la «esencia del dolor» que el dolor de la tierra habitada. El rostro traumatizado de un hombre solo sería la superficie del dolor, que tapa su «esencia» más que la desvela. Las lágrimas no solo empañan el ojo, sino también la «esencia del dolor». Incluso cuando se incrementa hasta lo inconmensurable, lo meramente humano no toca la «esencia». El lugar de la «esencia» está por encima del hombre:

Sufrimientos inconmensurables avanzan despacio y se desencadenan por la tierra. Sigue subiendo la marea del sufrimiento. Pero la esencia del dolor se esconde. El dolor es la brecha en la que está inscrito el trazado de la cuaternidad del mundo. Desde este trazado obtiene lo grande aquella grandeza que es demasiado grande para el hombre. La brecha del dolor arrastra la encubierta andadura de la merced hacia una venida inédita de la clemencia. Por todas partes nos acosan sufrimientos sin número ni medida. Pero nosotros somos indolores, no hemos sido traspasados a la esencia del dolor.¹⁵

Esto que es superior al hombre se asimila subrepticamente a lo inhumano. La campana fúnebre que anuncia el fin del hombre tendrá que *postergar lo humano*.

¹⁵ Id., «Die Gefahr», inédito.

DIALÉCTICA DEL DOLOR

El espíritu es la vida que se hace un corte a sí misma en la vida: el saber propio aumenta con el propio tormento, ¿lo sabíais ya?

Y la dicha del espíritu es ser ungido y que las lágrimas lo consagren a uno como animal sacrificial, ¿lo sabíais ya?

FRIEDRICH NIETZSCHE

Heidegger describe la «conciencia natural», tal como aparece en la «Introducción» a la *Fenomenología del espíritu*, advirtiéndole en ella síntomas del olvido del ser.¹⁶ La «conciencia

¹⁶ Esto es posible porque Heidegger interviene en el uso lingüístico de Hegel para modificarlo. Esta reestructuración lingüística no es según Heidegger una arbitrariedad terminológica. Heidegger señala que en Hegel el término «ser» retorna ahí donde en realidad debería haber desaparecido. Según Heidegger, este uso lingüístico no es consecuencia de la incoherencia terminológica de Hegel, sino que «tiene su fundamento en la oculta manera en la que el ser se desvela y se oculta a sí mismo». Este cambio terminológico, que asigna el nombre de «ser» a lo «verdaderamente real» (*Caminos de bosque, op. cit.*, p. 119), a la realidad del espíritu, debe evocar «el lenguaje del pensar, crecido a partir de su destino». Este lenguaje llama «lo pensado por otro pensar hacia la claridad de su pensar mismo, el del lenguaje, a fin de liberar a ese otro para su propia esencia» (*ibid.*). Al mismo tiempo, el sujeto del olvido del ser no es la metafísica, sino un momento de la conciencia, concretamente la «conciencia natural», que se opone constantemente a su adversario, la «conciencia real». Así pues, la línea del frente entre el olvido y la percepción del ser discurre dentro de la conciencia: «Por mucho que el saber real saque a la luz al ser de lo ente, el saber natural no se interesa por ello, porque, de hacerlo, su propia verdad quedaría en tela de juicio» (*ibid.*, p. 115). Pero hay un sitio en el que la conciencia natural abandona la línea del frente inmanente a la conciencia y pasa a ser una parábola de la metafísica en general: «Esta metafísica no solo no se ha venido abajo ante el positivismo de los siglos XIX y XX, sino que, antes bien, el moderno mundo técnico, en su exigencia incondicionada, no es otra cosa que la conciencia natural que consume a la manera de su opinar la

natural» propende a la inercia «del “yo escueto” que encuentra su única satisfacción en su limitación a eso ente que sale a ser, por mucho que este la atraiga de antemano e incluso para toda propensión hacia el ser de lo ente», por mucho que la atraiga «hacia su propia esencia». ¹⁸ La «luz del ser» ¹⁹ cae sobre el punto ciego de la conciencia natural. A esta se le diagnostica una ceguera, que es similar a la amnesia, a la debilidad de memoria de la metafísica. No percibe el espacio en el que ya se mantiene: «Su verdad, tras la que nunca va y a la que nunca alcanza la conciencia natural como trasfondo suyo, es ella misma, esto es, es en verdad el primer plano de esa luz en la que ya se encuentra cualquier tipo de saber y de conciencia a modo de un haber visto». ²⁰

En el drama dialéctico de la conciencia Heidegger encuentra un doble de la metafísica. Heidegger remite a la conciencia natural todas las acusaciones y todos los requerimientos cuyo auténtico destinatario es el pensar metafísico. En relación con la «opinión del ser», que lo vacía reduciéndolo a mero nombre «que ya no significa nada», ²¹ la conciencia natural demuestra tener la misma mentalidad que la metafísica:

Sin embargo, si se la conmina a fijarse en el ser, la conciencia natural asegura que el ser es algo abstracto. La conciencia hace pasar por abstracto aquello por lo que es atraída hacia su propia

productibilidad incondicionada y autoaseguradora de todo lo ente en la objetivación irrefrenable de todo y de cada cosa» (*ibid.*, p. 115).

¹⁷ *Ibid.*, p. 124.

¹⁸ *Ibid.*, p. 154.

¹⁹ *Ibid.*, p. 114.

²⁰ *Ibid.*, p. 135.

²¹ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía, op. cit.*, p. 353.

esencia. A la conciencia natural no le cabe mayor perversión de su esencia que esta opinión.²²

La conciencia natural yerra y merodea en las «perversiones», «intentando eliminar una perversión por medio de la organización de otra sin pararse a pensar en la verdadera perversión».²³ Es necesaria una «inversión». Desplazado contextualmente retorna aquí aquel «viraje» en el que «la verdad de la esencia del ser se recoge aquí en lo ente».²⁴ También aquí sale la palabra «necesidad»: «Por eso, lo que verdaderamente se sigue necesitando es que la conciencia salga de este no volverse hacia el ser de lo ente y se vuelva hacia la manifestación de lo que se manifiesta».²⁵ La inversión es un regreso, un «paso atrás», que debe hacer pie en el ser, un salto hasta el suelo en el que ya se está: «Si, por tanto, debe percatarse del ser de lo ente, no solo debe quedarse en lo ente, sino penetrar en él de tal manera que regrese a aquello que, en su representar lo ente, ya estaba en la representabilidad».²⁶

El «ya» olvidado, desconocido y negado no queda del todo excluido. Se presenta en forma del «todavía no» e involucra a la conciencia en el desasosiego de la paradoja: «Ser ya algo que al mismo tiempo todavía no es».²⁷ El «todavía no» no es una negación, no es una barricada que, puesta al lado del «ya», le impida presentarse. Más bien instala el «ya» en el «todavía no». Que el «ya» se quede en el «todavía no» es constitutivo para el ser de la conciencia: «El ser en el sentido de conciencia

22 *Id.*, *Caminos de bosque*, *op. cit.*, p. 154.

23 *Ibid.*

24 M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, *op. cit.*, p. 40.

25 *Id.*, *Caminos de bosque*, *op. cit.*, p. 154.

26 *Ibid.*, pp. 141-142.

27 *Ibid.*, p. 138.

significa mantenerse en el todavía-no del ya, y eso de tal modo que el ya esté presente en el todavía-no».²⁸ El desasosiego de la simultaneidad del «ya» y del «todavía no» hace que la conciencia se ponga en movimiento. El movimiento que lleva a cabo la *propensión* hacia el «ya» en el «todavía no» es el rasgo fundamental, el ser de la conciencia: «La presencia es en sí el autorremitirse al ya. Se pone en camino hacia este. Se construye a sí misma el camino. El ser de la conciencia consiste en que se mueve creando camino».²⁹ Este *rasgo paradójico* le abre a la conciencia el camino, inaugura la vía dialéctica que transporta la conciencia de una figura a otra.

La tensión de la simultaneidad del «ya» y el «todavía no» se puede transponer a aquella inquietud que se propaga en la diferencia entre la conciencia natural y la conciencia real. La conciencia natural y la real están fusionadas en una alianza peculiar. La alianza no es un «mero acoplamiento»³⁰ que se produjera en las superficies indiferentes de términos ya dados. Retira y reúne la conciencia natural y la real en lo «mismo», cuyo rasgo principal, el rasgo fundamental, es la diferencia.³¹

28 *Ibid.*

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*, p. 121.

31 «Lo Mismo solo se deja decir cuando se piensa la diferencia. En lo mismo. Lo mismo aleja todo afán de limitarse solo a equilibrar lo diferente en lo igual. Lo mismo coliga lo diferente en una unión originaria. Lo igual, en cambio, dispersa en la insulsa unidad de lo que es uno solo por ser uniforme» (M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, *op. cit.*, p. 168). La tensión de lo mismo, que se opone a la diseminación e indiferencia de lo igual, es inherente a la conciencia: «La conciencia natural y el saber real son, de hecho, lo mismo, en la medida en que la primera, en tanto que lo todavía-no-verdadero, forma necesariamente un mismo todo con el segundo, en tanto que su verdad. Pero, precisamente por eso, ambos no son igual» (*Id.*, *Caminos de bosque*, *op. cit.*, p. 116).

Esta no es la constatación irrepetible de una distancia o de una cercanía, no es una magnitud dada que se profile entre términos inmóviles, no es un rasgo posterior que vaya corriendo tras términos ya constituidos. La diferencia, como la cual es la conciencia,³² no presupone términos ya terminados que hubiera que diferenciar con un rasgo posterior y añadido. La conciencia es más bien un diferenciar *referido a sí mismo*, solo en el cual se perfilan sus términos. La diferencia es un rasgo *negativo* que es más antiguo que los términos positivos. Sin apaciguarse haciéndose un algo, «impera» como una «inquietud» que organiza e impulsa el «movimiento de la marcha de la historia»:

La diferencia aparece en la medida en que reina como la inquietud del saber natural frente al saber real y viceversa. La propia conciencia es, en sí, la inquietud de un diferenciarse entre el saber natural y el saber real. El movimiento de la marcha de la historia reside en esta inquietud de la propia conciencia y también obtiene de ella su orientación.³³

El movimiento de diferencia no es un salto irrepetible de un término a otro, en el cual se detuviera. El salto va desplazando continuamente la diferencia, sin allanarla. La diferencia trabaja incesantemente en la marcha dialéctica:

El camino de la presentación no va de la conciencia natural a la real, sino que la propia conciencia, que en cuanto que tal

32 «Ser-consciente significa *ser* esa diferencia» (*ibid.*, p. 134). La diferencia no es un accesorio del que la conciencia se sirva para presentarse, sino que es su contenido primario: la presentación «se mueve en el distinguir de la distinción que es la propia conciencia» (*ibid.*, p. 127).

33 *Ibid.*, p. 121.

diferencia entre la conciencia natural y la real está en cada figura de la conciencia, progresa de una figura hacia la otra.³⁴

El movimiento de la diferencia se produce «a medio camino»,³⁵ en un ámbito intermedio en el que interfieren la conciencia natural y la conciencia real. Ese ámbito intermedio marca el «lugar»³⁶ donde se produce el diálogo dialéctico. Ese lugar es despejado por una «inversión»³⁷ que aporta un excedente ontológico que no se puede recalcular con la medida del ente, una *desmesura* que abre lo ente a la diferencia. El ámbito intermedio enmarca, abarca, supera de entrada a los interlocutores y a las «figuras del diálogo». Este fórum dialéctico es guiado por la diferencia, que recorre o *comenta a fondo* toda la «extensión del lugar» examinando, comparando y diferenciando. En el curso de esta reunión dialéctica, del comentar juntos (*legein*) en el ámbito intermedio (*dia*), la conciencia se concentra (*dialegein*) en la verdad de su esencia. De la conciencia natural es propio el afán por instalarse fuera de la diferencia, por establecerse como una totalidad basada en sí misma, que remite únicamente a sí misma y que solo está contenta consigo misma, para eludir la inquietante diferencia, que la arrastra fuera de sí:

Pero la conciencia natural se oculta a sí misma esa inquietud reinante en ella que la impulsa más allá de sí misma. Huye de ella y, de esta manera, se encadena a su modo a sí misma. [...] Su propia opinión delata constantemente la inquietud de ese impulso irrefrenable hacia más allá de sí misma.³⁸

34 *Ibid.*, p. 125.

35 *Ibid.*, pp. 111 y 151.

36 *Ibid.*, pp. 144 y 149.

37 *Ibid.*, p. 144.

38 *Ibid.*, p. 122.

Trata de fijar su *statu quo* cerrándose a lo «irrefrenable del movimiento». ³⁹ Se pone a cubierto del «poder que ejerce en la propia conciencia el movimiento de la experiencia», ⁴⁰ se rodea de lo ente y de este modo se protege de aquello «que ocurre permanentemente a sus espaldas», ⁴¹ es decir, de la irrupción de la diferencia, con la que se anuncia el ser de lo ente como movimiento irrefrenable. La conciencia natural escucha la desasosegante llamada de la diferencia. Le entra el «temor por su propia subsistencia». ⁴² En la llamada que viene de la propia conciencia sobrecoge a la conciencia interpelada un «sentimiento de violencia» ⁴³ que, como «voluntad del absoluto», ⁴⁴ la saca de sí misma y la arrastra hasta su verdad. La llamada hace que la conciencia regrese de la caída en el «egoísmo del uno impersonal» a su «verdadera existencia». ⁴⁵ Pero por «temor al escepticismo que se consume», ⁴⁶ al vaivén del «movimiento de la venida de la manifestación [del ser] y la partida de lo que se manifiesta [es decir, de lo ente]», ⁴⁷ la con-

³⁹ *Ibid.*, p. 122.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 148.

⁴¹ *Ibid.*, p. 135.

⁴² *Ibid.*, p. 124.

⁴³ Heidegger señala con énfasis que Hegel concede al sentimiento la capacidad de comunicarse con el ser: «Hegel, cuyo racionalismo no puede ser suficientemente alabado ni desdenado, en ese pasaje decisivo en el que nombra la relación del saber natural con el ser de lo ente habla del "sentimiento de violencia"» (*ibid.*, p. 124). A la «opinión superficial» de que la filosofía se entrega por tanto al «mero sentimiento» Heidegger le reprocha la «vanidad del entendimiento, que se recrea en la inercia de su falta de pensamiento». Heidegger subraya aquí implícitamente su concepción del estado de ánimo, que es capaz de sobrellevar el ser.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 148.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 124.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 117.

ciencia se evade al «dogmatismo del opinar». ⁴⁸ Su máxima dice: «Todo lo que se presenta ante él cae dentro de la proposición: es y permanece lo mío y es, en tanto que eso mío mentado, lo ente». ⁴⁹ Atrapada en lo ente, la conciencia natural no puede ser sacada del vaivén del escepticismo. El desasosiego del vaivén desencadena el temor que «hace retroceder a la conciencia ante el ser de lo ente». ⁵⁰ Cuando la conciencia natural trata de eludir algo, queda referida a ello precisamente en el modo de la huida. Así es como la angustia posibilita una «referencia al ser». ⁵¹ No se puede pasar por alto el vocabulario de la autenticidad y de la inautenticidad. De una forma modificada regresa la tensión entre la autenticidad y la inautenticidad de la existencia en la conciencia. Incluso la muerte, que en *Ser y tiempo* como guardiana de la autenticidad sacudía al «uno impersonal» para despertarlo para su «poder ser propio», se emplea aquí como vehículo de la verdad.

El temor viene de la brecha, de la diferencia entre el ser y lo ente, que la conciencia natural es incapaz de soportar. El instinto de conservación de la conciencia natural reprime la diferencia, pues su movimiento, el «arrastrar fuera», acarrea su «muerte permanente». El sobrellevar hasta el final la diferencia carga con la repetición de la muerte, que es recompensada con un excedente de verdad. El temor a la diferencia es la angustia ante la muerte:

Por causa de este impulso de arrastre la conciencia natural pierde aquello que considera su verdad y su vida. El impulso de arrastre es, por tanto, la muerte de la conciencia natural. En esta

⁴⁸ *Ibid.*, p. 124.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 115.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 124.

⁵¹ *Ibid.*

muerte permanente la conciencia sacrifica su muerte con el fin de ganar con este autosacrificio su resurrección a sí misma.⁵²

La permanente repetición de la muerte y de la resurrección a sí misma es, en cuanto que «estar centrado en sí mismo recordando la conciencia al hacerse algo distinto»,⁵³ el *ser* de la conciencia en cuanto que *ser* consciente. Para articularse a sí misma, para *ser*, la conciencia tiene que «hacerse algo distinto», tiene que desgarrarse, *contenerse* en el desgarramiento y volver a despertar a sí misma. Para *manifestarse*, para propagar su *ser*, la conciencia tiene que asumir «la penosa tarea de soportar el dolor»,⁵⁴ «resistir el desgarro». De este modo, avanzar hasta sí mismo se produce en medio de un dolor permanente.

En el sentimiento del desgarro la conciencia se ve metida en la agonía del ser, en el doloroso movimiento del irrefrenable «arrastrado fuera de sí». Arrastrada fuera de la estrechura que impide que trasluzca todo lo que no sea ente, la conciencia ve, por el camino de la desesperación, el *manifestarse* descrito en términos de dolor, ve su *ser*, que la mirada de la conciencia natural, el «representar directo»⁵⁵ permanentemente pasa por alto al fijarse solo en lo ente, en «lo que le sale directamente al encuentro».⁵⁶

El rasgo principal de la experiencia dialéctica es el dolor: «La experiencia es el dolor trascendental de la conciencia».⁵⁷

52 *Ibid.*, p. 123.

53 M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1997, p. 33.

54 *Ibid.*, p. 107.

55 *Ibid.*, p. 174.

56 *Ibid.*, p. 120.

57 M. Heidegger, *Hegel*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2009, p. 103 (cit. en adelante como GA 68).

Es un trabajo doloroso. La conciencia que experimenta no se atiene a los «caminos ya allanados»,⁵⁸ sino que se abre por sí misma las vías para su avance, al tiempo que de camino reitera la agonía, su muerte dialéctica. El trabajador dialéctico es un sufriente. Sufre un calvario, se extenua trabajando al servicio del poder del absoluto, y lo hace para *vivir*: «El carácter de trabajo que tiene la experiencia no excluye, sino incluye que en todo experimentar y hacer experiencias haya un «sufrir» en el sentido de padecer y de soportar».⁵⁹ La «riqueza de la experiencia» surge de la «fuerza para sufrir».

Esta interpretación del concepto hegeliano de experiencia se inscribe en la propia concepción heideggeriana de la experiencia: «La experiencia [...] es esencialmente dolor».⁶⁰ El que tiene experiencias tiene que pasar por dolorosas metamorfosis. No es un espectador que esté sentado ante las escenas cambiantes del mundo sin transformarse él mismo y quedándose siempre igual:

Hacer una experiencia con algo —sea una cosa, un ser humano, un dios— significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma.⁶¹

El sujeto de esta experiencia se distingue sin duda del hegeliano. No es un sujeto económico y caníbal. Ni devora ni capitaliza lo distinto. Se trata en cierta manera de un no-sujeto altruista y sufriente: «En la expresión «hacer una experiencia», el término «hacer» no significa que efectuemos la experiencia por nosotros mismos. «Hacer» significa aquí: pasar por ello,

58 *Ibid.*, p. 133.

59 *Ibid.*, p. 134.

60 M. Heidegger, *Parménides*, op. cit., p. 213.

61 *Id.*, *De camino al habla*, op. cit., p. 143.

soportar, sufrir, recibir y aceptar lo que nos alcanza en forma de percibirlo, en la medida en que nos avenimos a ello». ⁶²

El dolor abre de un desgarro la diferencia entre el ser y lo ente, la hace legible y perceptible. En la desgarradura se entrecruzan el ser y lo ente. El doloroso punto de intersección es el «medio», que «inicia constantemente el movimiento», ⁶³ y que de ese modo rompe de un desgarrón la estructura del ser. El dolor *desgarrador* traza el movimiento de la diferencia *conteniendo* el ser y lo ente en el centro de la «inquietud de un diferenciarse». ⁶⁴ La diferencia entre el ser y lo ente, que mantiene en marcha el avance dialéctico, es mantenida activa por el dolor. El dolor es el guardián y el garante de la diferencia.

Como sabemos, el espíritu hegeliano está dotado de la capacidad de «soportar la negación de su inmediatez individual, el dolor infinito, es decir, de mantenerse afirmativamente en esta negatividad y de ser idéntico para sí mismo». ⁶⁵ Lo positivo que reposa en sí mismo y que se desprende de todo lo negativo y de todo lo distinto se empobrece convirtiéndose en «ser muerto». ⁶⁶ La vitalidad del espíritu es mantenida por aquel arte del «alma dialéctica» ⁶⁷ de «conservarse en medio de la contradicción, y por consiguiente en medio del dolor». ⁶⁸ Demorarse en lo negativo, en el desgarramiento, aquella «penosa tarea de soportar el dolor», es recompensado

⁶² *Ibid.*

⁶³ M. Heidegger, *Caminos de bosque*, op. cit., p. 122.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 121.

⁶⁵ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., p. 436.

⁶⁶ *Id.*, *Ciencia de la Lógica*. I. La lógica objetiva, Madrid, Abada editores/UAM Ediciones, 2011, p. 491.

⁶⁷ *Id.*, *Ciencia de la Lógica*. II. La lógica subjetiva, Madrid, Abada editores/UAM Ediciones, 2015, p. 396.

⁶⁸ *Id.*, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 382, añadido.

con el saber y la verdad: el espíritu «solo gana su verdad contrándose a sí mismo en el desgarramiento absoluto». ⁶⁹

El espíritu que se sale de su «relación sencilla consigo mismo» ⁷⁰ para comprenderse a sí mismo, para enriquecerse, se mete en la dolorosa diferencia, en la que los diferentes no están indiferentemente unos al lado de otros, sino en la que, «llevados al colmo de la contradicción, contrapuestos activa y vivazmente unos a otros», mantienen la «negatividad», «que es la pulsación inherente al automovimiento y a la vitalidad». ⁷¹ El espíritu que se sale de su interioridad simple para ampliar su saber solo encuentra su riqueza gracias a «la paciencia y el trabajo de lo negativo» ⁷² o de la diferencia demiúrgica que le llega de aquel «dolor infinito», de aquel desgarramiento de tener que soportar la desavenencia:

Lo distinto, lo negativo, la contradicción, la desavenencia, pertenecen por tanto a la naturaleza del espíritu. En esta desavenencia radica la posibilidad del dolor. ⁷³

Siguiendo el reflejo de la «negatividad absoluta», el espíritu se expone a la diferencia que lo escinde de sí mismo, al «dolor infinito», para regresar *a sí mismo* como a su casa con el saber ampliado y enriquecido con la verdad. El dolor es la tensión de la diferencia que mantiene en marcha el movimiento dialéctico, una tensión que no hace que los diferentes se dispersen, sino que los *enmarca*, los integra y los reúne en lo uno: *un movimiento que reúne*, un arrastrar que, al juntar los diferen-

⁶⁹ *Id.*, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 91.

⁷⁰ *Id.*, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 382, añadido.

⁷¹ *Id.*, *Ciencia de la Lógica*. I. La lógica objetiva, Madrid, op. cit., p. 494.

⁷² *Id.*, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 73.

⁷³ *Id.*, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 382, añadido.

tes, los refiere a lo uno y los educa para lo uno, una *tendencia pedagógica* que no se puede reprimir en la formación del espíritu para la totalidad. Esa tendencia recorre toda la historia de la formación del espíritu. El dolor y la diferencia son un tránsito que no se puede eludir y que el espíritu que se forma para la totalidad tiene que atravesar, pero al mismo tiempo es una transición que sucumbe a favor de la no-diferencia, a favor de la identidad, y que la propia identidad acaba desechando.

Si se examina más atentamente la diferencia hegeliana, que es constitutiva del dolor, no es difícil descubrir su auténtica intención. La diferencia no trabaja para sí misma, sino que sirve a la no-diferencia. A causa de esta relación de servicio no se puede pensar que la diferencia sea autónoma. En su movimiento es movida por los hilos de lo auténtico. En último término sucumbe a lo idéntico que va consumiendo poco a poco todo lo distinto, todo lo diferente. Por encargo de lo idéntico, la diferencia, en cierta manera, se entierra a sí misma:

La diferencia es el subsuelo, pero solo el subsuelo de la manifestación de lo idéntico. El círculo de Hegel no es el eterno retorno, sino solo la infinita circulación de lo idéntico que atraviesa la negatividad.⁷⁴

74 G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 92. Para Deleuze lo idéntico es la matriz en la cual, y solo en la cual, se desarrolla la tensión de la contradicción: «Pues solo en la medida en que la diferencia se sigue subordinando a lo idéntico implica lo negativo y se puede llevar hasta la contradicción» (*ibid.*, p. 15). «La contradicción es la *máxima* diferencia solo en su referencia a lo idéntico, en su dependencia de lo idéntico. La ebriedad y el paroxismo son fingidos. La oscuridad ya está aclarada desde el comienzo» (*ibid.*, p. 330). «En realidad, la dialéctica no libera lo diferente, sino que más bien garantiza su permanente confiscación. [...] Uno cree ver eclosionar la subversión de lo distinto, pero en secreto la contradicción trabaja para la salvación de lo idéntico. El origen de la dialéctica es una pedantería» (G. Deleuze y M. Foucault, *Der Faden ist gerissen*, Berlín, Merve, 1977, p. 43).

Según Heidegger, la negatividad es rehabilitada por Hegel, pero «al alojarla por anticipado en lo absoluto» se vuelve «inocua y queda revocada».⁷⁵ Sigue siendo súbdita de la identidad de lo absoluto. Se sacrifica por él. Solo *existe* para desparecer:

La intimidad del «no» y lo litigioso en el ser, ¿no es eso la negatividad de Hegel? No. Y sin embargo Hegel, igual que ya el *Sofista* de Platón, y aún antes Heráclito, experimentó algo esencial, solo que de forma más esencial y sin embargo de manera distinta, pero lo asumió y lo superó en el saber absoluto: la negatividad, solo para desaparecer y para mantener en marcha el movimiento de superación.⁷⁶

El desasosiego dionisiaco de la negatividad es engañoso. No es más que la máscara con la que Apolo finge una ebriedad. Sin caer realmente en la ebriedad, Apolo deja que fluya por sus venas «solo un poco de sangre de Dionisos». En el escenario dialéctico se abre un mundo «en el que solo en apariencia se está ebrio, en el que la razón representa el papel de borracho y entona un cántico dionisiaco».⁷⁷ La «tranquilidad o el alborozo de lo idéntico»⁷⁸ no son perturbados por el falso delirio de la negatividad. Lo idéntico conserva la sobriedad, que «amortigua el poder del paroxismo, de la ebriedad, de la crueldad e incluso de la muerte».⁷⁹ La muerte dialéctica es una *muerte aparente*. No es una *catástrofe*. En «La negatividad» escribe Heidegger:

75 M. Heidegger, GA 53, p. 96.

76 *Id.*, *Aportes a la filosofía*, op. cit., p. 217.

77 G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 391.

78 *Ibid.*, p. 92.

79 *Ibid.*, p. 390.

Pero con esta «muerte» la situación nunca llega a ser muy grave. No es posible ninguna *catástrofe*, ninguna caída ni derrocamiento. Todo es amortiguado y compensado. Todo está asegurado y alojado a toda costa.⁸⁰

El espíritu hegeliano es un animal de tiro dialéctico que arrastra incansablemente consigo «toda la masa» de lo negado, con la fe de que puede crecer hasta la totalidad. «En su avance dialéctico no solo no pierde nada ni se deja nada atrás, sino que lleva consigo todo lo adquirido y lo enriquece y le da solidez dentro de sí mismo»,⁸¹ un asno de la «afirmación infinita» que, para generar el fantasma de la totalidad, de la identidad infinita, dice «sí» a la negatividad, al dolor.

La herida dialéctica, que no sufre ninguna pérdida, solo confirma la salvación de lo idéntico. El espíritu hegeliano es en sí mismo invulnerable. La letanía de lo idéntico hace que toda herida se reduzca a un episodio. Si la representación se amplía hasta el infinito, entonces también la desgarradura que se va desplazando acaba cicatrizando definitivamente. Hegel desconoce la desgarradura permanente y el dolor inacabable. La superación del movimiento de negatividad en lo absoluto supera el dolor del desgarramiento. En el momento visionario del saber absoluto el espíritu se libra de todo dolor. El dolor solo se podría repetir en el recuerdo.

⁸⁰ M. Heidegger, GA 68, p. 24. No se puede negar que la muerte tampoco es en Heidegger ninguna «catástrofe». La muerte como un poder ajeno que extingue todo ser le es desconocida a Heidegger. También él invierte en cierta manera la muerte en el ser. La muerte es alojada en el «resguardo de la cordillera del ser».

⁸¹ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica. II. La lógica subjetiva*, op. cit. p. 401.

DOLOR Y DIFERENCIA

Si sientes el dolor de los umbrales entonces no eres un turista. Puede haber transición.

PETER HANDKE

De la diferencia en cuanto tal es propia una peculiar mudez, una discreción. Anuncia cuando calla. Habla a través de todos los textos metafísicos, pero al mismo tiempo se retrae en un silencio. Su «ahí» mudo tiene el *ser* de un olvido olvidado:

El paso atrás va de lo no pensado, de la diferencia en cuanto tal, a lo que queda por pensar. Eso es el *haber olvidado* la diferencia. La diferencia que hay que pensar aquí es el cubrimiento de la diferencia en cuanto tal pensado desde la *lethe* (ocultamiento), un cubrimiento que, por su parte, ha acontecido inicialmente. Haber sido olvidada forma parte de la diferencia porque esta se encuadra en aquel olvido.⁸²

La diferencia no se entrega posteriormente al encubrimiento como si él fuera extrínseco a ella, sino que ella *es* como encubrimiento, como ocultamiento. El ocultamiento está inscrito en la propia diferencia. No es que una presencia, vaciándose o encubriéndose, pase a ser una ausencia, sino que se mezcla con esta, sin pese a todo diluirse en esta ausencia. Ni comparece ni está ausente, es una nada, pero solo una *cierta* nada, no un vaciado de la plenitud de la presencia, pues de lo contrario la presencia se volvería a infiltrar en la diferencia. La nada que aparece como una presencia vaciada sería *simultánea* a la presencia. Pero la diferencia es más antigua que la com-

⁸² M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, op. cit., pp. 113-115.

parecencia y que la ausencia y más antigua que el más antiguo «ahora». Escapa de toda marca en la presencia. De su «ahí» es propio el *recato del rastro*. No se agolpa sin limitaciones en la presencia. Encubre su «ahí», se retira a una no-presencia que, sin embargo, no abandona el «ahí». El rastro no se entiendo aquí como un pasado que *comparezca* en el presente, sino que se remonta incluso hasta antes del «acto» más antiguo, del cual sería su diluido momento pretérito en el ahora. No es por tanto una presencia pasada recuperada para el presente. Más bien está fuera del orden de la presencia y del presente. Se instala en un lugar que ni siquiera el rebobinado infinito del «ahora» puede alcanzar. El «rastro primitivo de la diferencia»⁸³ es el «rastro» *del rastro*, cuyo tiempo es el «albor», que es más antiguo que el pasado más remoto.

El «paso atrás» es un paso arqueológico. Trata de dejar al descubierto la olvidada «constitución de la esencia de la metafísica».⁸⁴ Tras la superficie de la metafísica tradicional, el trabajo arqueológico en cuanto que «conmemoración»⁸⁵ sospecha que puede haber algo «que se reserva como sido»,⁸⁶ el «manantial»,⁸⁷ lo «que deviene inicio»,⁸⁸ pero que se extingue en lo *comenzado*, y que es desconocido, negado y olvidado por lo *comenzado*. Heidegger da a lo «reservado»⁸⁹ un nombre que nombra y a la vez no nombra lo que hay que nombrar. Esta inevitable paradoja del nombrar procede de la obstinada presencia de la metafísica en el lenguaje:

83 *Id.*, *Caminos de bosque*, op. cit., p. 271.

84 *Id.*, *Identidad y diferencia*, op. cit., pp. 133.

85 *Ibid.*, p. 145.

86 *Ibid.*, p. 111.

87 *Ibid.*, p. 113.

88 M. Heidegger, *De camino al habla*, op. cit., p. 91.

89 *Cf. Id.*, GA 15, p. 432.

La dificultad radica en el lenguaje. Nuestras lenguas occidentales son de diversa manera lenguajes del pensar metafísico. Si la esencia de las lenguas occidentales es en sí misma solo metafísica y por tanto está acuñada onto-teo-lógicamente, o si estos lenguajes permiten otras posibilidades de decir y, por tanto, al mismo tiempo de decir no diciendo, es algo que tiene que quedar sin aclarar.⁹⁰

El propio Heidegger dice y a la vez no dice. Da un nombre provisional a lo reservado. Lo nombra «provisional e inevitablemente en el lenguaje de la metafísica». Pero en lo nombrado, lo reservado que hay que nombrar queda postergado, relegado, innombrado.

La diferencia no puede ser marcada posteriormente por los diferenciados, el ser y lo ente. Más bien estos son perfilados por aquella. En *Identidad y diferencia* Heidegger plantea una cuestión que no es fácil de resolver: «¿Qué pensáis de la diferencia si tanto el ser como lo ente se muestran, cada uno a su modo, desde la diferencia?».⁹¹ Si es la diferencia la que por primera vez hace posible que se muestren el ser y lo ente, es decir, todo lo que *es*, entonces ella no puede mostrarse en cuanto tal como ser ni como ente. Tiene que anunciarse sin manifestarse. Una cierta prematuridad, una cierta demora la relega y la reserva, la retiene para que se no se manifieste. Permanentemente se demora con su manifestarse. Pero no se puede hacer que esta demora intervenga contra el *acto*. No está obligada a cumplir un acto, sino que ya tiene en sí misma una completitud, una plenitud. La demora sin la posibilidad de una presencia cumplida es el rasgo principal de la diferencia. La diferencia no

90 *Id.*, *Identidad y diferencia*, op. cit., p. 155.

91 *Ibid.*, pp. 137-139.

es una propensión posterior que ponga retrospectivamente en relación a los diferentes, no es un ingrediente:

Si tratamos de representárnosla, entonces enseguida nos vemos inducidos a concebir la diferencia como una relación que nuestra representación ha agregado al ser y a lo ente. Con ello la diferencia se degrada a una distinción, a un producto de nuestra mente.⁹²

La diferencia es un acontecimiento más primitivo que la relación, la cual se queda atrapada entre dos términos ya presentes sin romper el «para sí» de ellos para abrirlo. La relación se integra en las coordenadas desplegadas por el entendimiento, en las que están alojados los términos presentes. La diferencia, por el contrario, separa y refiere *anteriormente* a toda separación y a toda relación como actividades del entendimiento. El entendimiento, sometido a una demora fundamental, no puede establecer ni reconstruir la diferencia. Esta prematuridad de la diferencia desbarata todo intento de subordinarla al entendimiento. Si además todo representar presupone siempre un «algo» que se puede marcar sustancial o nominalmente, entonces no es posible representarse la diferencia en cuanto tal, pues ella nunca se puede construir como un «algo». A pesar de esta obstinada retirada ella siempre se queda en la *cercanía*. No se la debe sumergir en una profundidad oscura y oculta en la que se extinguiera toda cercanía y toda familiaridad:

Para estar a la altura de esta pregunta tenemos que ponernos primero en una relación de interlocución apropiada con la diferencia. Esta instancia que tenemos delante se nos abre si

92 *Ibid.*, p. 135.

llevamos a cabo el paso atrás, pues con el des-alejamiento que ese paso atrás realiza se da por primera vez lo cercano en cuanto tal y la cercanía llega a mostrarse por primera vez.⁹³

Del ser es propio el carácter vectorial de una «transición», de una «sobrevenida». Pero el término al que se transita, lo ente, no está presente *antes* del tránsito: «Pero el ser no se pasa a lo ente abandonando su sitio, como si lo ente, que previamente estuviera sin el ser, pudiera ser abordado por este».⁹⁴ Antes del tránsito lo ente no puede reivindicar un «en sí» ni un «para sí». Por eso es mantenido en suspenso por un paréntesis. El «ahí», la «llegada» de lo ente y su *modo* solo se *deciden* en el tránsito: «El ser pasa por y, sacando a la luz, sobreviene a aquello que solo merced a tal «sobrevenida» llega como algo que por sí mismo ha sido puesto al descubierto».⁹⁵ El tiempo de la «llegada» y el tiempo de la «sobrevenida» pasan cada uno por el otro. Tampoco el término que transita y sobreviene existe antes de la transición, sino que, más bien, lo que transita solo se perfila en el propio tránsito. El ser le «sobreviene» a lo ente, pero no es que un interior se involucre en un afuera. Lo que está en juego no son dos términos que existan cada uno por sí mismo y entre los que se dé un desnivel de poder. No hay un término aislado y autónomo que se subordine a otro término distinto y superior a él. El movimiento descrito de la transición frustra toda hipótesis de los términos entre cuyos extremos fijos se pudiera producir un vaivén, una transición. La transición se produce sin fase intermedia. Los diferenciados no realizan ningún movi-

93 *Ibid.*, p. 139.

94 *Ibid.*

95 *Ibid.*

miento irrepetible de un término a otro, sino que se entrelazan sin fase intermedia o pasan cada uno por el otro. En este entrelazamiento sin fase intermedia se perfila una matriz que se distingue y en la que se perfilan los elementos diferenciados, un espacio, un ámbito intermedio⁹⁶ que elimina toda anterioridad del «para sí»:

El ser en el sentido de la sobrevenida que saca al descubierto y lo ente en cuanto tal, en el sentido de la llegada que se resguarda, campan como los así diferenciados desde lo mismo, desde la diferencia como inter-sección. Esta otorga por primera vez y mantiene separado el espacio intermedio en el que la sobrevenida y la llegada se mantienen referidas una a otra y son a la vez separadas y llevadas una a otra.⁹⁷

Al mismo tiempo, la matriz que se distingue, la inter-sección, no se desmarca de los diferenciados. Su relación no es vertical, sino *horizontal*. La inter-sección y los diferenciados están en la misma *horizontal*, que no tiene ningún desnivel causal. La «sobrevenida» y la «llegada» no son «a la vez separadas y llevadas una a otra» por un tercer término que estuviera fuera de ellas. La tensión entre la separación una de otra y la aproximación una a otra no se introduce entre los términos, como si ellos estuvieran previamente dados. Más bien los

⁹⁶ Cf. M. Heidegger, GA 52, p. 97: «Tránsito es aquello en lo cual, en su vaivén, ambos lados que están uno enfrente de otro se encuentran por primera vez y se reúnen partiendo de una unidad original, para alcanzar su definición esencial a partir de esta unidad inicial. [...] Para el representar que solo se representa cosas el tránsito como vaivén de un lado a otro es solo lo posterior, lo que media entre dos lados ya dados, como si por sí mismos ya tuvieran consistencia previamente y de todos modos». «En este reino de lo transitorio [...] lo esencial en todas partes es el "espacio intermedio"» (*ibid.*, p. 98).

⁹⁷ *Id.*, *Identidad y diferencia*, *op. cit.*, pp. 139-141.

términos surgen solo de esa tensión. Heidegger llama a esta tensión «sobrellevar».

Dentro de la metafísica, el «sobrellevar» se expresa en un círculo en el que el ser y lo ente giran uno en torno a otro fundándose y fundamentándose:

En la medida en que el ser campa como el ser del ente, como la diferencia, como el sobrellevar, dura la separación y la aproximación de fundar y fundamentar, el ser funda lo ente y lo ente fundamenta en cuanto que lo más entitativo el ser.⁹⁸

Aunque el ser funda como lo ente como base suya, sigue en *deuda* con él: toma un préstamo de aquello que él mismo funda. El fundamento no asume ni se responsabiliza de su propio «ahí». Se entrega al ente potenciado y convertido en la «plenitud del ser»,⁹⁹ a lo más entitativo como la causa suprema:

Dentro del claro del sobrellevar el propio fundar aparece como algo que *es*, y que por tanto, en cuanto que ente, exige la correspondiente fundamentación a cargo de lo ente, es decir, la causación, y concretamente la causación por la causa suprema.¹⁰⁰

El texto «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica» contiene aperturas por las cuales el pensar de la diferencia mira afuera y remite más allá de sí mismo. El texto está abierto a la «localidad que se rehúsa en lo intransitable» y que es «más antigua», es decir, «más silenciosa» y «más apacible».¹⁰¹

⁹⁸ *Ibid.*, p. 149.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 147.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 149.

¹⁰¹ M. Heidegger, *De camino al habla*, *op. cit.*, p. 51.

que la diferencia entre ser y ente. En este «lugar de la antiquísima apropiación» el hombre se hace un mortal.¹⁰² El preguntar por la diferencia *llega a descansar* en lo «apacible» de la inter-sección del mundo y la cosa. El pensar que al dar un paso atrás se ha vuelto en esa medida más específico, más barruntador, más tranquilo, más silencioso, rebasa la diferencia de ser y ente y trata de construirse una casa en lo «más próximo de lo cercano», en el acontecimiento, para *vivir* en ella.

Del acontecimiento son propias la delicadeza y la sobriedad: «El advenimiento apropiador es lo más inaparente de lo inaparente, lo más simple de lo simple, lo más próximo de lo próximo y lo más lejano de lo lejano, dentro de lo cual nuestra vida de mortales tiene siempre su morada».¹⁰³ El acontecimiento no domina, no dispone de un poder causal,¹⁰⁴ no ocupa ningún cargo trascendental que someta todo a un imperativo *a priori*. Se anuncia como *un dejar o un dar con delicadeza* que carece del «carácter del efectuar»,¹⁰⁵ pero que «otorga más que todo obrar, que todo hacer y todo fundar».¹⁰⁶ Es muy difícil describir este delicado hacer, esta *ternura* del aconte-

¹⁰² «Así, en la conferencia sobre la identidad, si se la piensa desde su final, se dice qué es lo que el acontecimiento hace apropiado, es decir, lo que lleva a lo propio y contiene en el acontecimiento: la mutua pertenencia de ser y hombre. En esta mutua pertenencia quienes se pertenecen uno a otro ya no son ser y hombre, sino que, en cuanto que han sido revelados como apropiados, son los mortales en la cuaternidad del mundo. La conferencia «La tierra y el cielo de Hölderlin» [...] y la conferencia «La cosa» hablan, de forma respectivamente distinta, de lo que ha sido hecho apropiado, de la cuaternidad» (*Tiempo y ser, op. cit.*, p. 61).

¹⁰³ *Id.*, *De camino al habla, op. cit.*, p. 233.

¹⁰⁴ *Id.*, *Tiempo y ser, op. cit.*, p. 17: «Aumenta el peligro de que con la designación de «ello» planteemos arbitrariamente un poder indefinido que deba efectuar todo dar de ser y de tiempo».

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 80.

¹⁰⁶ M. Heidegger, *De camino al habla, op. cit.*, p. 233.

cimiento, con un lenguaje que está preparado por aquel pensar que constantemente anda buscando artífices y causas. Hay que escribir y leer oponiéndose a estas presiones inherentes al propio lenguaje. Como «la más simple y clemente de todas las leyes»,¹⁰⁷ el acontecimiento limita su hacer a *ofrecer, propagar y desplegar* su «ahí», a dejar que todo *repose* en una pertenencia mutua, en una consonancia, a dejar «venir a presencia cada cosa en lo suyo propio, o sea, dejarla pertenecer a su pertenencia».¹⁰⁸ El acontecimiento es lo más apacible y lo más apaciguador, de donde viene la tranquilidad del habitar. Da cabida, y aunque se encarga de que el espacio esté ordenado, de que haya una «regla oculta» en la que «descansa todo posible «a qué» de un pertenecer»,¹⁰⁹ no desempeña el insensible trabajo de una norma o una disposición:

Con todo, el advenimiento apropiador no es una ley en el sentido de una norma que planea en algún lugar sobre nosotros; no es un decreto que ordena y regula un proceso. El advenimiento apropiador es *la ley*, en la medida en que congrega los mortales a la apropiación de su ser propio y los retiene en él.¹¹⁰

El acontecimiento es un *más acá profundo*, no es una trascendencia inhabitable e inmortal que *desde arriba ponga abajo* el «ahí» finito. El acontecimiento es exactamente tan profundo, tan elevado, tan próximo, tan antiguo y tan finito¹¹¹ como la

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 234.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ M. Heidegger, *Conferencias y artículos, op. cit.*, p. 238.

¹¹⁰ *Id.*, *De camino al habla, op. cit.*, pp. 234-235.

¹¹¹ En Heidegger «la finitud se hace visible, y no solo la finitud del hombre, sino la del acontecimiento» (*Tiempo y ser*, p. 69). La finitud del acontecimiento no tiene fin. Que la finitud de lo finito no tenga fin significa que los extremos se entregan uno a otro, que pasan uno por otro y descansan

estancia de los mortales. Entre el lugar del acontecimiento y el de los mortales no hay ningún desnivel ontológico que los separe.

El acontecimiento es la *gravitación* de la «relación que mantiene al hombre»,¹¹² «de la relación de todas las relaciones».¹¹³ La relación no es una interacción que el entendimiento tenga que trazar entre términos previamente perfilados, ni describe posteriormente el espacio intermedio jalonado por términos ya dados. De la relación es propia una cierta *antecedencia*. El perfil del término respectivo solo surge en ella. A pesar de su antecedencia, la relación no reclama ninguna hegemonía, ninguna autonomía, no prescribe ningún precepto ni ordena con maniobras *a priori*. La antecedencia no se puede recalcular en términos de desigualdad de poder. La relación no construye ningún cercado lógico y estructural que mantenga atrapado lo diferente en la totalidad de la «estructura» y lo inhabilite. La asimilación de lo uno y lo mucho tampoco es dialéctica.

El acontecimiento como relación no tiene esa astucia del círculo que por medio de la negatividad somete lo mucho a lo uno, es decir, a la identidad que consume lo diferente o que solo le permite una existencia servil. La relación es una *delicada*¹¹⁴ gravitación de la cohesión, que es más antigua que la

cada uno en el otro. Por así decirlo, están sentados en círculo uno sobre otro sin ningún apoyo externo a ellos. El único apoyo que los mantiene cohesionados es su juntamiento, que hace que todo «para sí» aislado se derrumbe. Este juntamiento no está centrado en una base. El centro del círculo heideggeriano está vacío. El círculo hegeliano no conoce esta manera de estar juntos.

112 M. Heidegger, GA 13, p. 227.

113 *Id.*, *De camino al habla*, op. cit., pp. 242.

114 *Ibid.*, p. 212: «*Delicado* significa, de acuerdo con el antiguo verbo *zarton*, lo mismo que: familiar, regocijante, cuidadoso. Cuidar es un ofrecer y un liberar (*Be-freien*), pero sin voluntariedad ni fuerza, sin adicción y sin dominación».

parte. Solo en el juntamiento despierta la parte a sí misma y alcanza su *riqueza*. La relación no es poderosa ni está provista de la astucia dialéctica, pero es «rica»,¹¹⁵ hace pertenecerse mutuamente y fusionarse, custodia y mantiene el «ahí», el habitar de los mortales.

La relación, aunque cede al término respectivo su perfil, elude para sí misma todo perfil, toda marca. Es un *espacio intermedio* que no se puede marcar, que no se puede centrar, que no se puede comprimir en ninguna base, en ninguna presencia, en ninguna instancia que haya enfrente, un *espacio intermedio que no se puede unilateralizar*, una «base intermedia» que solo se puede decidir «*ambi-guamente*». A causa de esta *ambigüedad*, en el sentido de que no se excluye ninguno de los términos, la cercanía en la que se expresa la «relación que mantiene al hombre» se llena de lejanía. No se puede solidificar en un *qué* ni en un *caso*. La «cercanía de lo inaccesible» surge justamente en aquello que no es un caso, surge en un *accidente* como ausencia de caso, en una «in-cidencia de ese entre al que el hombre tiene que ser desplazado, para solo entonces ser de nuevo él mismo».¹¹⁶ Es en este espacio «ambiguo», en el espacio intermedio en el que la cercanía no acaba gestando ninguna presencia, donde hay que situar el dolor. El dolor es el dolor de la *caída*, del *caer* en un abismal espacio intermedio que no se puede arrastrar hasta una cercanía asible que quepa delimitar con un contorno fijo; un espacio intermedio que no se puede arrastrar hasta una proximidad unilateral; un espacio intermedio que desgarrar toda denominación unilateral, unívoca e inequívoca. La «costurera», que «trabaja

115 *Ibid.*: «*Rico* significa: capaz de conceder; capaz de ofrecer; capaz de dejar alcanzar y dejar llegar. Pero la riqueza esencial de la palabra reside en el decir, o sea, en el mostrar; él lleva la cosa, en tanto que cosa, al resplandor».

116 M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, op. cit., p. 257.

La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-sección entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución reina el claro de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada.¹²¹

Como sucede con la diferencia, tampoco la inter-sección se puede indagar por medio del entendimiento que corre tras lo dado. El entendimiento solo indaga los ya diferenciados:

La Diferencia no es una mediación posterior, vinculando el mundo y las cosas por un Medio procurado a propósito para ello. La Diferencia, en tanto que Medio, media el mundo y las cosas a su esencia, esto es, a esta relación mutua cuya unidad lleva a término. «Diferencia» no significa ya, por consiguiente, una distinción entre objetos establecida por nuestro modo de representación. La Diferencia tampoco es solo una relación que está presente entre mundo y cosa como para que la constate un representante que la encuentre. La Diferencia no se desprende posteriormente como relación entre mundo y cosa. La Diferencia para mundo y cosa hace advenir la cosa a su ser propio (*ereignet*) en el gestar configurativo de mundo, hace advenir a su ser propio el mundo en el consentimiento de cosas.¹²²

La inter-sección es lo donante que antecede a lo dado, lo diferenciante que no es propiedad de lo diferenciado, lo inmensurable cuyas dimensiones no puede medir lo diferenciado. Pero la inter-sección inmensurable no es una exterioridad. Su hogar es lo diferenciado: se arrima a ello, le ofrece una *casa*.

121 Id., *Identidad y diferencia*, op. cit., p. 141.

122 Id., *De camino al habla*, op. cit., p. 23.

Es una *proximidad* en la que los diferenciados permanecen aproximados y *vecinos*. Es lo tranquilizante, lo apaciguador, «lo reposante»¹²³ que otorga a lo diferenciado la paz del pertenecer ahí, «la quietud del mutuo pertenecer».¹²⁴

Como la inter-sección antecede en cierta manera a lo diferenciado, no se le puede denegar todo ser fundamental. Pero carece de la actividad de una causa o de un fundamento fundante y determinante. No se puede pensar como un término aislado en sí mismo que produzca o gobierne lo diferenciado. Más bien su ser fundamental se caracteriza por la delicadeza. No se le puede imputar la violencia de una causación. Es un «fundamento»¹²⁵ no causal, no habita un afuera que funde y cause el interior. Como a causa de su prematuridad no está totalmente dentro, es decir, como no puede ser fijado dentro de lo diferenciado, se queda afuera en el interior y dentro en el afuera. La cruz que tacha y *al mismo tiempo* no tacha la palabra «fundamento», es decir, que *lo asume y lo supera*, *sobrelleva* hasta el final aquella simultaneidad de dentro y fuera. En este sentido, el dolor también podría llamarse «umbral», pues este persevera entre dentro y afuera.

En la formación del espacio intermedio no solo participan dos términos. El espacio intermedio formado por la «relación del mundo»¹²⁶ se despliega entre cuatro términos. La brecha del mundo es cuadrada. En el «crucero» aparecen de nuevo todos los rasgos principales de la inter-sección binaria. El «anillo» no rodea posteriormente «como un brazalete» a los cuatro, sino que es él lo que por primera vez los *libera*. El «crucero» de la intersección es en cierta manera anterior a los cuatro:

123 Ibid., p. 231.

124 Ibid.

125 M. Heidegger, *Hitos*, op. cit., p. 300.

126 Id., *De camino al habla*, op. cit., p. 193.

La unidad de la cuaternidad es el crucero, la constitución de los cuatro. Pero este crucero no se hace de modo que él abraza a los cuatro y luego se añade a ellos como aquello que abraza. El crucero de la intersección tampoco se agota en el hecho de que los cuatro, una vez están ahí, estén simplemente unos junto a otros.¹²⁷

La «intimidad» del dolor que se contiene en el desgarramiento mantiene también la «pugna» de los cuatro, que solo se puede resolver «ambiguamente», es decir, que en realidad no se puede resolver. La «pugna» de los cuatro no busca su resolución. Ninguno de los cuatro pugna por la hegemonía, ningún árbitro dialéctico decide la «pugna». La desgarradura que dispersa el fundamento y que lo descentra en un espacio intermedio hace que los cuatro giren en torno al centro vacío del «anillo», que se libera de toda ocupación sustancial y dialéctica. La persistencia del centro en el vacío es el dolor. El «anillo» es forjado por el dolor. El dolor no se puede localizar en la intersección binaria. Se *asienta* en toda brecha, en todo espacio intermedio de la relación. La desgarradura cuadrada de la relación que constituye el mundo es el lugar de un dolor del mundo. Se trata de un dolor ontológico sin lágrimas ni gritos:

Sufrimientos inconmensurables avanzan despacio y se desencadenan por la tierra. Sigue subiendo la marea del sufrimiento. Pero la esencia del dolor se esconde. El dolor es la brecha en la que está inscrito el trazado de la cuaternidad del mundo. Desde este trazado obtiene lo grande aquella grandeza que es demasiado grande para el hombre. La brecha del dolor arrastra la

¹²⁷ Id., *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 157.

encubierta andadura de la merced hacia una venida inédita de la clemencia. Por todas partes nos acosan sufrimientos sin número ni medida. Pero nosotros somos indolores, no hemos sido traspasados a la esencia del dolor.¹²⁸

La «costurera» de Heidegger no zurce la «media desgarrada»¹²⁹ de Hegel ni trabaja en la «UNIDAD de la media».¹³⁰ No cose ninguna identidad de corte hegeliano. A pesar de su predilección por la unidad y la totalidad, Heidegger no repite aquella unificación violenta en la que lo idéntico mantiene atrapado a lo diferente. Lo «uno y mismo»¹³¹ a lo que se consagra Heidegger no es una unidad sin costura. En cuanto que «lo mismo», la cercanía ofrece espacios *intermedios*, de modo que la *libertad de lo diferente* queda garantizada hasta cierto punto. Permite una «vecindad» de lo múltiple sin un poder central, una comunicación de lo diferente sin anticipación de lo idéntico. En lo diferente no aparecen huellas de lo idéntico. La cercanía no es un fragmento, una expresión ni una variedad de lo idéntico. Lo «uno y mismo» se puede describir como una armonización de lo diferente. Son unas *varietés del ser*. Pero lo plural no causa una dispersión total ni un total *desempleo* o *desafinación*. El respectivo estado de ánimo fundamental enfardela y conjunta lo diferente. Pero esta enfardadura se hace sin el lazo dialéctico, que estrangularía lo diferente. Sin embargo, aquellas *varietés* constan apenas de unos pocos números. Esta monótona función de *varietés* constituye en último término una cierta pobreza del mundo heideggeriano.

¹²⁸ Id., «Die Gefahr», inédito.

¹²⁹ Id., GA 15, pp. 286 ss.

¹³⁰ Ibid., p. 288.

¹³¹ M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 44.

La unidad de la cuaternidad es el crucero, la constitución de los cuatro. Pero este crucero no se hace de modo que él abraza a los cuatro y luego se añade a ellos como aquello que abraza. El crucero de la intersección tampoco se agota en el hecho de que los cuatro, una vez están ahí, estén simplemente unos junto a otros.¹²⁷

La «intimidad» del dolor que se contiene en el desgarramiento mantiene también la «pugna» de los cuatro, que solo se puede resolver «ambiguamente», es decir, que en realidad no se puede resolver. La «pugna» de los cuatro no busca su resolución. Ninguno de los cuatro pugna por la hegemonía, ningún árbitro dialéctico decide la «pugna». La desgarradura que dispersa el fundamento y que lo descentra en un espacio intermedio hace que los cuatro giren en torno al centro vacío del «anillo», que se libera de toda ocupación sustancial y dialéctica. La persistencia del centro en el vacío es el dolor. El «anillo» es forjado por el dolor. El dolor no se puede localizar en la intersección binaria. Se *asienta* en toda brecha, en todo espacio intermedio de la relación. La desgarradura cuadrada de la relación que constituye el mundo es el lugar de un dolor del mundo. Se trata de un dolor ontológico sin lágrimas ni gritos:

Sufrimientos inconmensurables avanzan despacio y se desencadenan por la tierra. Sigue subiendo la marea del sufrimiento. Pero la esencia del dolor se esconde. El dolor es la brecha en la que está inscrito el trazado de la cuaternidad del mundo. Desde este trazado obtiene lo grande aquella grandeza que es demasiado grande para el hombre. La brecha del dolor arrastra la

¹²⁷ *Id.*, Conferencias y artículos, op. cit., p. 157.

encubierta andadura de la merced hacia una venida inédita de la clemencia. Por todas partes nos acosan sufrimientos sin número ni medida. Pero nosotros somos indolores, no hemos sido traspasados a la esencia del dolor.¹²⁸

La «costurera» de Heidegger no zurce la «media desgarrada»¹²⁹ de Hegel ni trabaja en la «UNIDAD de la media».¹³⁰ No cose ninguna identidad de corte hegeliano. A pesar de su predilección por la unidad y la totalidad, Heidegger no repite aquella unificación violenta en la que lo idéntico mantiene atrapado a lo diferente. Lo «uno y mismo»¹³¹ a lo que se consagra Heidegger no es una unidad sin costura. En cuanto que «lo mismo», la cercanía ofrece espacios *intermedios*, de modo que la *libertad de lo diferente* queda garantizada hasta cierto punto. Permite una «vecindad» de lo múltiple sin un poder central, una comunicación de lo diferente sin anticipación de lo idéntico. En lo diferente no aparecen huellas de lo idéntico. La cercanía no es un fragmento, una expresión ni una variedad de lo idéntico. Lo «uno y mismo» se puede describir como una armonización de lo diferente. Son unas *varietés del ser*. Pero lo plural no causa una dispersión total ni un total *desempleo o desafinación*. El respectivo estado de ánimo fundamental enfardela y conjunta lo diferente. Pero esta enfieladura se hace sin el lazo dialéctico, que estrangularía lo diferente. Sin embargo, aquellas *varietés* constan apenas de unos pocos números. Esta monótona función de *varietés* constituye en último término una cierta pobreza del mundo heideggeriano.

¹²⁸ *Id.*, «Die Gefahr», inédito.

¹²⁹ *Id.*, GA 15, pp. 286 ss.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 288.

¹³¹ M. Heidegger, Aclaraciones a la poesía de Hölderlin, op. cit., p. 44.

La «intimidad» de la «costurera» no se pliega en una interioridad del sujeto. En realidad no se *ensimisma*. No tiene ningún contacto introvertido consigo misma. Una cierta enajenación la ahueca. Es una intimidad abierta, rota y ahuecada, es la intimidad de la brecha, que siempre está *vacía*, una intimidad que se entrega al juntamiento sin retornar a sí, un «centro hueco»¹³² que no es capaz de consolidarse en un sujeto, en una *voluntad*.

Como sabemos, el dolor de Hegel, el demorarse en lo negativo, libera aquella «fuerza mágica» que invierte lo negativo en el «ser», en la interioridad infinita del sujeto. En virtud de esta inversión dialéctica, en virtud de la permanente consumición y digestión de lo negativo, el sujeto se consolida y crece hasta la totalidad. La negatividad no amenaza en ningún momento lo idéntico. Más bien ejerce el efecto terapéutico de fortalecer lo idéntico contra lo distinto. Tras haber realizado el trabajo que se le encomendó la negatividad se disuelve a sí misma en el tracto digestivo de lo idéntico. Por el contrario, el «poder curativo»¹³³ del dolor heideggeriano consiste justamente en volver a invertir aquella inversión de lo negativo. La inversión de la inversión fija la finitud, la negatividad del ser. La negatividad es en Heidegger una negatividad distinta. No es contratada por lo idéntico para luego volver a ser despedida. Más bien impide todo afloramiento de lo idéntico. El ser es y sigue siendo negativo, agrietado, agónico, doloroso. El dolor de Heidegger no compensa dialécticamente. Lo idéntico, que acompaña desde el principio todas las escenas de dolor del drama dialéctico, no promete ninguna ganancia dialéctica. En Heidegger el fundamento es, en cuanto que «base intermedia»,

¹³² Id., *Aportes a la filosofía*, op. cit., p. 273.

¹³³ Id., GA 13, p. 79.

el trazado de una *desgarradura* fundamental que duele y que a causa de la perenne negatividad no se puede cerrar: «La desgarradura fundamental que constituye el esbozo del ser es el dolor».¹³⁴

DUELO Y PROCESO DE DUELO

Pero si las lágrimas *vienen a los ojos*, si ellas pueden entonces velar también la vista, puede que ellas revelen, en el curso mismo de esta experiencia, en ese curso de agua, la esencia del ojo, en todo caso del ojo de los hombres, el ojo comprendido en el espacio antropoteológico de la alegoría sagrada. En el fondo, en el fondo del ojo, este no estaría destinado a ver sino a llorar. En el mismo momento en que las lágrimas ocultan la visión, desvelan lo propio del ojo.

JACQUES DERRIDA

Platón o Hegel no son los únicos que llevan metida oculta en el corazón la preocupación por la *inmortalidad*, por la *matanza de la muerte*. Esa sería justamente la preocupación principal en el archivo cardiográfico de la historia de la filosofía. La preocupación por la inmortalidad lleva al filósofo a *trabajar* para invertir lo negativo y convertirlo en ser. La dialéctica sería una fórmula mágica de la inmortalidad. La preocupación por la inmortalidad lleva a Platón a dirigirse al cautiverio del ser. Uno no puede *darse a sí mismo la muerte*. La cárcel del ser no permite ningún suicidio. Para Platón la muerte no es una liberación del ser, sino que acarrea un compromiso inexcusable.

¹³⁴ G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, Neske, 1977, p. 187.

sable con el ser. Ningún suicidio podrá redimirlo del ser. La muerte es más bien la afirmación del ser. También la preocupación de Heidegger por la muerte se acaba transformando en último término en un júbilo por el ser o en un compromiso con el ser. La muerte obliga al hombre a asumir el «ahí». El hombre solo se vuelve *existencia* adelantándose hacia la muerte. A diferencia de Platón, la preocupación de Heidegger por la muerte no sabe a infinitud, sino que es más bien la *asunción de la finitud*. La muerte compromete al hombre con el ser finito, con la mortalidad. El estado de ánimo fundamental de la mortalidad es el duelo. «Ser capaz de la muerte en cuanto que muerte» significa *ser capaz de sobrellevar el duelo*. La preocupación de Heidegger por la muerte acarrea una *tragedia* que se distingue radicalmente del ruidoso trabajo de la dialéctica hegeliana para superar el duelo.

El dolor es para Hegel una inversión que se amortiza plenamente. El espíritu que mira a lo negativo a los ojos no cesa de calcular, de capitalizar. Crea una economía que invierte lo negativo en el ser. Hace la muerte rentable mediante la superación. *Mata la muerte*. La dialéctica es un proceso de duelo, un trabajo para superar el duelo.¹³⁵

Hegel hace que *trabaje* lo negativo, lo convierte en «lo laborioso negativo» (*le laborieux négatif*).¹³⁶ El trabajo dialéctico, que consiste esencialmente en parar (*parer*),¹³⁷ adorna la

¹³⁵ El término «proceso de duelo» es extrapolado del contexto psicoanalítico e *injetado* en la filosofía hegeliana. En su sentido freudiano, el proceso de duelo consiste en matar la muerte. Cf. J. Laplanche y J.-B. Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt del Meno, 1973, pp. 512 s.; D. Lagache, *Le travail du deuil*, en *Œuvres 1*, París, Gallimard, 1977, p. 245.

¹³⁶ J. Derrida, *Glas*, París, Galilée, 1974, p. 267.

¹³⁷ *Id.*, *La verdad en pintura*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 90. Hay que atender a la polisemia de la palabra «*parer*», que significa «evitar», «desviar», «protegerse» y «adornar».

tumba, protege al espíritu afligido de caer en el abismo. El «trabajo de lo negativo»,¹³⁸ como proceso de duelo, trabaja para asumir la experiencia original de lo totalmente distinto, lo idealiza, lo asimila, lo mete en el ataúd.¹³⁹ La dialéctica instala un marco circular en el que interna y mantiene internada la diferencia, lo distinto. El círculo dialéctico transforma la hetero-afección en auto-afección, la heteronomía en autonomía. El dolor, en el que se anuncia la diferencia y lo distinto, se transforma en el placer y en la libertad de la «autofección».¹⁴⁰ La libertad del «espíritu ligado a la aparición de la forma redonda»¹⁴¹, que al mismo tiempo significa la libertad de lo distinto y de la diferencia, surge de la consumación del proceso de duelo.¹⁴² La lejanía abismal de lo distinto se integra en la proximidad de la presencia de sí mismo, de la posesión de sí mismo, del «para sí»;¹⁴³ se integra en el «ciclo autónomo del hablar escuchándose a sí mismo».¹⁴⁴ El ciclo completado pone fin al dolor y al desgarramiento.

¹³⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 73.

¹³⁹ Cf. J. Derrida, *Mémoires*, Viena, Passagen, 2008, pp. 58 s. [trad. cast.: *Memorias para Paul de Man*, Barcelona, Gedisa, 2011]: «El "proceso normal de duelo" se suele describir desde Freud en términos de memoria y asimilación. Se trata de un movimiento mediante el cual una idealización asimiladora asume e integra en sí el cuerpo y la voz del otro, su rostro y su persona, y los devora ideal y cuasi-literalmente».

¹⁴⁰ *Id.*, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 330.

¹⁴¹ *Id.*, *La verdad en pintura*, *op. cit.*, p. 91.

¹⁴² Cf. S. Freud, «Duelo y melancolía», en *Obras Completas XIV*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976: «Pero de hecho, una vez cumplido el trabajo del duelo el yo se vuelve otra vez libre y desinhibido», p. 245.

¹⁴³ «Por el contrario, la *autoconciencia* es el ser para sí como consumado y asentado, y se ha extraído aquel lado de la relación con algo distinto con un objeto externo. De este modo, la autoconciencia es el siguiente ejemplo de la presencia de la infinitud» (cf. G.W.F. Hegel, *La ciencia de la lógica*, vol. 1, Buenos Aires, Hachette, 1956, pp. 202-203).

¹⁴⁴ G.W.F. Hegel, *Logik*, 1, en *Werke*, *op. cit.*, p. 271.

El proceso de duelo como trabajo para superarlo es un rasgo principal del «logocentrismo». Es el *trabajo* de la metafísica. La generalización, la idealización y la interiorización se pueden describir como formas del proceso de duelo. Se llora la pérdida de la nuda negatividad, de la diferencia, de lo distinto y de la muerte: todos ellos se reprimen y se superan. El proceso de duelo mata la muerte, detiene la fugacidad, interioriza y devora lo distinto. El proceso de duelo engendrará una flor sin color ni fragancia. Ensalzará una belleza esqueletizada. Trabaja con astucia y violencia en la cuadratura del círculo. Enmarcará lo bello en un marco desajustado y robado.

La exigencia kantiana de universalidad o «validez común» del juicio de gusto somete lo bello a una *limpieza* a fondo. El trabajo de limpieza elimina del objeto todo menos la forma, que es lo único que «se deja con seguridad comunicar universalmente». ¹⁴⁵ Convierte el objeto en un esqueleto. La flor de una belleza pura, la flor para el «verdadero, incorruptible y profundo gusto», ¹⁴⁶ se presenta incolora e inodora:

Todo florecerá al borde de una tumba desafectada: la flor con la belleza libre o vaga (*pulchritudo vaga*) y no adherente (*pulchritudo adhaerens*). Será, por poner un ejemplo arbitrario, un tulipán sin color y sin perfume (mucho antes que el color, el perfume está perdido para el arte y para lo bello [...]), traten ustedes de enmarcar un perfume). ¹⁴⁷

La belleza libre, liberada de toda sensualidad, de todo encanto, de toda finalidad y de todo concepto, no se torna una belleza

¹⁴⁵ I. Kant, *Crítica del juicio*, México, Porrúa, 1991, p. 223.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 224.

¹⁴⁷ J. Derrida, *La verdad en pintura*, op. cit., p. 91.

vaga, vagabunda y errante. Kant la encierra, la enmarca. El marco lo constituye el sujeto. La libre belleza nunca es libre. Es bello lo que encaja en el marco. La belleza de la naturaleza es en realidad la belleza del sujeto, la belleza del «libre juego», de la armonización, de la «armonía» de las facultades cognoscitivas. El placer por lo bello no es otra cosa que el placer por el sujeto, la complacencia en su autonomía, identidad y unidad. En presencia del objeto de agrado *yo me gusto, me encuentro bello a mí mismo*. El sujeto cae inevitablemente en el narcisismo. El duelo, el proceso de duelo de Narciso, transmuta la hetero-afección en la auto-afección. Verá florecer a la vera de la fuente un narciso sin fragancia ni color: «Como el completamente-otro de la hetero-afección, en el placer sin goce y sin concepto, provoca y delimita el trabajo del duelo, el trabajo *en general* como trabajo del duelo». ¹⁴⁸

También en la jerarquía de las bellas artes opera el proceso de duelo. Kant concede a la poesía el rango máximo. Según él, la poesía posibilita al sujeto hablar escuchándose a sí mismo. Es la expresión de la interioridad narcisista. Según Kant, hace que el sujeto «sienta» la belleza de su autonomía, su «facultad libre, espontánea, independiente de la determinación de la naturaleza»: ¹⁴⁹ «Es en [la palabra poética] que el trabajo del duelo, al transformar la hetero-afección en auto-afección produce el máximo placer desinteresado». ¹⁵⁰

El sujeto es la más bella de las criaturas. Kant le tiene reservado en exclusiva al hombre el ideal de belleza: «Ese hombre es el único capaz de un ideal de la *belleza*, así como la humanidad en su persona, como inteligencia, es, entre todos

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 90.

¹⁴⁹ I. Kant, *Crítica del juicio*, op. cit., p. 291.

¹⁵⁰ J. Derrida, «Economimesis», en *Mimesis des articulations*, París, Aubier-Flammarion, 1975, pp. 83 s.

los objetos en el mundo, la única capaz de un ideal de la perfección». ¹⁵¹ La belleza de la figura humana es la belleza de la autonomía y de la libertad. Solo el hombre dotado de razón tiene en sí mismo la finalidad de su existencia. *No vaga errante*. Su belleza no errante es inasequible al juicio puro de gusto. Lo que hace que la figura humana se alce en ideal de belleza es su capacidad de ser la «expresión visible de ideas morales», que son las que «gobiernan interiormente al hombre». El ideal de belleza es la belleza de la interioridad absoluta del sujeto.

El proceso de duelo devora «el abismo que amenaza con tragarlo todo». ¹⁵² Efectúa una inversión dialéctica de lo negativo en el ser. Crea una economía dialéctica de lo sublime y sueña con la superioridad del sujeto sobre la naturaleza: «El cálculo económico permite tragar lo sublime. [...] El trabajo del duelo no está absolutamente, trabado, imposible, excluido». ¹⁵³

La impotencia ante el poder natural pone en marcha en el sujeto una economía de la «autoconservación de tipo totalmente distinto», activa «una capacidad de resistir de tipo totalmente distinto», que nos da «valor para poder medirnos con la aparente omnipotencia de la naturaleza». ¹⁵⁴ El proceso kantiano de duelo mete la incontrolable lejanía de la naturaleza en la proximidad de la intimidad subjetiva, invierte la relación de poder, genera el fantasma de la «superioridad sobre la naturaleza misma en su inconmensurabilidad». ¹⁵⁵ Según Kant, la naturaleza nunca es sublime en sí misma. La supuesta sublimidad de la naturaleza es un producto de la «confusión». La sublimidad, la «superioridad de la determinación

¹⁵¹ I. Kant, *Crítica del juicio*, op. cit., p. 229.

¹⁵² *Ibid.*, p. 254.

¹⁵³ J. Derrida, «Economimesis», op. cit., p. 89.

¹⁵⁴ I. Kant, *Crítica del juicio*, op. cit., p. 248.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 229.

racional», se proyecta erróneamente a la naturaleza. Lo sublime de la naturaleza refleja la superioridad del sujeto racional sobre la naturaleza. El sentimiento de lo sublime es una forma de auto-afección, de hablar escuchándose a sí mismo. El sujeto del sentimiento se atribuye a sí mismo el contenido del sentimiento. El auténtico referente del sentimiento de lo sublime, un sentimiento que el sujeto «cultivado» siente ante el carácter abismal de la naturaleza, es su propio ánimo:

Así pues, la sublimidad no está encerrada en cosa alguna de la naturaleza, sino en nuestro propio espíritu, en cuanto podemos adquirir la conciencia de que somos superiores a la naturaleza dentro de nosotros, y por ello también a la naturaleza fuera de nosotros. ¹⁵⁶

Lo sublime de la naturaleza no desquicia por completo al sujeto. Una cierta dialéctica hace que no se salga del marco. La imaginación no sucumbe al fracaso de la síntesis a la vista de lo sublime. El dolor de la agonía que la imaginación sufre con su fracaso a la hora de presentar lo sublime es un dolor dialéctico, y se convierte en una inversión que se rentabiliza del todo. La razón vena la herida de la imaginación, sana, santifica la imaginación llena del miedo a morir, evitando así que se desencaje el marco. Este movimiento dialéctico *arruina* la naturaleza, la sensibilidad, mete al sujeto todavía más profundamente en la interioridad del hablar escuchándose a sí mismo, en el fantasma de la «independencia» absoluta. ¹⁵⁷

La consumación del proceso de duelo engendra un sujeto que no se aflige. El sujeto de Kant no llora ante lo sublime. El

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 250.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 249.

llanto de Adorno ante lo sublime invierte el proceso del trabajo de Kant para sobreponerse al duelo. Las lágrimas de Adorno tienen otro origen que las lágrimas de Kant, que se secan tras el proceso de duelo y tras el nacimiento del sujeto y de la interioridad absoluta. La mirada empañada por las lágrimas, el «ojo anegado que desaparece»,¹⁵⁸ hace visible más allá de la interioridad subjetiva un afuera que no se puede internar. Las lágrimas sacan al sujeto de su interioridad narcisista. Rompen el «hechizo que el sujeto lanza sobre la naturaleza». ¹⁵⁹ El llanto de Adorno remite al sujeto, que en su «sentimiento espiritual» cree poder desembarazarse de la naturaleza interior y exterior, a su reprimida constitución natural, le devuelve al sujeto el *sentimiento de la naturaleza*. La *Teoría estética* es el libro de las lágrimas:

Al contrario de lo que Kant quería, el espíritu percibe ante la naturaleza menos su propia superioridad que su propia naturaleza. Este instante mueve al sujeto a llorar ante lo sublime. El recuerdo de la naturaleza disuelve la terquedad de su autopoiesis: «¡La lágrima brota, la tierra vuelve a tenerme!». El yo sale así espiritualmente de la prisión en sí mismo.¹⁶⁰

La experiencia estética conmociona al sujeto narcisista, que se creía soberano, y hace que el endurecido «yo como principio»¹⁶¹ se desmenuce. En el momento de la conmoción el sujeto toma conciencia de la propia limitación y de lo que él ha negado,

¹⁵⁸ T.W. Adorno, *Musikalische Schriften IV*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 17, p. 33.

¹⁵⁹ *Id.*, *Ästhetische Theorie*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 7, p. 410 [trad. cast.: *Teoría estética*, Madrid, Akal, 2005].

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 365.

expulsado y distorsionado. El momento de la conmoción es el momento de la verdad. La lágrima del sujeto conmocionado y hondamente conmovido demuestra ser *capaz de verdad*. Las lágrimas son las «cifras de la reconciliación final»:¹⁶²

El sujeto al que el arte ha conmocionado tiene experiencias reales, pero unas experiencias en las que, merced a la comprensión de la obra de arte como obra de arte, se deshace el endurecimiento del sujeto en la propia subjetividad, y en las que su autopoiesis llega a ver con claridad su propia limitación. Si en plena conmoción el sujeto tiene su verdadera dicha en las obras de arte, entonces se trata de una dicha contra el sujeto. Por eso su órgano es el llanto, que también expresa la aflicción por la propia caducidad.¹⁶³

La pasión de Lyotard por lo sublime se puede interpretar también teniendo de fondo la crítica del principio del yo y de la identidad. A pesar de su simpatía por la teoría kantiana de lo sublime, Lyotard no da el paso del duelo que lleva a cabo dicha teoría hasta la interioridad del sujeto o hasta la superioridad del espíritu. Lo sublime no confirma al sujeto en su fe en la libertad y autonomía frente a la naturaleza. Lo sublime es más bien lo distinto del espíritu, lo «inconsumible»,¹⁶⁴ que el espíritu no puede digerir. El sentimiento de lo sublime no es el sentimiento del «ahí» inalcanzable. El «in-» de lo «irrepresentable» no desvía la mirada hacia la transcendencia. Surge del «inquietante hecho» del aquí y el ahora, de «que aquí y ahora

¹⁶² T.W. Adorno, *Musikalische Schriften IV*, op. cit., p. 33.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 401.

¹⁶⁴ J.-F. Lyotard, *Das Undarstellbare – wider das Vergessen, ein Gespräch zwischen J.-F. Lyotard und C. Pries*, en C. Pries (ed.), *Das Erhabene: Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Berlín, De Gruyter, 1995, p. 340.

hay algo que "hay"». ¹⁶⁵ Se suscita en vista del «milagro de que hay algo y no más bien nada». ¹⁶⁶ En el sentimiento contradictorio de miedo, angustia, asombro y júbilo, el pensar toma conciencia de una nuda presencia con la que está en «deuda». ¹⁶⁷ Una «llamada» le recuerda al pensar su deuda, su compromiso con la presencia. El «don» de la presencia encarga cumplir el encargo, la «tarea» ¹⁶⁸ ontológica de saldar la deuda, de dar testimonio de la presencia. Se trata de una deuda ontológica que hay que saldar por medio de la presentación de lo irrepresentable, por medio de una obra que no se puede finalizar:

Deuda [...] que un escritor, músico o artista plástico trata de saldar constantemente con su obra: no con su obra terminada, sino mientras escribe, pinta o compone, mientras su obra se está creando, pues no lo hace para decir al final que ha pagado su deuda, lo cual sería ridículo. ¹⁶⁹

La imposibilidad —conforme a la ley de la identidad— de presentar la presencia no acarrea un enmudecimiento total. Lo ilícito es la presentación identificadora del «qué», pero no la presentación del «hecho de que», que no lamenta sino que afirma la retirada, la sustracción, la imposibilidad de la identidad. El dolor por la imposibilidad de la presencia identificable implica la necesidad de un alborozado proceso de duelo que contrarreste el proceso de duelo que llora y se duele por la pérdida de la identidad.

¹⁶⁵ Id., *Streifzüge*, Viena, Passagen, 1989, p. 45 [trad. cast.: *Peregrinaciones: Ley, forma, acontecimientos*, Madrid, Cátedra, 1992].

¹⁶⁶ Id., *Lo inhumano*, op. cit., p. 92.

¹⁶⁷ Id., *Das Gespräch mit C. Pries*, op. cit., p. 237.

¹⁶⁸ Id., *Lo inhumano*, op. cit., p. 94.

¹⁶⁹ Id., *Das Gespräch mit C. Pries*, op. cit., p. 329.

La presencia solo se comunica a una mirada ascética. Para ser receptivo ¹⁷⁰ para ella, Lyotard exige que uno «vacíe la conciencia», ¹⁷¹ que se ejercite en la «indiferencia». ¹⁷² La «ascesis» ¹⁷³ del espíritu renuncia a la «movilización de la agresividad» y a la «toma de posesión». ¹⁷⁴ El «misterio del ser», ¹⁷⁵ el «encuentro con el acontecimiento», ¹⁷⁶ se produce al precio de la ascesis del espíritu. Esta ascesis desarrolla una «pasión» que se expone a «lo abismal del ser», a la «nada», al misterio del aquí y el ahora, un «padecimiento» que sufre aquella nuda presencia que «ejerce una fascinante amenaza sobre el pensamiento y la escritura». En el momento del «acontecimiento de una pasión, de un padecer», ¹⁷⁷ el sujeto abandona el «puesto del hablante» ¹⁷⁸ y se convierte en oyente. Lyotard no proclama

¹⁷⁰ Lyotard distingue la receptividad de la pasividad. La receptividad es más pasiva que la pasividad y más activa que la actividad: «la pasividad se opone a la actividad, la receptividad no. Más aún, esta oposición activo/pasivo presupone la receptividad» (*Lo inhumano*, p. 119).

¹⁷¹ Id., *Streifzüge*, op. cit., p. 44.

¹⁷² *Ibid.*, p. 28. Lyotard pone en paralelo la indiferencia con el no-pensar del zen y con la nada taoísta. Es interesante que hay una cierta afinidad con el heideggeriano «estado de ánimo de la serenidad de la cercanía de lo retirado». Según Lyotard, para ser receptivo para el «don», hay que renunciar a la «actividad buscada con tanto anhelo»: «Cuanto más fuerte sea la voluntad, tanto peor se escucha» (*Streifzüge*, p. 57). Además, Lyotard indica la relación que parece haber entre lo sublime y el ser heideggeriano: «En cierto modo, la cuestión de lo sublime se vincula estrechamente a lo que Heidegger llama retirada del ser, retirada de la donación. La acogida brindada a lo sensible, es decir, al sentido encarnado en el aquí y ahora anterior a todo concepto, ya no tendría lugar ni momento. Esa retirada señalaría nuestra suerte actual» (*Lo inhumano*, p. 116).

¹⁷³ *Ibid.*, p. 44.

¹⁷⁴ J.-F. Lyotard, *Lo inhumano*, op. cit., p. 66.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 93.

¹⁷⁶ J.-F. Lyotard, *Streifzüge*, op. cit., p. 44.

¹⁷⁷ Id., *Lo inhumano*, op. cit., p. 145.

¹⁷⁸ Id., *Das Gespräch mit C. Pries*, op. cit., p. 342.

la muerte del sujeto. Más bien salva al sujeto enseñándole a escuchar. La escucha es «el “padecer” inmediato de lo que sucede».¹⁷⁹ Esta escucha, que está atenta al «don del acontecimiento»,¹⁸⁰ interrumpe el modo narcisista de hablar escuchándose a sí mismo y abre la interioridad que formó el proceso de duelo rompiéndola.

Lyotard cree que el sentimiento es capaz de aquella receptividad. Es capaz de recibir el don: «Realmente es preciso que haya algo que sea dado en primer lugar. El sentimiento es la *acogida* inmediata de lo que se da».¹⁸¹ En la «controversia», que en realidad versa sobre frases, sale el término «sentimiento», concretamente un sentimiento a la intemperie, sin morada propia. El sentimiento no es una frase pronunciada, sino

una frase desaprovechada, una frase incompleta, una frase no empezada, puntos suspensivos, un paréntesis, pero un paréntesis capaz de abarcar innumerables frases. Por eso, según Lyotard, tiene que haber un «añadido a la discusión».¹⁸²

En el Lyotard tardío el sentimiento o la emoción juegan un papel importante. Sin duda el reavivamiento de este fenómeno se puede explicar por la imposibilidad de la síntesis en relación con el acontecimiento. Un acontecimiento que surge de la nada suscita más acá de la síntesis y de la representación una «emoción», un «sentimiento fugaz».¹⁸³ La «materia sen-

179 *Id.*, *Lo inhumano*, op. cit., p. 121.

180 *Ibid.*, p. 183.

181 *Ibid.*, p. 114.

182 J.-F. Lyotard, *Das Gespräch mit C. Pries*, op. cit., p. 328.

183 *Id.*, «Anima minima», en *Information Philosophie*, 4, 1993, p. 13.

sible»¹⁸⁴ irrumpe en el alma, la despierta de la anestesia, la arranca de la nada. El alma solo se puede salvar de la ceguera que la amenaza sometiéndose al acontecimiento que irrumpe. El arte, la literatura y también la filosofía se esfuerzan por rastrear la *presencia* marcada por la nada, por la desaparición; se esfuerzan por rastrear aquel punto de inflexión en el que «ausencia» y «ahí» se entrecruzan: «La mirada del pintor es la visión de la ausencia de una sensación en su presencia, de la *ausencia* en el *ahí*».¹⁸⁵ El «estilo»¹⁸⁶ mantiene el «ahí» en suspenso marcándolo con una ausencia. Aquí se perfila un singular «nihilismo»¹⁸⁷ estético. El artista es en cierto modo un nihilista. Este asocia el asombro del «ahí» con el horror de la ausencia, «arranca la sensación de la noche y al mismo tiempo la marca con el sello de la tiniebla».¹⁸⁸ El misterio del drama de ausencia y «ahí» no se puede representar. Apenas un fugaz sentimiento reemplaza a la representación: «Un breve sentimiento surge por un acontecimiento que, a su vez, surge de la nada».¹⁸⁹

En relación con el «alma» Lyotard se aferra curiosamente a la distinción fuera/dentro. El término «alma» designa el interior, que es «movido y excitado» por un «ahí sensible», es decir, «desde fuera».¹⁹⁰ El acontecimiento sensible ejerce una cierta violencia, que «actúa desde fuera sobre algo letárgico».¹⁹¹ Así es como despierta el alma a la vida. Sin embargo, el alma de la que habla Lyotard se distingue de la interioridad sub-

184 *Ibid.*

185 *Ibid.*, p. 10.

186 *Ibid.*, p. 12.

187 *Ibid.*

188 *Ibid.*, p. 10.

189 *Ibid.*, p. 13.

190 *Ibid.*, p. 8.

191 *Ibid.*

jetiva y autónoma. No tiene «memoria», «continuidad» ni «espíritu». Es «mínima». ¹⁹² Quizá cabe esperar que en esta minimización del alma se produzca un cambio radical, una maximización en la que el interior se muestre como una invaginación del exterior.

¿Sería posible interpretar lo feo, un hueco en el sistema kantiano, como lo distinto respecto del sujeto, que hay que reprimir y excluir? ¿Sería posible quitarle a lo feo su «en sí»? Entonces no habría lo «feo en sí», sino solo «lo feo en vista de la idea de reconciliación, que entra en el mundo con el sujeto y con su libertad naciente». ¹⁹³ ¿No habría además una relación entre la exclusión de lo feo y el fracaso del proceso de duelo? ¿No sería lo feo lo heterogéneo por excelencia, que hace que se rompa el círculo del hablar escuchándose a sí mismo?

A pesar del desorden y del desasosiego en la economía del sujeto, a pesar de la discordia entre la imaginación y la razón a la vista de lo sublime, en Kant no se desmorona el marco que ha construido el sujeto. El principio de muerte de la imaginación no invalida el principio de placer del sujeto. La agonía de la imaginación, la negatividad de lo sublime, produce a su vez un placer, concretamente un «placer negativo», le da al sujeto la «sensación de una inhibición momentánea de las fuerzas vitales seguidas de un desbordamiento suyo tanto más energético». ¹⁹⁴ Pero lo feo no encaja bien en el marco. Como «obstáculo» del «juego libre» ¹⁹⁵ de las facultades cognoscitivas se resiste a ser enmarcado. En presencia de lo feo el marco amenaza con romperse. Según Kant lo feo, que

¹⁹² *Ibid.*, p. 13.

¹⁹³ T.W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, op. cit., p. 76.

¹⁹⁴ I. Kant, *Crítica del juicio*, op. cit., p. 224.

¹⁹⁵ *Ibid.*

no se puede «representar [...] muy bellamente [...] en cuadros», ¹⁹⁶ es decir, que no encaja en ningún marco, produce «asco». Lo feo asqueroso se impone sobre el deleite, ¹⁹⁷ no permite esa distancia que es necesaria para la idealización, para el proceso de duelo. El sujeto vomita. Lo asqueroso es lo distinto del «cultivado» sujeto kantiano. Este vomita lo feo como lo heterogéneo:

Que se entienda en todos los sentidos: eso que se denomina bajo la palabra *repugnante*. Es ese don del que no se puede hacer su duelo. Y si el trabajo del duelo consiste siempre en comer el bocado, lo repugnante no puede ser más que vómito. ¹⁹⁸

Para el sujeto kantiano la *différance* de Derrida sería lo asqueroso por excelencia. Aparece como lo distinto del sistema, como lo «heterogéneo» o lo «completamente otro» ¹⁹⁹ que interrumpe la totalización, que perturba obstinadamente la tranquilidad del hablar escuchándose a sí mismo. Desquicia el sistema kantiano. Por ser el «afuera absoluto» ²⁰⁰ no se deja interiorizar. Abre grietas en el marco, desequilibra, dobla, daña, desmonta ininterrumpidamente el marco: «Cierta dislocación repetida, un deterioro reglado, irreprimible, que hace que el marco en general se resquebraje, el abismo soslayado en sus ángulos y sus articulaciones». ²⁰¹ La *différance*, que continuamente produce grietas en el marco, rompiendo así el cerramiento circular y auto-auditivo, es otra palabra para designar la

¹⁹⁶ *Id.*, *Crítica del juicio*, op. cit., p. 282.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ J. Derrida, *Economimesis*, op. cit., p. 90.

¹⁹⁹ *Id.*, *La verdad en la pintura*, op. cit., p. 90.

²⁰⁰ *Id.*, *Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 325.

²⁰¹ *Id.*, *La verdad en la pintura*, op. cit., p. 84.

muerte: «La muerte es el movimiento de la diferencia (*différance*) en cuanto que necesariamente finito».²⁰² El proceso de duelo kantiano consistiría por tanto en *matar a la muerte*. Se basa en el fantasma de la infinitud.

La *différance* marca el punto de fractura en el sistema dialéctico, «hace aparecer el resto del ángulo en los marcos redondos»,²⁰³ conmociona al «espíritu [hegeliano] ligado a la aparición de la forma redonda». La negatividad de la *différance* no se puede amansar dialécticamente. Se niega a *trabajar*. Carece de la diligencia de lo «laborioso negativo» de Hegel. La «a» muda de la *différance*, que subraya su «carácter conflictivo»,²⁰⁴ libera la negatividad del *trabajo* que está al servicio de la identidad. Aunque la imposibilidad de la identidad simple, de la presencia simple, fundamenta tanto la negatividad hegeliana como la negatividad derridiana, esta es más incondicional, más irreconciliable que aquella y no se puede invertir en una positividad. El pensamiento de la *différance* es «insensible a la contradicción»,²⁰⁵ supera la superación por medio de la negatividad no dialéctica: «Si se pudiera definir la *différance*, habría que decir que se contrapone a la superación hegeliana ahí donde actúa, como límite, interrupción o destrucción».²⁰⁶

La *différance* desflora la identidad *pura*, la contamina con una «rotura» (*la brisure*)²⁰⁷ interior. La rotura ejerce la función de una bisagra, de una juntura *abisagrada*. Separa y enlaza,

202 *Id.*, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1986, p. 183.

203 *Id.*, *La verdad en la pintura*, *op. cit.*, p. 91.

204 *Id.*, *Positionen*, Viena, Passagen, 2009, p. 91 [trad. cast.: *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos, 2014].

205 *Ibid.*, p. 92.

206 *Ibid.*, p. 86.

207 J. Derrida, *La dissémination*, París, Éditions du Seuil, 1972, p. 336 [trad. cast.: *La diseminación*, Caracas, Fundamentos, 2015].

establece una (auto-)referencia. La identidad nunca es sin relación, sino abisagrada, conjuntada y plegada. Es el producto de una síntesis.²⁰⁸ Pero esta presupone una cierta separación, un «pliegue» (*le pli*) interior, un «ángulo» (*l'angle*)²⁰⁹ interior. La identidad no se puede desembarazar de toda diferencia. La diferencia o la *différance* es la condición de imposibilidad de la identidad:

El presente no se presenta como tal solo en relación consigo mismo, no se dice como tal, solo está destinado a dividirse, a doblarse en el ángulo, en la brecha [...]. La posibilidad, o el poder, del presente es solo su propio límite, su pliegue interno, su imposibilidad o su impotencia.²¹⁰

La *différance* arranca constantemente lo compareciente (*le présent*) para hacerlo salir de sí, lo *saca de sí*, lo involucra en el *afuera*. A causa del *afuera* en el interior, resulta imposible una presencia basada en sí misma y definitiva. La *différance* genera la inquietud de la constante «transición de un diferente a otro». La transición designa un espacio intermedio activo y diferenciador, un *ENTRE* los diferentes. La transición anticipa en cierta manera a los que transitan, es ella la que los constituye. En la *transposición* de la *différance* se *pone* lo

208 Cf. «La proposición de identidad» en M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, *op. cit.*, p. 63: «Así, la fórmula más adecuada del principio de identidad, A es A, no dice solo que todo A es él mismo lo mismo, sino, más bien, que cada A mismo es consigo mismo lo mismo. En la mismidad yace la relación del «con», esto es, una mediación, una vinculación, una síntesis: la unión en una unidad». Este «con» marca la bisagra de la identidad.

209 Cf. J. Derrida, *Positionen*, p. 96: «Tanto en *La diseminación* como en *La doble sesión* [...] se trata de remarcar una veta, un pliegue, un ángulo, que deben interrumpir la totalización».

210 *Id.*, *La dissémination*, *op. cit.*, p. 336.

transitante. La *différance* es un mudo precursor²¹¹ de lo diferente que no transita a la presencia, que no comparece él mismo,²¹² que no está inmediatamente presente.

²¹¹ La *différance* inaugura una «alteridad» absoluta que, sin rebasar el umbral del más acá, trasciende la alternativa de comparecencia y ausencia, una «huella» que rehúye toda marca en la presencia. La *différance* «se borra al presentarse, se ensordece resonando» (*Márgenes de la filosofía*, p. 57). A pesar de ser inaprehensible la *différance* no designa ninguna trascendencia, ninguna «superesencialidad» (*ibid.*, p. 42). Más bien sigue sumida en el «aquí», pero trabaja en la raíz de la presencia, del presente, sin ser absorbida por ellos: «Ahora bien, si la diferencia (*différance*) ☒ (pongo el «☒» bajo una tachadura) lo que hace posible la presentación del presente, ella no se presenta nunca como tal. Nunca se hace presente» (*ibid.*, p. 41). La resistencia de la *différance*, consistente en no *manifestarse* nunca, es también inherente a la diferencia heideggeriana. Ni el ser ni el ente son capaces de exponerla. Ella es algo que no es, que no existe, algo que ☒. Tanto el ser como el ente deben su manifestación a la diferencia, pero ella misma rehúye obstinadamente toda aparición. Este recato de la diferencia fundamenta el olvido de la diferencia en la metafísica: «¿Cómo tiene que ser considerada la diferencia, cuando tanto el ser como lo ente aparecen cada uno a su manera a partir de la diferencia?» (*Identidad y diferencia*, pp. 168 s.).

²¹² La prematuridad de la *différance* —que se distingue de la *différence* por la «a» muda— respecto de lo diferente también es propia de la intersección, *Unter-Schied*, que se forma a partir de la diferencia, *Unterschied*, poniendo un guion y una mayúscula. En cierta manera, la intersección antecede a lo diferenciado y a la diferencia. Estos solo son *decididos* por la intersección: «La Diferencia no se desprende posteriormente como relación entre mundo y cosa» (*De camino al habla*, p. 23). Esta misma prematuridad es inherente al «estado de cosas» como «comportamiento entre las cosas». El «estado de cosas» no mantiene posteriormente la relación entre dos cosas que ya estén decididas: «La condición o índole de la cosa no se les sobreañade suplementariamente, como una relación superpuesta, al ser y al tiempo. La índole de la cosa se apropia primero al ser y al tiempo desde la interna relación que uno y otro guardan entre sí en lo que tienen de propio» (*Tiempo y ser*, *op. cit.*, p. 39). En la prematuridad de la diferencia respecto de lo diferente se basa también el «juego del espejo» como *juego de la diferencia*. El «cruce» de la intersección designa el diferir o el diferenciar cuaternario. El cruce *pliega*, *diferencia* y *despliega* así los «cuatro». Al igual que la *différance*, la «cuaternidad» expropia la presencia que solo remite a sí misma y persevera en sí

Lo que sucede no es que un yo aislado de todo otro y de todo afuera entre en relación con el otro a través de una diferencia presente. Solo un diferir o un diferenciar (*différer* de la *différance*) activo y generador cede una identidad semántica. La *différance* no designa la diferencia entre términos fijos ya presentes. Como un inconsciente mudo de la diferencia la *différance* engendra los términos, diferencia a los diferenciados. La actividad de la *différance* no se limita al campo semiológico. Más bien opera en toda formación de la identidad y la presencia.

La *différance* frustra la formación de una presencia definitiva, libre de toda contradicción, arrancada de toda diferencia y que únicamente remita a sí misma. Uno está permanentemente imposibilitado para disfrutar una presencia pura y plena. Se prohíbe el «tiempo de la presencia pura»,²¹³ el momento feliz «de un puro desvelamiento sin desgarrar», del «desposorio sin diferencia».²¹⁴ Se posterga constantemente el momento en que la presencia alcanzaría una plenitud satisfecha. Una cierta muerte, una cierta carencia, una cierta no-presencia, una cierta brecha trabaja en el interior de la presencia deshuesándola, expropiándola, profanándola. La *différance* hace que la presencia tome conciencia de su carácter derivado, de su impureza, de su desgarramiento. Esta negatividad de la *différance* acaba con el mito de la presencia en un mediodía sin sombras. Lo trágico

misma. Aquí nos hallamos ante un juego peculiar, en el que quien pierde se gana a sí mismo y quien se deja expropiar obtiene su propiedad: «Este reflejar que liga en lo libre es el juego que, desde la cohesión *desplegante* de la unión, confía cada uno de los Cuatro a cada uno de ellos. Ninguno de los Cuatro se empecina en su peculiaridad particular. Por el contrario, cada uno de los Cuatro, en el seno de su unión, es *de-propiado a lo suyo propio*» (*Conferencias y artículos*, *op. cit.*, p. 156).

²¹³ J. Derrida, *De la gramatología*, *op. cit.*, p. 328.

²¹⁴ *Id.*, *La dissémination*, *op. cit.*, p. 293.

es que la presencia, la vida, no sea sino una muerte *postergada*, y que la luz no sea sino una oscuridad *postergada*.

Como rasgo principal de la *différance*, el tránsito que *posterga* contantemente la presencia tiene el sesgo *trágico* de la negatividad hegeliana. La dialéctica hegeliana se podría interpretar también más allá del «hegelianismo convencional». Si no tuviéramos en cuenta que la *différance* aparece como una cómplice de la identidad, que queda encerrada en el círculo del hablar escuchándose a sí mismo, entonces mostraría un rostro diferente. Se la podría indagar al hilo de la diferencia, siguiendo los desgarros, desde el lado trágico de la negatividad. Como sabemos, la dialéctica acaba con la tranquilidad de la identidad simple. La inquietud dialéctica se puede explicar por la ausencia de identidad simple. La necesidad del trabajo o del proceso de duelo únicamente se entiende desde el origen trágico de la dialéctica. Derrida ve la posibilidad de una lectura no convencional del pensamiento hegeliano, la posibilidad de interpretar la dialéctica como una tragedia:

Pues si se piensa convenientemente el horizonte de la dialéctica —fuera de un hegelianismo convencional— se comprende quizás que aquella es el movimiento indefinido de la finitud, de la unidad de la vida y de la muerte, de la diferencia, de la repetición originaria, es decir, el origen de la tragedia como ausencia de origen simple. En este sentido la dialéctica es la tragedia, la única afirmación posible contra la idea filosófica o cristiana del origen puro.²¹⁵

La imposibilidad de la presencia que se basa en sí misma, de la identidad *simple*, esa imposibilidad que posibilita la dialéc-

²¹⁵ Id., *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 340.

tica de Hegel, acarrea dolor y desgarró. En el rastro del otro en el interior de uno está prefigurada la muerte de uno. La falta de una coincidencia total de uno consigo mismo, la divergencia de sí mismo que genera la diferencia, acaba produciendo la disolución de uno a favor del otro. Esta necesidad de la disolución, la imposibilidad de la presencia perenne, constituye lo trágico de la *différance*.

Es interesante que, en el seminario sobre *La ciencia de la lógica* de Hegel, para describir el movimiento trágico y dialéctico de la diferencia Heidegger emplea el término «diferir»:

Pero, en realidad, en Hegel ya no sigue habiendo lo ente, puesto que todo se ha disuelto en el movimiento del concepto absoluto. Hegel piensa el ser en lo ente como ser movido, en cuyo movimiento lo ente, por así decirlo, no es más que una estación, un punto de parada, un punto de reposo provisional. Al inundarse se disuelve en las olas de la corriente. [...] La diferencia como diferencia queda como este disolverse. Lo diferente es recogido en el diferir. De esta manera, Hegel lleva a cabo el diferir, pero el diferir no es experimentado como *el* asunto por excelencia del pensar.²¹⁶

El diferir, en cuanto que el asunto del pensar, designa el *ser* de lo diferente que desde el comienzo de la metafísica quedó olvidado y oculto, que se ocultó y que ocultó que se ocultaba. La «diferencia como diferencia», el «diferir», es el punto ciego de la metafísica. Esta vive de ella y en ella, pero sin percibirla como tal. Una *sobreexposición de lo diferente*, que en cierta manera es inevitable, oscurece la «diferencia como diferencia».

²¹⁶ De los protocolos inéditos del seminario.

La *différance* es más litigiosa que la diferencia de Hegel. No se articula en «contradicciones» que cristalicen en el espacio de la identidad y que trabajen para la manifestación de la identidad. La *différance* rompe la «punta de la contradicción». ²¹⁷ La «discordia en movimiento» ²¹⁸ (*différend*) de la *différance* no puede ser mediada por un tercero:

En la gran *Lógica* Hegel define la diferencia como contradicción, sin otro fin que disolverla, interiorizarla y superarla en la presencia para sí misma de una síntesis onto-teológica u onto-teológica con ayuda de un proceso silogístico de la dialéctica especulativa. La *différance* tiene que designar el punto de rotura con el sistema de la *superación* y de la dialéctica especulativa. ²¹⁹

La *différance* mantiene la «discordia [...] sin constituir jamás una tercera expresión», mantiene lo litigioso «sin dar jamás motivo para una solución según el modelo de la dialéctica especulativa». ²²⁰ Si se midiera la especificidad del pensar con la medida que Heidegger formula en el seminario sobre *Ciencia de la lógica* de Hegel, entonces el pensamiento de Derrida sería «más específico» que el de Hegel:

Posiblemente el pensar, justamente cuando se queda en asunto específico del pensar anterior, se verá forzado a ser más específico, es decir, más litigioso, puesto que lo litigioso se esconde en la diferencia. ²²¹

²¹⁷ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*. I. *La lógica objetiva*, op. cit., p. 494.

²¹⁸ J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 53.

²¹⁹ *Id.*, *Positionen*, op. cit., pp. 91 s.

²²⁰ *Ibid.*, p. 90.

²²¹ De los protocolos inéditos del seminario.

La *différance* se presenta como lo «uno sin sí» (*un sans soi*). ²²² Mientras que la diferencia hegeliana siempre está involucrada ya en la interioridad subjetiva, el juego de la *différance* se desarrolla sin la formación del sujeto. Designa el «afuera absoluto que ya no se puede interiorizar». ²²³ La referencia a lo distinto ya no se comba para convertirse en una referencia a sí mismo. La *différance* no se dobla, no se repliega en sí misma. Nunca se alcanza:

El juego puro de la diferencia no es nada, ni siquiera se relaciona con su propio incendio. La luz se oscurece incluso antes de convertirse en sujeto. Para convertirse en sujeto, hace falta en efecto que el sol se ponga. La subjetividad siempre se produce en un movimiento de occidentalización. Solo que aquí el sol no se pone, o bien se pone de inmediato, no experimenta un declive, un camino que lo devuelva a sí mismo. ²²⁴

El pensar de la *différance* impide la dialéctica, que mata la muerte y devora lo distinto mediante el proceso de duelo y por medio de la asimilación, la internalización, la interiorización, la acumulación y la totalización. ¿Inaugura, a diferencia de la dialéctica como trabajo para superar el duelo, un juego doloso, un juego del duelo, un «juego sin trabajo» (*le jeu sans travail*)? ²²⁵ ¿Mantiene vivo otro duelo, un duelo sin trabajo, un «duelo sin sublimación y sin el triunfo maníaco», ²²⁶ un duelo sin fantasma narcisista, que «le deja al otro su alteridad, que respeta su distancia infinita, que se niega o se muestra incapaz de asumirlo

²²² J. Derrida, *Glas*, op. cit., p. 266.

²²³ *Id.*, *Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 325.

²²⁴ *Id.*, *Glas*, op. cit., p. 266.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ Cf. J. Derrida, *Mémoires*, op. cit., p. 64.

en sí mismo como si se lo llevara a la tumba o a la caverna del narcisismo»,²²⁷ un duelo que no se aflige, que no llora la pérdida, un duelo que no «capitaliza», que no interioriza, sino que más bien sensibiliza al pensar para lo distinto, para el no-saber o para lo no-idéntico? ¿Es posible el duelo sin trabajo, sin conservación y sin recuerdo? ¿No está todo duelo forzado a trabajar? En relación con el don, escribe Derrida:

¿Cómo desear el olvido? ¿Cómo desear no (res)guardar? ¿Cómo desear llevar luto por ello (suponiendo que llevar luto, llevar a cabo un trabajo de duelo, no venga a ser lo mismo que (res)guardar —y aquí entramos en aquello que sigue siendo, sin duda, el inevitable problema del duelo, de la relación entre el don y el duelo, entre lo que debiera ser no-trabajo, el no-trabajo del don y el trabajo del duelo)?²²⁸

¿Con qué duelo puede marcar Derrida aún su pensamiento? ¿Con el duelo de que hay que renunciar al duelo? El pensar de la *différance* se ejercita en la renuncia al duelo dialéctico. Pero la propia renuncia (*faire son deuil*) es un cierto acto de duelo. La renuncia reitera en sí misma un duelo. No puede erradicar por completo a su referente. Tiene que hacer en secreto uso de él. Hay que convertir el duelo en otro duelo: «Hay que hacer lo imposible. Ponerse a trabajar, desde luego. Reponerse del duelo. Hacer del duelo *su* duelo. Es lo que llamo hacer lo imposible».²²⁹ Si en la renuncia al duelo se

²²⁷ *Ibid.*, p. 20.

²²⁸ J. Derrida, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 43.

²²⁹ *Id.*, *La verdad en pintura*, op. cit., p. 224. La traducción alemana de «Faire du deuil son deuil», «Hacer del duelo *su* duelo», «Die Trauer in den Wind schreiben», «Desistir del duelo», no solo no tiene en cuenta el

suscitara un duelo, este tendría que diferenciarse necesariamente de aquel duelo al que se renuncia. ¿Surge el duelo de Derrida de la imposibilidad del duelo? No obstante, este no sería idéntico al fracaso del trabajo para superar el duelo, un fracaso que acarrearía la melancolía. La melancolía no es menos voraz. Como sabemos, surge de la incorporación de lo distinto. El melancólico devora lo distinto, pero sin poder digerirlo. De este modo pasa a ser un *rehén* del cuerpo extraño no asimilable que tiene en su interior.

Más allá de sentencias filosóficas «infinitamente astutas», más allá de los productos del proceso de duelo, Derrida siente apego y una mezcla de amor y odio por una «cosa terrible» (*une chose terrible*). Esta cosa «increíble» «que no hay» designa el imposible pero necesario doble del duelo, el «duelo del duelo»,²³⁰ que le hace escribir, hablar, «correr y esperar»:

Trato de experimentar en mi cuerpo una relación completamente diferente con la increíble «cosa que no es». Probablemente esto no sea posible, especialmente si queremos hacer algo diferente de un consuelo, un duelo, un nuevo bienestar, una reconciliación-con-la-muerte, que además no abomino. Pero esto imposible en cuanto a «la cosa que no es» es lo único que finalmente me interesa. He aquí lo que llamo, aunque de manera deficiente, el duelo del duelo. Es una cosa terrible que no me gusta pero que quiero amar. Me preguntaste qué me hace escri-

cambio de orden sintáctico («Desistir del duelo» es una de las posibles traducciones de «Faire du deuil son deuil»), sino que no permite advertir el juego de palabras de Derrida. En esa traducción alemana tampoco se considera la palabra en cursiva «son» (*ibid.*). Derrida también escribe la frase con el orden sintáctico normal: «Et faire son deuil du deuil» («Ja, ou le faux-bond», en *Digraphe* 11 [1977], pp. 84-121, aquí: p. 98).

²³⁰ ¿Un fragmento de la expresión «Faire son deuil du deuil»?

bir o hablar, helo aquí. Es algo así como esto: no lo que amo, sino lo que desearía amar, y que me hace correr, o esperar.²³¹

¿Pone el «duelo del duelo» fin definitivo al duelo? Desde luego no designa ningún final del proceso de duelo en el que las lágrimas se sequen:

Sí, el duelo del duelo, hasta el agotamiento. Con lo que podríamos soñar es con el final del duelo. Pero este fin es el proceso de duelo normalmente completado. ¿Cómo afirmar otro fin?²³²

¿Se refiere esto a un final que también da por perdido el final o el objetivo del proceso de duelo? ¿Está de camino a un más allá del principio de duelo (*un au-delà du principe du deuil*), a un más allá del trabajo (de superar el duelo)? ¿Es este más allá el lugar donde ya no corren más lágrimas? ¿Marca Derrida con el «duelo del duelo» el final del duelo? ¿No tendrá más bien que rumiar en secreto un duelo hasta la extenuación? ¿No está el camino hacia el más allá lleno de rastros de lágrimas? ¿No son los rastros de lágrimas señaladores que marcan el camino hacia ahí? ¿Cómo se puede pensar el trabajo de escritura de Derrida, que no pretende ser ningún trabajo, ningún trabajo para superar del duelo? ¿Qué hace que de su pluma broten las «lágrimas negras»?²³³ ¿Es la confesión de una culpa, la confesión de un ser deudor fuera de la economía lo que hace que las lágrimas salgan de la pluma? ¿Acarrea el ser deudor la tarea de saldar las lágrimas, y de saldarlas sin una contabilidad secreta, sino con un *trabajo de escritura* que

²³¹ J. Derrida, «Ja, ou le faux-bond», *op. cit.*, p. 98.

²³² *Ibid.*, p. 100.

²³³ J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, *op. cit.*, p. 100.

no es un proceso dialéctico de duelo? ¿Testimonian las lágrimas un «don» que no se puede agarrar con la mano, pero que sí hace que la mano escriba, un don que se transmite en cada trazo de escritura y que sigue aconteciendo? ¿Son por tanto las lágrimas un *don con el que se corresponde* al don recibido? ¿Dan las lágrimas testimonio de lo distinto, que el ojo voraz e identificador no ve, del afuera que al sonar más fuerte acalla el hablar escuchándose a sí mismo del sujeto? ¿Son las lágrimas una señal materializada de que existe lo distinto? ¿Qué metamorfosis del duelo se produce aquí? ¿Nos hallamos ante un duelo sublime y heroico, que no llora ni lamenta la pérdida y que no acusa?

¿En torno a qué *gira* el duelo de Derrida? ¿En torno a la falta de un nombre sagrado? ¿Rumia su pensar la retirada abismal de un nombre sagrado? Probablemente Derrida señalaría que su duelo, igual que la *différance*, es *banal*;²³⁴ que su duelo no está marcado por la narración del origen sustraído o del nombre sagrado; que no se puede describir como un

²³⁴ «No hay nombre para esto»: leer esta proposición en su *banalidad* (*Márgenes de la filosofía*, *op. cit.*, 61). El discurso de la *différance* no es capaz de hacer un «anuncio profético de una nominación inminente y todavía inaudita». Ese discurso no tiene «nada de *kerygmático*», no proclama lo «sagrado», que sigue sin haber sido hallado, que sigue rehusado, olvidado, oculto y retirado. Esta imposibilidad del nombre no parece compatible con aquella denominación imposible: «No hay palabra para este secreto» (*De camino al habla*, p. 212). El discurso de la *différance* no se basa en los esfuerzos por encontrar «un nombrar certero de los nombres adecuados a ello [a lo sagrado] y que lo esclarecen» (GA 13, p. 232) ni en la preocupación por la «falta de un nombre sagrado»: «Esto innombrable no es un ser inexpresable al que ningún nombre pudiera aproximarse: por ejemplo Dios». El «rastro» en el que se anuncia la *différance* no es la huella de lo sagrado. No es «una promesa casi inaudible que anuncia una liberación hacia lo abierto, a veces era oscura y desorientadora, a veces como un relámpago de súbita intuición que luego, durante mucho tiempo, eludía toda tentativa de decirla» (*De camino al habla*, *op. cit.*, p. 124).

juego de proximidad y lejanía, un juego que se basa en una *idea determinada del origen y de la verdad*, en una determinada noción de la madre *que no engendra pero sí amamanta*; que él cuestiona precisamente esta idea; que él se ha deshabitado; que en el «extranjero» no siente nostalgia de la «tierra materna», de la «cerrada»,²³⁵ de la «mano de la madre»;²³⁶ que su duelo no gira *en torno a nada*, sino que la *nada* abre todo círculo rompiéndolo.

El duelo de Heidegger es un duelo que da vueltas y rodea haciendo un círculo. Rodear haciendo un círculo no es un *enmarcamiento* violento. Pero este movimiento circular que se aflige presupone necesariamente un centro. El duelo de Heidegger se centra en lo «uno»:

Pues este [duelo] relega las muchas cosas pequeñas en su totalidad a lo indiferente y se mantiene únicamente en la imperturbabilidad de lo uno. [...] Este duelo original es la clarividente superioridad de la bondad sencilla de un gran dolor, un estado de ánimo fundamental. Inaugura lo ente en su conjunto de forma distinta y de una manera esencial.²³⁷

Lo uno anega la totalidad, o bien la totalidad se concentra en torno a lo uno. El duelo es la *nota* tónica, el *rasgo* principal de la totalidad. Esta arquitectura del duelo, esta *marcha dolosa* que recorre la totalidad, que configura el mundo y que llena el mundo, no sería el rasgo principal del pensamiento de Derrida. Este se basa en una «alternancia de las notas». Una nota tónica o una *propensión* básica hacia lo uno toda-

²³⁵ M. Heidegger, GA 53, p. 164.

²³⁶ *Id.*, GA 13, p. 88.

²³⁷ *Id.*, GA 39, p. 82.

vía sería para Derrida un rasgo metafísico. La *différance* o la *dissémination* es la *dispersión* de lo uno, que «multiplica las voces y hace saltar los tonos, abriendo cada palabra a la obesión del otro en una politonalidad inmanejable, con injertos, intrusiones, parasitismos».²³⁸ Pero este delirio de la alternancia impredecible o de la polifonía incontrolable tendrá que someterse a la nota única o a la tonalidad única que recorre la alternancia de las notas definiéndola y *afinándola*. Lo *permanente*, la *nota* que determina y *afina* la alternancia de las notas, sería entonces el duelo. Lo que tendrá que ritmificar la alternancia de las voces, del tono o del estado de ánimo no es «el *destemple* o el *desafinamiento* generalizado», sino un estado de ánimo fundamental.²³⁹ Un *destemple* o un *desafinamiento* generalizado no podrá explicar la *elocuencia* de la *différance*. Ella equivaldría a un *enmudecimiento* total, del cual no surgiría ningún «canto» ni ninguna *voz oculta*, que después de todo Derrida no podrá negar a sus textos.

El duelo de Derrida carece no solo de la exclusividad de lo «uno», sino también del movimiento de la indicación o de la tendencia, de la *propensión* a aquello que *falta* o al «ámbito de su fuente». El duelo de Derrida no está marcado por aquel

²³⁸ J. Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, México, Siglo XXI, 1994, p. 54.

²³⁹ Cf. *ibid.*, pp. 54-55: «La *Verstimmung* o «desafinación» es la posibilidad para el otro tono, o para el tono de otro, de llegar en cualquier momento a interrumpir una música familiar (como supongo que ocurre corrientemente en el análisis, pero también en otras partes, cuando, de repente, un tono venido de quién sabe dónde corta la palabra, si así puede decirse, a aquel que tranquilamente parecía determinar (*bestimmen*) la voz y asegurar así la unidad de destinación, la identidad perteneciente a algún destinatario o desatinador). La *Verstimmung* o «desafinación», si en lo sucesivo llamamos así a la desviación, el cambio de tono o como si dijéramos el cambio de humor, es el desorden o el delirio de la destinación (*Bestimmung*), pero también la posibilidad de cualquier emisión».

«anhelo» heideggeriano, por el «dolor de la proximidad de lo lejano».²⁴⁰ La proximidad y la lejanía, la ausencia y el «ahí», reiteran un movimiento circular, que es mantenido por una fuerza centrípeta. Pero esta *gravidez* no es el rasgo principal de la tragedia derridiana como un «juego de duelo». El juego de cercanía y lejanía presupone un *centro*. El duelo de Heidegger es la *propensión* a este *centro* que se retira, a esta presencia *no representable*.

Las lágrimas de Heidegger brotan de un «ámbito de la fuente»,²⁴¹ de un fondo de la «fuente»²⁴² que «se retira, vacila en su retirada y se mantiene en reserva».²⁴³ El vocabulario heideggeriano del duelo es sublime, kerygmático, profético, y no parece compatible con la «banalidad» del discurso de la *différance*, que está eximida de toda hondura mística y no es apropiada para la «profundidad de lo sagrado». Remite a lo sagrado oculto, negado y olvidado, a lo «inabordable»,²⁴⁴ que «se resguarda en su remisión al retenimiento».²⁴⁵

El duelo de Heidegger se caracteriza por una cierta ausencia, por una cierta falta:

Apenas tres columnas que se alzan abandonadas hablan aún del antiguo templo dedicado a Zeus: en la amplitud del paisaje, como tres cuerdas de una lira invisible con la que quizá, de forma inaudible para los mortales, los vientos tocan cánticos elegíacos, reminiscencias de la huida de los dioses.²⁴⁶

240 M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 97.

241 Id., *De camino al habla*, op. cit., p. 119.

242 Id., *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 120.

243 Id., *De camino al habla*, op. cit., p. 152.

244 Id., *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit., p. 71.

245 Id., *De camino al habla*, op. cit., p. 41.

246 Id., *Aufenthalte*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1989, p. 12 [trad. cast.: *Estancias*, Valencia, Pre-Textos, 2008].

Es el duelo por lo que se marchó, que sin embargo no excluye todo «ahí». Sobrellevar dolosamente la ausencia libera un «ahí»:

El duelo se convierte en saber que asumir esencialmente que los dioses han huido y asumirlos como huidos es en sí mismo justamente un perseverar al lado de los dioses, concretamente al lado de su divinidad en cuanto que una divinidad que ha dejado de cumplirse.²⁴⁷

El juego de ausencia y «ahí», el «ahí» en la ausencia y la ausencia en el «ahí», son constitutivos del duelo heideggeriano. El juego de ausencia y «ahí» presupone la retirada de la *madre*, pero ella siempre proyecta su sombra sobre la tragedia infinita como la tragedia del juego de duelo.

A pesar de las diferencias, entre el duelo de Derrida y el de Heidegger se da una afinidad estructural. La renuncia a la autonomía del sujeto y a su injerencia apropiadora caracteriza también el duelo de Derrida:

Por muy narcisista que siempre siga siendo nuestra especulación subjetiva, no puede cerrarse a esta mirada, a la que nosotros mismos nos mostramos en el momento en que *la* convertimos en nuestro duelo o podemos desistir *de ella* [*faire de lui notre deuil*] haciendo *nuestro* propio duelo, haciéndonos duelo por la pérdida de nosotros mismos, quiero decir, duelo por la pérdida de nuestra autonomía, por la pérdida de todo lo que nos hizo la medida de nosotros mismos.²⁴⁸

247 Id., GA 39, p. 97.

248 J. Derrida, «Kraft der Trauer», en M. Wetzel y H. Wolf (eds.), *Der Entzug der Bilder*, Múnich, Fink, 1994, pp. 13-35; aquí: p. 31.

Al igual que Derrida, Heidegger no deja que el duelo *trabaje*. Lo piensa más allá de la economía del trabajo. El trabajo para superar el duelo es reemplazado por un *juego* del duelo:

Pero, cuanto mayor es la alegría, tanto más pura es la tristeza que duerme en ella. Cuanto más profunda la tristeza, tanto más invocadora la alegría que descansa en su seno. Tristeza y alegría —el mutuo juego de interrelación entre tristeza y alegría las lleva la una a la otra—. El juego mismo que templó la una a la otra, dejando que lo lejano esté cerca y lo cercano lejos, es *el dolor*. Por ello la mayor alegría y la más profunda tristeza son ambas, a su modo, dolorosas. Pero el dolor toca de tal modo el ánimo de los mortales que este obtiene del dolor su peso de gravedad. Tal gravedad retiene a los mortales en medio de toda vacilación en la calma de su esencia. El término que corresponde al dolor, el ánimo que de él recibe su tono poniéndose al unísono con él, es la melancolía.²⁴⁹

El duelo de Heidegger no mata la muerte, no quiere *superarla* por medio de un *trabajo*. A diferencia del juego del duelo, el trabajo para superar el duelo, según Heidegger, no hace sino duplicar la muerte. El intento de matar la muerte acarrea otra muerte aún peor: «Querer volver a despertarlos, querer rebasar la frontera de la muerte con un activismo violento, solo los arrastraría (a los dioses) a una cercanía inauténtica y no divina, y en lugar de una nueva vida les acarrearía la muerte».²⁵⁰ Aunque el duelo de Heidegger da ciertas muestras de *abstención*, esas muestras no son *síntomas* que se pudieran eliminar con una contabilidad psico-económica. El duelo heideggeriano

249 M. Heidegger, *De camino al habla*, op. cit., p. 211.
250 *Id.*, GA 39, p. 94.

no tiene ningún rasgo deficitario que acarrearía la necesidad de trabajar (para superar el duelo). Lo «retirado», lo «reservado»²⁵¹ a lo que se abre el corazón de Heidegger «que guarda un duelo sagrado», no es sometido a tratamiento *económico*. Lo «reservado» no se puede gastar ni capitalizar.

La identidad de renuncia y agradecimiento o de renuncia y posesión solo es concebible fuera de la economía. «Soportar con aflicción la necesidad de renunciar»²⁵² promete una «inimaginable donación».²⁵³ La renuncia es «la más elevada forma y en «deber de agradecimiento».²⁵⁴ La renuncia se convierte en «agradecimiento» y acusa a la sustracción. En la sustracción el duelo toma conciencia de la referencia, de la «relación de consonancia con lo que es verdadera alegría».²⁵⁶ El duelo aumenta, se ahonda convirtiéndose en alegría: «Cuanto más profunda la tristeza, tanto más invocadora la alegría que descansa en su seno».²⁵⁷

El duelo heideggeriano no se puede describir con los síntomas del duelo freudiano. Carece de sus rasgos sintomáticos típicos: la «inhibición de todo rendimiento» y la «conciencia del vacío y la pobreza del mundo». Por un lado, el duelo heideggeriano

251 *Id.*, *De camino al habla*, op. cit., p. 152.

252 *Id.*, GA 39, p. 94.

253 *Id.*, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, op. cit., p. 36.

254 *Ibid.*

255 M. Heidegger, *De camino al habla*, op. cit., p. 210.

256 *Ibid.*, p. 152.

257 También Derrida habla de un singular sentimiento de alborozo: «Esta vez había algo más, algo distinto. Mientras que este primer duelo, este duelo común, me conmocionaba, mientras que yo lo dejaba girar sobre sí mismo —no me atreveré a decir que reflexionaba sobre él hasta marcarme—, me parece que dependían de un cierto tiempo de lectura una emoción distinta, una cualidad distinta y una intensidad distinta de la emoción que era al mismo tiempo demasiado dolorosa y extrañamente alborozada» (cf. *Kraft der Trauer*, op. cit., p. 29).

deggeriano es *configurador de mundo*. Por otro lado, ese due-
lo hace hablar y escribir, es «creador y generador».²⁵⁸ Pero no
se trata de una *sublimación*. La sublimación capitaliza el duelo,
lo obliga a trabajar.

La ausencia de lo divino, la cual acarrea el duelo, se debe
a un pertinaz olvido del ser, en la que Heidegger inscribe lo
divino. Este olvido se debe al propio ser, a su negatividad. La
retirada es la referencia. La posibilidad del ser está garantiza-
da porque, en cierto sentido, se vuelve imposible que se retire,
que «se prive de él al pensar».²⁵⁹ La retirada mantiene la di-
ferencia del ser con el ente. El ser está *ahí* estando en cierto
modo *ausente*. El «ahí» es el «ahí» de la ausencia. El juego
del duelo como un juego de «ahí» y de ausencia es el propio
juego del ser.

El duelo o el juego del duelo es en último término un con-
cepto opuesto a la economía del «procedimiento», que arras-
tra todo a la cercanía de lo representable, de lo comprensible
y de lo disponible, y que con ello erradica toda lejanía:²⁶⁰
«Procedimiento significa establecer el proceso de pensar con-
tra..., investigar una cosa como objeto, seguirla, perseguirla,
para ponerla a disposición del acceso del concepto».²⁶¹

El duelo y el dolor proceden de la imposibilidad de supe-
rar el duelo trabajando, de la imposibilidad de enmarcar la
lejanía, de la imposibilidad de que el sujeto reprima la lejanía.
Si se concibe lo *distinto* como la *instancia de la lejanía*, como
la quintaesencia de la lejanía que se impone como cercanía,
entonces el duelo y el dolor mantienen viva la sensibilidad

²⁵⁸ M. Heidegger, GA 39, p. 94.

²⁵⁹ *Id.*, GA 13, p. 234.

²⁶⁰ En relación con el duelo Derrida también habla de «estar en la le-
janía». Cf. *Kraft der Trauer*, p. 31.

²⁶¹ M. Heidegger, GA 13, p. 233.

para lo distinto, activan la *capacidad de lejanía*. Sin enmar-
carlo, sin interiorizarlo, sin refundirlo para convertirlo en lo
igual, padecen lo distinto, que es más antiguo que el *a priori*,
más lejano que el objeto más lejano, pero al mismo tiempo
más cercano que lo más próximo que haya enfrente. El pa-
decimiento le deja a lo lejano su distancia, a lo distinto su
alteridad, recibe la lejanía sin eliminarla.

El dolor como *padecimiento pasivo* designa la pasividad
activa en el interior de lo activo o la receptividad de la expe-
riencia. La experiencia carece del agarre que se expande to-
mando posesión de lo que le rodea. Es la capacidad de *resis-
tir la «afluencia»*²⁶² sin agarrarse a una *posición* inalterada,
y de entregarse a esa «afluencia». Es la capacidad de «oír
resistiendo».²⁶³ El dolor es el rasgo fundamental, la «gravi-
tación», la «melancolía»²⁶⁴ de la experiencia: «La experiencia
[...] es en su esencia el dolor en el que se desvela la alteridad
esencial de lo ente respecto de lo habitual».²⁶⁵ En el duelo y
en el dolor acontece una *pasión*, el «*apasionamiento*»²⁶⁶ de la

²⁶² *Id.*, *Preguntas fundamentales de la filosofía*. «*Problemas*» *selectos de «lógica»*, *op. cit.*, p. 160: «Solo que este preguntar meditativo no es la impertinente y apresurada curiosidad del querer explicar, sino soportar y aguantar lo inexplicable en cuanto tal al verse uno desbordado por la afluencia de lo que se desvela».

²⁶³ *Id.*, GA 39, p. 201.

²⁶⁴ *Id.*, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. *Mundo, finitud, soledad*, *op. cit.*, p. 232: «Crear es un configurar libre. Solo hay libertad don-
de hay un asumir una carga pesada. En el crear, esta carga pesada es, en cada caso a su modo, una obligación y una necesidad en la que el hombre se sien-
te sobrecargado en su ánimo, de modo que él se encuentra apesadumbrado. Todo actuar creador está en la melancolía».

²⁶⁵ *Id.*, *Parménides*, *op. cit.*, p. 213.

²⁶⁶ *Id.*, GA 39, p. 175: «La diferencia de ser del hombre superior, con-
forme a la cual el hombre no es solamente hombre, tendrá por tanto un ca-
rácter según el cual asumirá el ser como algo que le sobreviene de una forma superior, es decir, lo padecerá realmente, y lo padecerá con un sufrimiento que

experiencia. El «*asunto*»,²⁶⁷ que brilla por su ausencia, se comunica a esta pasión que padece.

El duelo no es una rigidez cadavérica del pensar fracasado, sino un modo de pensar, una propensión fundamental, una pasión del pensar. Hace posible y redime al pensar. Es un «pensar redimido en la conciencia de lo irresoluble».²⁶⁸

EL RESTO CANTABLE

RESTO CANTABLE – el perfil
de aquel que a través
de la escritura de hoz abrió brecha silente,
a solas, en el sitio de la nieve.

PAUL CELAN

El narrador abrió los ojos, desenlazó las manos, estiró las piernas, se incorporó, tomó aire y entonces miró por encima del hombro insistentemente al vacío como si esperara a alguien o se acordara de él, o como si se concentrara para otra narración muy distinta.

PETER HANDKE

está lejos de todo lo quejicoso y de todo aguante oprimente, con aquel sufrimiento que es el origen de eso que tenemos que concebir verdaderamente como *apasionamiento*».

²⁶⁷ *Id.*, *Tiempo y ser*, *op. cit.*, p. 23: «La palabra “cosa”, “una cosa”, debe significar ahora para nosotros aquello de lo que se trata en un sentido decisivo, un asunto o cuestión en cuyo interior se esconde algo insoslayable. Ser: una cosa, un asunto o cuestión, presumiblemente la cosa, *el asunto* o cuestión del pensar».

²⁶⁸ P. Handke, *Die Geschichte des Bleistifts*, Salzburgo/Viena, Residenz, 1982, p. 201 [trad. cast.: *Historia del lápiz*, Barcelona, Península, 2003]

Aunque no exista lo cantado, al menos sí existe la voz del cantor.

PETER HANDKE

En «¿Para qué poetas?» Heidegger remite a la conexión entre dolor, lenguaje y finitud: «Los mortales todavía no son dueños de su esencia. La muerte se refugia en lo enigmático. El misterio del sufrimiento permanece velado. No se ha aprendido el amor. Pero los mortales son. Son, en la medida en que hay lenguaje».²⁶⁹

¿Hasta qué punto el dolor es constitutivo del lenguaje? ¿Hasta qué punto da razón del «secreto del dolor»? El dolor es un fenómeno de la diferencia. Hay que preguntar por tanto por la diferencia que está inscrita en el lenguaje.

El lenguaje no se puede contrapesar solo con lo hablado. Tiene un *vacío* más de peso que la totalidad de lo hablado. Esta singular diferencia de peso también se puede constatar en *Ser y tiempo*. El «lugar abierto»²⁷⁰ constitutivo del lenguaje no se puede marcar con lo dicho. Lo dicho se distingue de aquel por una demora original. El «lugar abierto» designa el «ahí», que no se puede disolver en lo dicho. Se tiene que estar arrojado en aquel «lugar abierto», asumir y sobrellevar este haber sido arrojado: «Para el lenguaje, la condición de arrojado es esencial».²⁷¹ No somos arrojados a enunciados. La condición de arrojado se refiere primariamente al «ahí», que ha sido abierto por el estado de ánimo:

El temple anímico lleva la existencia *ante* su condición de arrojado, pero de tal manera que esta no queda conocida como

²⁶⁹ M. Heidegger, *Caminos de bosque*, *op. cit.*, p. 203.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 38.

²⁷¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 180.

tal, sino incluso mucho más originariamente abierta en el modo «como uno se siente». [...] El estado de ánimo representa la manera como cada vez yo soy primariamente el ente arrojado.²⁷²

En la disposición afectiva se abre el área lingüística en la que se libera lo dicho, pero esa área lingüística no se agota irrestrictamente en lo dicho. En cierta manera, el área lingüística queda recortada con lo dicho, pero no se puede recomponer a partir de lo dicho. El resto renuente sería lo distinto de lo dicho y que a su vez lo posibilita. Se trata de un resto que es anterior y en cierto modo mayor que la suma hipotética de lo dicho. En relación con lo dicho se muestra como una nada, que sin embargo es más pesada que aquella totalidad económica. El excedente, el sobrante de peso del lenguaje en relación con lo dicho, la singular diferencia, separa la significación de la facticidad del decir, ante la que uno es llevado en el estar arrojado, en la disposición afectiva.

La facticidad, el «es», es el rasgo prioritario del lenguaje, que *acarrea* la significación. El «es», la «palabra de todas las palabras», «da significado», obsequia con significados a las palabras. *Se dan* significados. Este «se dan» no se puede traducir a un significado dado. No se puede eliminar la diferencia entre el dar y lo dado, entre el obsequiar y el obsequio. El «es» sería una *donación previa* que *da* significados. Esa donación previa es en cierto modo *anterior* a la significación. El movimiento posterior del lenguaje, la fonación significativa de la palabra, dispersa el «es». Esta refracción del «es» distribuye sonidos y significados. Con ello se rompe el silencio del «es»: «En la enunciación, sea discurso o sea escritura, se rompe el

272 *Ibid.*, p. 355.

silencio».²⁷³ Contra esta refracción y dispersión se exige aquel «recogimiento inhabitual».²⁷⁴

Que la palabra no enlace de nuevo con el «es» provoca que el lenguaje se olvide de sí mismo y se disperse. El lenguaje se olvida de sí mismo, se olvida del terreno en el que está. El redescubrimiento del «es» debe subsanar el auto-olvido del lenguaje. Por eso el «es» es el «el verbo auxiliar por excelencia, en la medida en que ayuda al lenguaje a recobrar a sí mismo, incluso cuando esta discreta palabra se queda atrás, en el ocultamiento de lo inicial». De camino al lenguaje, el «paso atrás» reencuentra la «calma interrumpida» que *apacigua* al lenguaje y lo *calma* para que se recobre, sumiéndolo en la «corriente del silencio». El «recogimiento inhabitual» debe restablecer, por medio de una cierta retirada de la palabra pronunciada, el silencio interrumpido. Este silencio surge con la «ruptura de la palabra»:

Un «es» se da donde se rompe la palabra. Romper quiere decir aquí: la palabra resonante regresa a lo insonoro, allá desde donde ella es concebida: al son del silencio que, en tanto que Decir, en-camina a su proximidad las regiones de la Cuaternidad del mundo.²⁷⁵

Esta ruptura de la palabra es el «paso atrás» de camino al lenguaje. «Silencia» el silencio. Heidegger habla de guardar silencio sobre el silencio, como si incluso el discurso sobre el silencio fuera un ruido que rompiera el silencio que hay que escuchar:

273 M. Heidegger, *De camino al habla*, op. cit., p. 29.
274 *Ibid.*, p. 97.
275 *Ibid.*, p. 194.

- I. Ante todo, silencio sobre el silencio...
 J. ...porque hablar y escribir sobre el silencio ocasiona discusiones perniciosas...
 I. ¿Quién podría mantener simplemente silencio del silencio?
 J. Esto sería el verdadero Decir...²⁷⁶

El guardar silencio no se puede tematizar. Es *previo* al enunciado, que es acarreado necesariamente por el tema.

En *De camino al habla* pregunta Heidegger: «¿De qué modo determina el apaciguamiento roto la palabra de los mortales que suena en versos y frases?».²⁷⁷ ¿Cómo se hace notar el silencio roto en el discurso mortal? ¿Qué escucha y canta el «alma cantante»?²⁷⁸ ¿El *resto cantable* se muestra en el discurso mortal como ritmo? ¿Remite el ritmo, más allá de la significación, de nuevo al silencio roto?

El Decir de un poeta permanece en lo no dicho. Ningún poema individual, ni siquiera su conjunto, lo dice todo. Sin embargo, cada poema habla desde la totalidad del Poema único y lo dice cada vez. Desde el lugar del Poema único brota la ola que cada vez remueve su decir en tanto que decir poético. [...] El lugar del Poema cobija como manantial de la ola movedora la esencia velada de aquello que, desde el punto de vista metafísico-estético, puede, de entrada, aparecer como ritmo.²⁷⁹

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 138. Cf. también p. 241: «Exige de nosotros que alcancemos por el silencio la puesta-en-camino apropiadora en el despliegue del habla, sin hablar del silencio».

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 29.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 65.

²⁷⁹ *Ibid.*, pp. 35-36.

En la reflexión lingüística y filosófica (pos)moderna el término «ritmo» aparece con sorprendente frecuencia. En Julia Kristeva el espacio sonoro rítmico es aquella «*chora* semiótica»²⁸⁰

²⁸⁰ Kristeva toma el término «*chora*» (espacio, espacio intermedio, lugar o región) del *Timeo* de Platón. Platón introduce este concepto, muy discutido por los investigadores, al tratar de explicar la formación del cosmos. Se trata de aquel «tercer género» que se distingue tanto del ente imperecedero como de lo que deviene. No es ni sensible ni inteligible, pero «participa» de alguna forma muy difícil de aquello que solo se puede pensar». Es interesante que Platón hable de la «nodriza del devenir», «que concede un sitio a todo lo que surge», sin que ella misma parezca tener su propio sitio. Está sobre una base insegura. Sería comparable con aquella «x» kantiana. Heidegger lo llama el «horizonte» o la «nada» que asigna un sitio a cada ente sin ser ello mismo un ente. Heidegger le da un sitio, concretamente la «imaginación», que se presenta como mediadora entre la sensibilidad y el intelecto.

Heidegger supone que Kant «se echó atrás» ante esto «desconocido e inquietante» (cf. *Kant y el problema de la metafísica*, p. 137). Este curioso lugar, esta *chora* kantiana, es para Heidegger el lugar de la verdad, el «lugar totalmente distinto del ser en comparación con el del ente»: «El conocimiento ontológico "forma" la trascendencia; formación que no es sino un mantener abierto el horizonte dentro del cual el ser del ente llega a captarse previamente con la mirada. Si, por otra parte, la verdad equivale a manifestación de..., la trascendencia viene a ser la verdad original» (*ibid.*, p. 108). Derrida dramatiza la ambivalencia de la *chora* platónica, convirtiéndola así en el lugar que no se puede marcar con las categorías del «logocentrismo». Habla también de una «x» que «no puede conllevar ninguna determinación propia —ni sensible ni inteligible, ni material ni formal—, y que por tanto tampoco puede conllevar ninguna identidad» (*Chora*, p. 26).

Según Derrida, exige un «discurso filosófico impuro, amenazado, espurio, turbio e híbrido» (*ibid.*, p. 70). A raíz de la dramatización sitúa la *chora* fuera del origen, fuera de la generación. Se trata de una madre estéril, o de una madre que no tiene interés en el engendramiento. Es preciso señalar expresamente que hay que pensar el ser heideggeriano de alguna manera como previo al origen. El «lugar» de la «claridad» no es un *lugar natal*, sino un *lugar de residencia*. Heidegger llama la atención sobre aquella singular *chora* en el *Timeo*. La *chora*, esta inquietante región, se puede asimilar sin duda a aquel «lugar totalmente distinto del ser a diferencia del lugar del ente, que es el lugar de lo particular. El lugar del ser, siendo distinto a todo ente, le

que vibra antes de lo «simbólico», y que, como lugar natal del sujeto, es al mismo tiempo el lugar de su negación. Todavía no se ha marcado en él la separación sujeto/objeto o dentro/fuera. Es un espacio pre-tético, pre-subjetivo, pre-discursivo, que antecede al significado y al enunciado de un sujeto tético en relación con un objeto. Constituye un enigmático y femenino «canto que subyace al texto».²⁸¹ El pensamiento de Kristeva se rige sin duda por la economía del instinto. Lo semiótico consta de marcas de la economía del instinto, entre las que se establecen enlaces pre-sintácticos. A pesar de su carácter económico la *chora* remite a un momento del proceso de significación que se desarrolla antes del «significado».

El ritmo derroca al sujeto. Lévinas habla de la imposibilidad del «sí mismo»:

El ritmo representa la situación única en la que no se puede hablar de consentimiento, de asunción, de iniciativa, de libertad —por que el sujeto es asido y llevado por el ritmo. Forma parte de su propia representación. Ni siquiera a pesar de él, pues en el ritmo ya no hay *sí-mismo*, sino cómo una transición de sí al anónimo. Es eso el sortilegio y el encanto de la poesía y de la música. Un modo de ser al que no se aplican ni la forma de la conciencia,

da un sitio». Heidegger interpreta la *chora* así: «¿*chora* no podría significar la separación de todo lo singular, lo que se aparta y precisamente de este modo admite lo otro y “le deja lugar”?» (*Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 67). La *chora* sería entonces el lugar en el que se congregan los sitios. Concentra en sí mismo los sitios, al tiempo que mantiene la diferencia respecto de ellos. Cf. *De camino al habla*, p. 35: «El lugar, lo congregante, introduce en sí, preserva lo introducido, pero no como una cápsula que se cierra, sino de modo que trasluce en lo congregado, despidiéndolo así para su ser».

²⁸¹ Cf. J. Kristeva, *Die Revolution der poetischen Sprache*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1978, p. 41.

ya que el yo se despoja de su prerrogativa de asunción, de su poder.²⁸²

Esta referencia altruista al lenguaje sería la experiencia de la circuncisión:

La referencia poética al lenguaje es la experiencia de lo que nos hace llegar al lenguaje, la experiencia de que el lenguaje existe ya, la experiencia del hecho de que el lenguaje nos antecede, de que manda sobre nuestro pensamiento, nos da los nombres, etc. Esta experiencia poética del lenguaje es de entrada una experiencia de la circuncisión (corte y afiliación, ingreso original en el ámbito de la ley, alianza asimétrica entre lo finito y lo infinito).²⁸³

Por tanto, la fórmula de la circuncisión es: «El habla habla».

El sujeto tiene que dejarse llevar por el ritmo. En esta pasividad el sujeto cesa de ser tético. En cierta manera es puesto. Limita algo objetivo, se vuelve mimético. Renuncia a su autonomía y a su soberanía:

Es «normal» que el ritmo sea reprimido, si puede decirse así, e incluso por las teorías de la represión. La presión que él ejerce y la presión que se ejerce sobre él forman una compresión, una *compulsión*, podría decirse, medida regularmente por las hue-llas: todas ellas señalan que la compulsión ritmotípica, constituye, tradúzcase de-constituye, *desiste* al «sujeto» en su nudo central, en su «alma», en su «destino» ineluctable, nómbrese como se quiera la dislocación de ese lugar de destino. Lateralidad

²⁸² E. Lévinas, *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Transcendencia y altura*, Madrid, Trotta, 2001, p. 48.

²⁸³ Entrevista con J. Derrida en E. Weber (ed.), *Jüdisches Denken in Frankreich*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1994, p. 68.

ineluctable, así pues, al margen de la filosofía tan ocupada en evitar el ritmo: Hölderlin («Todo es ritmo [*Rhythmus*], el destino entero del hombre es un único ritmo celeste, del mismo modo que la obra de arte es un único ritmo»), Mallarmé («porque toda alma es un nudo rítmico»).²⁸⁴

El ritmo hace que el sujeto se salga de sí. Este estar fuera de sí del sujeto es la «desistencia». La «desistencia» marca un desgarramiento, la rotura del sujeto o en el sujeto.²⁸⁵ Por esta brecha brota el canto. Para entregarse a la ilusión de una identidad que persevera en sí misma, el sujeto tiene que reprimir necesariamente este ritmo. Por el contrario, el *sujeto ritmificado* pasa a ser un oyente apasionado del canto que se oculta en las letras.

Aquella inusual «fuente», que a la representación metafísica y estética tiene que parecerle un ritmo, sería para el pensamiento no metafísico y no estético que Heidegger se atribuye aquel «entramado de vibraciones del decir» que define la elección, el orden y la serie de las palabras y que, sin tener «significado», no obstante «da significado». Es el «primer vibrar creador y que apenas barrunta el lenguaje, el origen no solo del orden y de la serie de las palabras, sino también de la elección de las palabras: un orden que constantemente vibra ya antes del giro lingüístico». ²⁸⁶ El entramado de vibraciones previo a la significación, a la expresión y al significado, se conjunta siempre en un estado de ánimo fundamental: «Pero

²⁸⁴ J. Derrida, *Psyché*, París, Galilée, 1987, pp. 628 s. [trad. cast.: *Psiché. Inventiones del otro*, Buenos Aires, La Cebra, 2017].

²⁸⁵ Cf. P. Lacoue-Labarthe, *Die Fiktion des Politischen*, Stuttgart, Schwarz, 1990, pp. 122 s.: «Jacques Derrida me sugirió llamar "desistencia" a esta fragilidad natal, sin la cual no se produciría ninguna referencia (ni consigo mismo ni con el prójimo) y no habría conciencia ni solidaridad».

²⁸⁶ M. Heidegger, GA 39, pp. 14 s.

el entramado de vibraciones del decir se define de entrada por el estado de ánimo básico de la poesía, que se proporciona su figura en el esbozo interior del conjunto». ²⁸⁷

Es interesante que en otro pasaje Heidegger hable de la «melodía». Aquí queda claro que el estado de ánimo es el rasgo fundamental del lenguaje, un rasgo en cierta manera pre-significativo y que marca la pauta para el hablar:

Un estado de ánimo es un modo, no meramente una forma o una manera, sino un modo en el sentido de una melodía que no flota por encima de eso que se da en llamar la auténtica presencia del hombre, sino que marca la pauta de este ser, es decir, que temple y define el modo y la manera de su ser. ²⁸⁸

El resto cantable, que se cuele por la red significativa, suena en la tonalidad que el respectivo estado de ánimo fundamental define y afina. Se trata de la «reminiscencia cantable de una leyenda indecible». ²⁸⁹ La tonalidad no es un rasgo posterior y adicional del lenguaje, sino su rasgo principal. Las palabras y los significados se concentran en torno a la respectiva nota tónica del lenguaje.

El vacío, el «bullente vacío», ²⁹⁰ es infinitamente más elocuente que lo hablado o lo dicho. Es el sesgo más profundo y fundamental, la gravitación del lenguaje que asigna dirección y gravedad a lo dicho, el espacio oculto y olvidado del lenguaje, que solo *florece* en una cierta retirada, en una cierta

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 15.

²⁸⁸ M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, op. cit., p. 98.

²⁸⁹ *Id.*, *De camino al habla*, op. cit., p. 208.

²⁹⁰ P. Handke, *Phantasien der Wiederholung*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1983, p. 65.

vacilación de lo que consta como dicho. En cuanto que «lo distinto de todo lo que comparece y está ausente»,²⁹¹ el vacío está más ausente que lo ausente y comparece más que lo compareciente. Es mantenido abierto por una «inusual concentración». Esta concentración exige el «arte de la mirada prolongada (en la que estaría todo y no estaría nada)»,²⁹² aquella «mirada invisible» «que se lanza tan concentrada al vacío que en ella y gracias a ella se muestra la cordillera».²⁹³

La leyenda se resiste a ser traspasada al enunciado: «Ningún enunciado puede atrapar la leyenda, lo peculiar suyo».²⁹⁴ La facultad del habla va acompañada de modo peculiar de una impotencia:

La leyenda del pensar solo se calmaría en su campar volviéndose incapaz de decir aquello que tiene que permanecer sin ser dicho. Esa impotencia llevaría al pensar ante su asunto».²⁹⁵

De esta impotencia, en la que se basa la capacidad lingüística del hombre, surge el dolor. Este no se puede separar del dolor del quebramiento en el lenguaje. La impotencia está condicionada por el hecho de que hay que romper el silencio. El dolor de la impotencia da fe de la finitud del habla humana, del «discurso mortal».²⁹⁶ El lenguaje es finitud. El dolor no es un sufrimiento por la imposibilidad de decir, sino justamente la posibilidad del decir auténtico.

291 M. Heidegger, *De camino al habla*, op. cit., p. 99.

292 P. Handke, *Phantasien der Wiederholung*, op. cit., p. 62.

293 M. Heidegger, *De camino al habla*, op. cit., p. 99.

294 Cf. *Ibid.*, p. 65: «Lo que ella dice custodia el poema como lo esencialmente impronunciado».

295 M. Heidegger, GA 13, p. 83.

296 *Id.*, *De camino al habla*, op. cit., p. 28.

El hablante tiene que mantener abierta la diferencia, el desgarramiento, como si fuera una herida. Esta apertura dolorosa designa la negatividad del lenguaje o del dictado. La negatividad mantiene vivo el dolor. Por consiguiente, el hablar rimaría con el dolor o sería una metáfora, una metonimia del dolor.

IX. Los latidos por el todo

Lo verdadero es el todo.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Hoy quien habla del todo se hace sospechoso. El discurso sobre la totalidad enseguida se asocia con la violencia y con la metafísica. La posmodernidad proclama la muerte de la metanarración, de la narración sobre la totalidad, que al mismo tiempo significa la muerte del narrador omnisciente. La totalidad es desechada. En su lugar aparece la multiplicidad o la pluralidad caleidoscópica, que no se deja controlar por ninguna instancia de poder.

El corazón de Heidegger palpita desde el comienzo abriéndose al todo. Ya en su tesis doctoral Heidegger proclama su *pathos* por el todo: «Con lo que hemos dicho queremos sugerir que este trabajo pretende ser un trabajo filosófico, ya que se emprendió al servicio de la totalidad última». ¹ Así pues, ya muy tempranamente Heidegger se toma a pecho las palabras de Periandro de Corinto: «Preocúpate del todo como todo». ² La «preocupación» de *Ser y tiempo* es la preocupa-

¹ M. Heidegger, *Frühe Schriften*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2018, p. 186.

² Cf. *Id.*, GA 15, p. 263.

ción por el todo o por el «poder estar entera» de la existencia. La preocupación por el todo sigue siendo, a través de sus metamorfosis, la preocupación por excelencia de Heidegger.

¿Yerra Heidegger a la zaga de una metafísica que ha sido declarada muerta? ¿Es su pos-metafísica solo el espectro de una metafísica reaparecida? ¿Es el discurso sobre el todo prueba suficiente para acusar al pensamiento de Heidegger de que es metafísico?

En cierto sentido Heidegger le quita al todo su carácter violento. Trata de situarlo fuera de la economía del poder. No aparece como aquella totalidad represiva que triunfa sobre la muerte y el dolor de lo particular. Heidegger no deja que lo particular *trabaje* a favor de la totalidad. El todo heideggeriano, a diferencia del hegeliano, no *capitaliza* la muerte de lo particular. Tampoco es una forma como se representa a sí mismo el sujeto caníbal, que para establecerse como totalidad devora todo lo demás.

Primero hay que examinar más detenidamente el todo heideggeriano antes de sospechar de él que es metafísico. Se presenta como lo «múltiple y acordado»,³ como una unidad que vivifica la multiplicidad, como una conjunción de lo múltiple que no recurre a la violencia. Los diferentes no son cosidos dialécticamente. La «costurera» de Heidegger no trabaja dialécticamente. El todo es aquí un concepto relacional, una preposición. Sin duda, la totalidad hegeliana también alberga en sí lo diferente, pero esto diferente solo sirve en último término para que el todo o lo idéntico haga un ejercicio de fuerza.

El todo heideggeriano no es lo idéntico. A pesar de la ausencia de *identidad*, no se puede concebir como una yuxtaposición indiferenciada de lo diferente. Representa una estructura

³ *Id.*, *Aportes a la filosofía*, op. cit., p. 269.

que no está soldada por un vínculo dialéctico. Lo cohesionador es más bien la *gravitación* de la nota tónica o del estado de ánimo fundamental. Esta gravitación es constitutiva de la *armonía* de la estructura entera. No hay que pensar el todo desde la *totalidad*, sino desde la *tonalidad*. El estado de ánimo (fundamental) sería la *expresión objetiva* de la conjunción del todo *armonizado*. Estar sintonizado significa estar conjuntado. Heidegger piensa ya tempranamente el todo desde el estado de ánimo:

Filosofar desde el «conjunto». ¿Cómo es el «conjunto» un estado de ánimo y un estar sintonizado? Estado de ánimo [...] que lleva ante el todo en su conjunto [...]. *El conjunto, el estado de ánimo y la «experiencia» que sucede ahí [...]*. Este experimentar no consiste en proporcionar conocimientos, sino en ser armonizado y definido *en conjunto*.⁴

El corazón como «guardián» del estado de ánimo *custodia* este todo conjuntado, sintonizado, armonioso.

El todo, la estructura del mundo, está organizado tonalmente o ritmificado. «Ser ahí» sin tono sería un mero estar presente. La nota tónica armonizadora da la base para el (ser) ahí. La tonalidad sería el modo de la existencia. El tono no se puede enmarcar metafísicamente. Es seguramente mérito de Heidegger haber pensado una estancia tonal en la tierra y bajo el cielo, el «estar en el mundo» tonalmente. El todo heideggeriano no es un *lugar de nacimiento*, no es un lugar de surgimiento, sino un *lugar de residencia*, el lugar en que se vive.

⁴ *Id.*, «Unbenutzte Vorarbeiten zur Vorlesung vom Wintersemester 1929/30: "Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit"», en *Heidegger Studien* (7, 1991), pp. 5-12, aquí pp. 6 y 7.

En esto se distingue el pensamiento heideggeriano del pensamiento metafísico y económico. Ese Heidegger que se preocupa del simple «ahí» y no quiere llevar la contabilidad del mundo o de la «casa» en forma de una teoría, proyecta la casa no metafísica como *vivienda*. Cualquier *contabilidad* de esta casa desencantaría la «magia del mundo armonizador».

Sin embargo, la «multiplicidad» replegada en una unidad o en un conjunto es en Heidegger muy *pobre* e indiferenciada. La «inter-sección» o la «discordia» heideggerianas comprenden solo unos pocos términos. Los términos en discordia o que se diferencian en lo «exiguo del anillo del mundo que refleja y juega» son realmente *escasos*. Él se refiere sobre todo a la tierra y al cielo, a la cosa y al mundo, a dios y al hombre o a la luz y la oscuridad. Mirándolo así, el marco que mantiene cohesionado el conjunto no es otra cosa que el marco de la ventana de la casa llena de armonía. El mundo sería el mundo perfecto contemplado desde el marco de esta ventana, un mundo pacífico y paisajístico, el mundo patrio con caminos de campo, campos de labranza, robles, viento del este, los muros de la ciudad, la cruz del campo, leñadores, campanario y campanas, con la amplitud del cielo y la oscuridad de la tierra. Por eso también el «olor a madera de roble» forma parte del mundo heideggeriano o del todo heideggeriano. Heidegger devuelve al mundo el olor de la madera de roble. El enmarcamiento metafísico del mundo tendrá que enmarcar también el olor...

El todo mundano de Heidegger no se puede aclimatar al clima de pensamiento posmoderno. En el pensamiento posmoderno se puede constatar la *ausencia total de olor, de paisaje o de naturaleza*. También la dramatización levinasiana de lo distinto desconoce la naturaleza, lo *distinto del sujeto*, que siempre fue reprimido por él. La «acusación» (*l'accusation*) también se puede referir a lo distinto del sujeto. Al parecer el

pensamiento levinasiano de lo distinto no escucha *la voz de la naturaleza, del otro distinto*, que *acusa* al sujeto. El sujeto que tomó la naturaleza como rehén quizá fue en realidad el «rehén» (*l'otage*) de la naturaleza.

Sin duda la superación de la metafísica no se puede efectuar mudándose de la ciudad al campo o del ámbito discursivo al paisaje. El mundo campestre y paisajístico de Heidegger es en cierto sentido tan pobre y problemático como el mundo de la metafísica. Sin embargo, hay que reconocer que Heidegger vio un mundo *distinto*, que se diferencia de modo peculiar de los mundos de la metafísica.

Desde luego no se puede negar que el pensar heideggeriano no tiene también rasgos metafísicos. Heidegger no se detiene en el «Camino de campo», no solo camina yendo y viniendo del *Ehnried* al «portón del jardín de la corte», como aquel «martillo que da las horas» cuyo lóbrego aspecto describe en *Camino de campo*, sino que también se dirige hacia el campo de los discursos. Aquí emprende una andadura filosófica.

También el todo se articula de otro modo. Es curioso que cuando más metafísico se vuelve Heidegger es cuando habla de la superación de la metafísica o de la historia del ser. Su pensamiento sobre la época del ser definida y sintonizada por el estado de ánimo respectivo se vuelve a enredar en el pensamiento metafísico de la totalidad. Evidentemente Heidegger se esfuerza ahí para *esclarecer* las épocas del ser con la luz del ser. Con la historia del ser Heidegger escribe una cierta meta-narración. Aunque Heidegger trata de «sobreponerse» a la metafísica con su reflexión sobre la historia del ser, en realidad la duplica. Trata de *definir* y *sintonizar* el todo, toda la historia (del ser). Heidegger piensa aquí de manera más metafísica que la propia metafísica. La sucesión de las épocas no es regulada dialécticamente, pero Heidegger pregunta por lo *mismo*

que recorre todo lo distinto. Sin duda, su reflexión sobre lo mismo, sobre el dar o sobre el acontecimiento, tiene a su vez rasgos no metafísicos, si es que por metafísico se entiende lo económico. Heidegger es sin duda un pensador de transición. Su corazón late entre la metafísica y la no-metafísica.

A pesar de su predilección por el «conflicto» o por la «discordia», Heidegger tiene problemas para manejar la pluralidad. Los que participan en la discordia no son en Heidegger juegos del lenguaje ni discursos. La pluralidad del lenguaje no es el tema de Heidegger. Para Heidegger solo hay un lenguaje: *el* lenguaje. La diversidad de los juegos del lenguaje sería para Heidegger un fenómeno óptico. Esa diversidad no afecta a la «esencia del lenguaje». Esa esencia se sitúa más acá de la controversia de los discursos.

En el nivel discursivo apenas se tolera la controversia. La presencia simultánea de voces o de discursos sería intolerable para Heidegger. Sería un estado de confusión que habría que remediar. Heidegger anda buscando constantemente un único estado de ánimo, que hay que sacar del ocultamiento:

Da la impresión de que solo planteamos preguntas de carácter historiográfico. Pero, en verdad, estamos pensando en la esencia futura de la filosofía. Intentemos escuchar la voz del ser. ¿En qué estado de ánimo coloca esa voz al pensamiento de nuestros días? Resulta difícil responder a esta pregunta de una manera unívoca. Presumiblemente impera un estado de ánimo fundamental. Pero este todavía permanece oculto para nosotros. Esto podría ser un signo indicador de que nuestro actual pensamiento aún no ha encontrado su propio camino. Solo encontramos diferentes estados de ánimo del pensar.⁵

5 M. Heidegger, *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 63.

La polifonía solo conduce a una *desafinación* o un *destemple* del pensar. El pensar o el corazón seguirán estando destemplados mientras no hayan sido *sintonizados* unívocamente. La falta de *un solo* estado de ánimo es por tanto un defecto que hay que subsanar lo más rápidamente posible a favor del pensar único. A Heidegger le resultaría ajena la sensibilidad para la pluralidad, la cual sería capaz de admitir temples heterogéneos del pensar.

Cuando el pensamiento heideggeriano del todo o del estado de ánimo fundamental abandona el marco de la ventana de la casa bien guardada o el *hogar casero* y se dirige al escenario histórico y político, amparándose en su predilección por la partida, por lo «abrupto»⁶ y por la «revolución»,⁷ puede volver a aliarse con aquel poder que es insensible para la sensibilidad local, la diferencia y la inconmensurabilidad. La pluralidad solo aparece en él en forma de una dispersión y de una fragmentación que hay que *superar*. La «lucha sin guerra» no se produce entre partidos ni entre discursos, sino entre la luz y la oscuridad o entre el cielo estrellado y la tierra boscosa. Pero la *poética* heideggeriana de la «discordia» fracasa ante la maraña de voces de la tierra poblada. Esa poética no puede soportar la *política verdadera*.

Heidegger no fue siempre el pensador de la *lentitud*. Su pensar *no se toma tiempo suficiente para escuchar lo que se dice alrededor*, para echar un vistazo a lo *diferente* y a lo *plural*. Ciertamente la *escucha* no se reduce a escuchar lo que se dice,

6 Id., *Parménides*, op. cit., p. 193.

7 Cf. Id., *Preguntas fundamentales de la filosofía*. «Problemas» selectos de «lógica», op. cit., p. 41: «La convulsión de lo habitual, la revolución, es la auténtica referencia con el comienzo. Por el contrario, lo conservador, la conservación, se limita a fijar lo que comenzó a raíz del comienzo y aquello que el comienzo llegó a ser».

pero quien es impaciente oye voces. Nunca se tiene un oído de más. Hay que confiar más en el tímpano. Seguramente Heidegger siempre oyera voces. Las voces de las que está a la escucha su oído del corazón fundan, fundamentan y legitiman el todo. El deseo heideggeriano de la voz es al mismo tiempo el deseo del todo, de su armonización y unanimidad. Es este deseo lo que escucha la «voz del pueblo», una voz que, según Heidegger, suena «rara vez y solo en unos pocos».⁸ Las voces de los otros se estrellan contra esta voz monstruosa y solitaria que debe erigirse en ley de todos los corazones y que fundamenta el estado de ánimo del pueblo.⁹ La voz única levanta un monopolio del corazón. Por otro lado, al fondo del corazón le es inherente una aporía. A causa de esta aporía toda voz es, en el fondo, solitaria. Es la aporía del fondo, que lo convierte en un abismo. La voz surge del fondo cuasi-místico del estado de ánimo. Esta voz sin fundamento seduce al corazón a un deseo o a una violencia que hace pasar la aporía por un *a priori*.

⁸ *Id.*, *Aportes a la filosofía*, op. cit., p. 259.

⁹ *Cf. Id.*, GA 39, pp. 143 ss.

Bibliografía

- I
- HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1975 ss. (cit. como GA).
- , *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, 2005.
- , *Ansprache zum Heimatabend. 700 Jahre Stadt Meßkirch*, Meßkirch, Stadt Meßkirch, 1962.
- , *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Almagesto/Biblos, 2003.
- , *Briefwechsel mit E. Blochmann*, Marbach, Deutsche Schillergesellschaft, 1989.
- , *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010.
- , *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
- , *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal-Guitard, 1987.
- , *El arte y el espacio*, Barcelona, Herder, 2009.
- , *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana*, Buenos Aires, Waldhuter, 2016.
- , *Hitos*, Madrid, Alianza, 2001.
- , *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- , *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1954.

- , *La proposición del fundamento*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2003.
- , *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza, 2007.
- , *Nietzsche I (1936-1939)*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1996.
- , *Nietzsche II (1939-1946)*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1997.
- , *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Herder, 2013.
- , *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 2005.
- , *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002.
- , *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2018.
- , *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2000.
- , *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, St. Gallen, Erker, 1984.
- II
- ADORNO, T.W., *Gesammelte Schriften (GS)*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1970 ss.
- , *Ästhetische Theorie*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1995.
- , *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994.
- , *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2005.
- , *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1951, pp. 54 s. [trad. cast.: *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal, 2017].
- , *Stichworte, Kritische Modelle 2*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1969.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2014.

- BANGE, E., *An den Grenzen der Sprache*, Frankfurt del Meno, Peter Lang, 1982.
- BLANCHOT, M., *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969.
- , *L'espace littéraire*, París, Gallimard, 1955.
- , *Warten Vergessen*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1964 [trad. cast.: *La espera el olvido*, Madrid, Arena Libros, 2004].
- BOLLNOW, O.F., *Das Wesen der Stimmung*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1980.
- CASPER, B., «Illeite. Zu einem Schlüsselbegriff im Werk von Emmanuel Lévinas», en *Philosophisches Jahrbuch*, 91 (1984), pp. 273-288.
- (ed.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Friburgo/München, Alber, 1981.
- CELAN, P., *Obras completas*, Madrid, Trotta, 2002.
- CIXOUS, H., *La risa de la medusa*, Barcelona, Anthropos, 1995.
- , *Weiblichkeit in der Schrift*, Berlín, Merve, 1980.
- CULLER, J., *Dekonstruktion*, Reinbek, Rowohlt, 1999.
- DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- y FOUCAULT, M., *Der Faden ist gerissen*, Berlín, Merve, 1977.
- DERRIDA, J., *Chora*, Viena, Passagen, 1990.
- , *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Barcelona, Paidós, 1995.
- , *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000.
- , *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1986.
- , *Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits*, Berlín, Brinkmann u. Bosc, 1982/87.
- , *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1977 [trad. cast.: *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-Textos, 1993].
- , «Economimesis», en *Mimesis des articulations*, París, Aubier-Flammarion, 1975.

- , «Entzug der Metapher», en V. Bohn (ed.), *Romantik, Literatur und Philosophie*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1987.
- , *Feuer und Asche*, Berlín, Brinkmann u. Bose, 1989.
- , «Fors», en Abraham, N. y Torok, M., *Kryptonimie: Das Verbarium des Wolfsmanns*, Schupfart, 2008.
- , *Geschlecht (Heidegger)*, Viena, Passagen, 2005.
- , *Glas*, París, Galilée, 1974.
- , *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, Múnich, Fink, 1987.
- , «Kraft der Trauer», en W. Michael y W. Herta (eds.), *Der Entzug der Bilder*, Múnich, Fink, 1994, pp. 13-35.
- , «Ja, ou le faux-bond», en *Digraphie II* (1977), pp. 84-121.
- , *La dissémination*, París, Éditions du Seuil, 1972 [trad. cast.: *La diseminación*, Caracas, Fundamentos, 2015].
- , *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- , *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, México, Siglo XXI, 1994.
- , «La mano de Heidegger», en *Archivos de Filosofía*, núms. 6-7, 2011-2012.
- , *La verdad en pintura*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- , *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994.
- , *Mémoires*, Viena, Passagen, 2008 [trad. cast.: *Memorias para Paul de Man*, Barcelona, Gedisa, 2011].
- , *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, París, RMN, 1990.
- , *Passions*, París, Galilée, 1993.
- , *Positionen*, Viena, Passagen, 2009.
- , *Psyché*, París, Galilée, 1987 [trad. cast.: *Psyché. Invenciones del otro*, Buenos Aires, La Cebra, 2017].
- , «¿Qué es poesía?», en <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/poesia.htm>.
- , *Vom Geist*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1992.

- , *Schibboleth. Für Paul Celan*, Viena, Passagen, 1986.
- y BENNINGTON, G., *Jacques Derrida*, París, Seuil, 1998.
- DESCOMBES, V., *Le même et l'autre*, París, Éditions de Minuit, 1979.
- DESCARTES, R., *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa Calpe, 2006.
- DE VRIES, H., *Theologie im pianissimo & Zwischen Rationalität und Dekonstruktion. Die Aktualität der Denkfiguren Adornos und Levinas*, Kampen, Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1989.
- DILTHEY, W., *Gesammelte Schriften*, Leipzig, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914 ss.
- DÜNKELSBÜHLER, U., *Kritik der Rahmen-Vernunft. Parergon-Version nach Kant und Derrida*, Múnich, Fink, 1991.
- MEISTER ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke*, Stuttgart, Kohlhammer, 1963.
- FERRY, L. y RENAUT, A., *Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen*, Múnich/Viena, Hanser, 1987.
- FICHTE, H., *Petersilie*, Frankfurt del Meno, Fischer, 1980.
- FINK, E., *Welt und Endlichkeit*, Wurzburg, Königshausen/Neumann, 1990.
- FOUCAULT, M., *Archäologie des Wissens*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1973 [trad. cast.: *La arqueología del saber*, Madrid, Siglo XXI, 2009].
- , *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968.
- , *Schriften zur Literatur*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2003.
- FRANK, M., *Was ist Neostukturalismus?*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1984.
- , RAULET, G. y REIJEN, W. (eds.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1988.
- FREUD, S., *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

- FUNK, R., *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas*, Friburgo/Múnich, Alber, 1989.
- GADAMER, H.-G., *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2003.
- GONDEK, H.-D., *Angst Einbildungskraft Sprache. Ein verbindender Aufriß zwischen Freud-Kant-Lacan*, Múnich, Boer, 1990.
- GREISCH, J., *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, París, Éditions Beauchesne, 1987.
- GUZZONI, U., *Identität oder nicht*, Friburgo, Alber, 1981.
- , *Wege im Denken*, Friburgo/Múnich, Alber, 1990.
- , *Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels «Wissenschaft der Logik»*, Friburgo/Múnich, Alber, 1963.
- (ed.), *Nachdenken über Heidegger*, Hildesheim, Gerstenberg Gebrueder, 1980.
- HANDKE, P., *Der Chinese des Schmerzes*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1983.
- , *Die Geschichte des Bleistifts*, Salzburgo/Viena, Residenz, 1982 [trad. cast.: *Historia del lápiz*, Barcelona, Península, 2003].
- , *Die Wiederholung*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986.
- , *Phantasien der Wiederholung*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1983.
- HARDENBERG, F., *Novalis Schriften*, Darmstadt, De Gruyter, 1963 ss.
- HEGEL, G.W.F., *Werke*, ed. de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1970.
- , *Ciencia de la Lógica. I. La lógica objetiva*, Madrid, Abada editores/UAM Ediciones, 2011.
- , *Ciencia de la Lógica. II. La lógica subjetiva*, Madrid, Abada editores/UAM Ediciones, 2015.
- , *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 2005.
- , *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2018.
- , *La ciencia de la lógica*, vol. I, Buenos Aires, Biblioteca Hachette de Filosofía, 1956.
- , *Lecciones sobre la estética*, Madrid, Akal, 1989.
- , *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, FCE, 1995.
- HORKHEIMER, M., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt del Meno, Fischer, 1985.
- HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas*, vol. I y 2, Madrid, Alianza, 1999 y 2006.
- , *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 1996.
- JABÈS, E., *Die Schrift der Wüste*, Berlín, Merve, 1989.
- JÜNGER, E., *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979.
- KANT, I., *Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966.
- , *Crítica de la razón pura*, Madrid, Santillana, 1997.
- , *Crítica del juicio*, México, Porrúa, 1991.
- KIERKEGAARD, S., *Gesammelte Werke*, Dusseldorf, Eugen Diederichs, 1950 ss.
- KOFMAN, S., *Melancholie de l'art*, París, 1985.
- KRISTEVA, J., *Die Revolution der poetischen Sprache*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1978.
- , *Solei noir. Depression et mélancolie*, París, Gallimard, 1987.
- LACAN, J., *Écrits*, París, Le Seuil, 1966.
- , *Le Séminaire de Jacques Lacan*, París, Le Seuil, 1973 ss.
- LACOUÉ-LABARTHE, P., *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, París, Flammarion, 1979.
- , *Die Fiktion des Politischen*, Stuttgart, Schwarz, 1990.
- LÉVINAS, E., *De la evasión*, Madrid, Arena Libros, 2018.
- , *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2000.
- , *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 2003.
- , *Die Spur des Anderen*, Friburgo/Múnich, Alber, 1983.

- , *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993.
- , *Ética e infinito*, Madrid, La balsa de la medusa, 1991.
- , «Gott und Transzendenz», en B. Casper (ed.), *Gott nennen*, Friburgo/Múnich, Alber, 1981.
- , *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Transcendencia y altura*, Madrid, Trotta, 2001.
- , *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 2002.
- , *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Friburgo, Alber, 1985.
- LYOTARD, J.-F., «Anima minima», en *Information Philosophie* (4, 1993).
- , *Das Undarstellbare – wider das Vergessen, ein Gespräch zwischen J.-F. Lyotard und C. Pries*, en C. Pries (ed.), *Das Erhabene: Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Berlín, De Gruyter, 1995.
- , *Der Widerstreit*, Múnich, Fink, 1987.
- , *Die Mauer des Pazifik*, Viena, Passagen, 1985.
- , *Enthusiasmus*, Viena, Passagen, 1988.
- , *Grabmal des Intellektuellen*, Viena, Passagen, 1985.
- , *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988.
- , *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Buenos Aires, Manantial, 1998.
- , *Postmoderne für Kinder*, Viena, Passagen, 1987.
- , *Streifzüge*, Viena, Passagen, 1989.
- MARION, J.-L., *Le Dieu sans l'être*, París, Presses Universitaires de France, 2010 [trad. cast.: *Dios sin el ser*, Castellón, Ellago, 2010].
- MANEN, R., *Heidegger lesen*, Múnich, Fink, 1991.
- MÖRCHEN, H., *Adorno und Heidegger*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.
- NESKE, G. (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, Neske, 1977.
- NIETZSCHE, F., *Kritische Gesamtausgabe*, Berlín, De Gruyter, 1967.

- OTTO, R., *Das Gefühl des Überweltlichen*, Saarbrücken, VDM, 2007.
- , *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 2016.
- PASCAL, B., *Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées)*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1963.
- PLATÓN, *Diálogos*, 4 vol., Barcelona, Gredos, 2019.
- PRELI, G., *La force du dehors*, Clamecy, Encre, 1977.
- SARTRE, J.-P., *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1966.
- , *La náusea*, Madrid, Alianza, 2019.
- , *La trascendencia del ego*, Madrid, Síntesis, 2003.
- SCHLEIERMACHER, F., *Estética*, Madrid, Verbum, 2009.
- , *La fe cristiana*, Salamanca, Sígueme, 2013.
- TAULER, J., *Predigten*, Friburgo/Basilea/Viena, Herder, 1961.
- THOMÄ, D., *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1990.
- VATTIMO, G., *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1992.
- WEBER, E., *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Viena, Passagen, 1990.
- WIMMER, K.-M., *Der Andere und die Sprache*, Berlín, Reimer, 1988.
- WIEMER, T., *Die Passion des Sagens*, Friburgo/Múnich, Alber, 1988.

h

Herder Editorial

Byung-Chul Han

- *Muerte y alteridad*
- *Hegel y el poder*
- *Caras de la muerte*

Martin Heidegger

- *Pensamientos poéticos*
- *El concepto de tiempo*

Jesús Adrián Escudero

- *Guía de lectura de
Ser y Tiempo (2 vols.)*