

Resúmenes

VI Congreso Internacional de la Sociedad
Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Desazón, extrañeza, inhospitalidad: **Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia**



<https://www.sociedadheidegger.org/vi-congreso-sieh>

Obra de portada:

Fernando Maldonado, "La Estación", óleo sobre lino, 114 cm x 146 cm, 2021.

VI Congreso Internacional de la Sociedad
Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Desazón, extrañeza, inhospitalidad:
**Ser-en-el-mundo en tiempos
de pandemia y pospandemia**

Viernes 3, 10, 17 y 24 de septiembre de 2021

Modalidad virtual

Cuaderno de resúmenes

Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos
Universidad EAFIT - Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia
2021

Organizadores

Andrés F. Contreras, Universidad de Antioquia

Germán Darío Vélez, Universidad EAFIT

Comité académico

Francisco Abalo, Universidad de Chile.

Róbson Ramos dos Reis, Universidade Federal de Santa Maria.

Bernardo Ainbinder, University of Wollongong.

Cristina Crichton, Universidad Adolfo Ibáñez.

Patricia Castillo B., Universidad de Guanajuato.

Luisa Paz Rodriguez S., Universidad de Zaragoza.

Irene Borges D., Universidade de Évora.

Subsecretaria de comunicación

Jorge Enrique Pulido, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile.

Andrés Gatica Gattamelati, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Alemania; Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile.

Afiche:

<https://drive.google.com/file/d/1epeTILwmX6vmaOgN9s57sq-wjmAjoZL9/view>

Programa web:

<https://sway.office.com/J8iuv3JRzVILcHs1?ref=Link>

Registro:

<https://forms.gle/DLpbRPP2Ydo9gPzQ8>

Cuaderno de resúmenes:

<https://drive.google.com/file/d/1FxC3Dgk5d7fmSrA-EptY6tuu41A5KYo8/view?usp=sharing>

En vivo a través de YouTube:

<https://www.youtube.com/channel/UC4KcF4ZJ1rhhUWKdl-IVgdA/featured>

Mayores informes:

<https://www.sociedadheidegger.org/>

congresoheidegger@udea.edu.co

Contenido

Presentación	9
Tema.....	9
Descripción.....	9
Líneas específicas.....	9
Las ponencias seleccionadas	9
Resúmenes del 3 de septiembre de 2021	11
Ser-para-la-muerte y temples anímicos de la época de pandemia	11
Luisa Paz Rodríguez Suárez (SIEH)	11
El desasosiego (Unheimlichkeit) como dinamismo afectivo y hermenéutico ..	11
Santiago Bellocq.....	16
Ser-en-la-pantalla: presencialidad y dispositividad técnica	16
Hardy Neumann (SIEH).....	21
La disposición afectiva del miedo y su rol en la analítica de la existencia humana sobre el trasfondo de la concepción del phóbos en Aristóteles	21
José Luis Díaz Arroyo.....	25
Utilidad y alcance del temple de ánimo de la Scheu en tiempos de pandemia y pospandemia.....	25
Juan Velázquez González (SIEH).....	30
La fatiga y el aburrimiento profundos: El sentimiento existencial presente y el silente.....	30
Marli Teresinha Silva da Silveira	34
A psicagogia do sofrimento: Experiência-limite e isolamento social	34
Resúmenes del 10 de septiembre de 2021	39
Temporalidad del recogimiento	39
Andrés Gatica Gattamelati (SIEH).....	39
"Dunkel genug ist es in den Blättern". Fenomenología de la demora y de la tardanza en el primer Heidegger	39
Christian Miranda Bascopé.....	41
El oikos como existenciario. Morada y Unheimlichkeit desde la irrupción pandémica	41
Claudia Marcela Gómez Herrera	46
El tiempo del recogimiento: aburrimiento y serenidad.....	46
Espacialidad del distanciamiento físico	52

Catalina Barrio	52
Leandro Catoggio	52
Consecuencias del distanciamiento físico en el ámbito psicopatológico	52
Luis Fernando Butierrez.....	57
Tan aislados, tan cercanos. Relaciones inter-corporales en pandemia desde una perspectiva heideggeriana.....	57
Juan David Almeyda Sarmiento	63
Habitar-con-otros en la sociedad paliativa. Meditaciones sobre el hogar y la pandemia	63
Resúmenes del 17 de septiembre de 2021	69
Medicina, biología y técnica.....	69
Róbson Ramos dos Reis (SIEH).....	69
Gabriel Henrique Dietrich.....	69
Heidegger e a essência do vírus: um ensaio a partir da hermenêutica ontológica da vida	69
César Pineda Saldaña	75
El problema del viviente y el ser humano después de los <i>Grundbegriffe der Metaphysik</i>	75
Juan Sebastián Ortiz López.....	80
La emergencia de una fragilidad ontológica en el seno del pensamiento no-metafísico.....	80
Narratividades desde el aislamiento y para la convivencia.....	85
Mariano René Sequeira Escobar	85
La vuelta resignificada como consecuencia del acallamiento del uno	85
Ástor García Gil.....	90
Transcurso heideggeriano desde el yo-soy aislado hasta el ser-con-otros a través del habitar y el cuidado.....	90
Adrián Bertorello (SIEH)	95
Pandemia y explosión del sentido. Una lectura contaminada de Heidegger..	95
Resúmenes del 24 de septiembre de 2021	105
Solicitud, ser-con otros y responsabilidad	105
Sofía Carreño.....	105
Mujeres en pandemia: Heidegger y las labores de cuidado	105
Tomás Domergue	110

Estar entre dos normalidades. Perturbación de lo cotidiano y responsabilidad desde la óptica de Sein und Zeit.....	110
Francisco Abalo C. (SIEH).....	116
Carlos F. Lincopi Bruch	116
Acerca del sentido de la angustia como disposición afectiva fundamental..	116
Roberto Ballester Corres	122
Ser-para-la-muerte y duelo: experiencia hermenéutica de la muerte propia y la pérdida del otro desde Heidegger y Ricœur	122
Ángel Xolocotzi Yáñez (SIEH).....	127
Habitar la pandemia. Cercanía, distancia y modos de desalejar.....	127
Autores	131
Adrián Bertorello (SIEH)	131
Andrés Gatica Gattamelati (SIEH).....	131
Ángel Xolocotzi Yáñez (SIEH)	132
Ástor García Gil	132
Carlos F. Lincopi Bruch	133
Catalina Barrio.....	133
César Pineda Saldaña	134
Christian Miranda Bascopé	134
Claudia Marcela Gómez Herrera	135
Francisco Abalo C. (SIEH)	135
Gabriel Henrique Dietrich.....	135
Hardy Neumann (SIEH)	136
José Luis Díaz Arroyo	136
Juan David Almeyda Sarmiento.....	137
Juan Sebastián Ortiz López	137
Juan Velázquez González (SIEH).....	138
Leandro Catoggio	138
Luis Fernando Butierrez (SIEH).....	139
Luisa Paz Rodríguez Suárez (SIEH)	139
Mariano René Sequeira Escobar	140
Marli Teresinha Silva da Silveira.....	140
Roberto Ballester Corres	141
Róbson Ramos dos Reis (SIEH)	141

Santiago Bellocq	142
Sofía Carreño.....	142
Tomás Domergue	143
Premio Internacional Franco Volpi 2021	145
Presentación	145
Carlos B. Gutiérrez, premio Franco Volpi 2021	146
Retrato biográfico	146
Una apropiación crítica y hermenéutica de Heidegger.....	148

Presentación

Tema

Desazón, extrañeza, inhospitalidad: Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

Descripción

Heidegger empleó el término *Unheimlichkeit* –desazón, extrañeza, inhospitalidad– para designar ese desasosiego generado por la angustia, que saca al Dasein de su modo cotidiano de habitar y que, al hacerlo, posibilita la apropiación de su ser. El desarrollo de la pandemia causada por el virus SARSCov2 ha implicado una disrupción de la cotidianidad que ha trastocado por completo todos los ámbitos de la vida humana, dando lugar a un sentimiento generalizado de extrañeza e incertidumbre, cercano a ese “no estar o no sentirse como en casa” (*Nicht-zuhause-sein*) propio de la angustia. El pensamiento de Heidegger y el rico desarrollo conceptual presente en los diferentes periodos de su filosofía ofrecen un marco de interpretación propicio para comprender la situación actual y, retroactivamente, para interrogar esa primacía ontológica de la angustia en la analítica existencial, toda vez que la situación actual implica otros temples anímicos que ponen al ser humano de cara a su ser sí mismo y a su ser con otros. El VI Congreso Internacional de la SIEH busca acoger de manera virtual trabajos originales que permitan profundizar en aspectos de la obra y del pensamiento de Heidegger que contribuyan al propósito de comprender el ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y postpandemia.

Líneas específicas

Septiembre 3 de 2021:

Ser-para-la-muerte y temples anímicos de la época de pandemia

Septiembre 10 de 2021:

Temporalidad del recogimiento

Espacialidad del distanciamiento físico

Septiembre 17 de 2021:

Medicina, biología y técnica

Narratividades desde el aislamiento y para la convivencia

Septiembre 24 de 2021:

Solicitud, ser-con otros y responsabilidad

Las ponencias seleccionadas

El presente cuaderno recoge los resúmenes de las ponencias aceptadas y confirmadas para participar en el VI Congreso Internacional de la SIEH. No se trata de

versiones definitivas de un texto, sino de un esbozo del argumento principal de cada ponencia, por lo que pueden presentarse cambios y mejoras substanciales en la presentación oral. Por tratarse de resúmenes, no se incluye un apartado de referencias bibliográficas, si bien algunos autores señalan entre paréntesis algunas de las obras consultadas o utilizan las abreviaturas usuales para referirse a las obras completas de Heidegger u otros autores.

Se recibieron 36 propuestas, cada una de las cuales fue evaluada por al menos dos jurados bajo el sistema doble ciego. Fueron seleccionadas las 23 primeras propuestas del listado, ordenado de mayor a menor, según el puntaje promedio otorgado a cada una por los jurados. Los organizadores agradecen el interés de las personas que presentaron una propuesta y la oportuna colaboración de los jurados que participaron en el proceso de selección de las ponencias.

Resúmenes del 3 de septiembre de 2021

Ser-para-la-muerte y tempes anímicos de la época de pandemia

Fecha: septiembre 3 de 2021

8:10 AM | [Verifique su horario local](#) | [Agregar a su calendario de Google](#)

[Luisa Paz Rodríguez Suárez \(SIEH\)](#)

Universidad de Zaragoza

España

El desasosiego (*Unheimlichkeit*) como dinamismo afectivo y hermenéutico

Resumen:

La propuesta "El desasosiego (*Unheimlichkeit*) como dinamismo afectivo y hermenéutico" pretende explorar el alcance del desasosiego como temple anímico en *Ser y tiempo*. La tesis que defenderé es que el desasosiego juega un papel central en la fenomenología de la angustia planteada por Heidegger en la medida en que resulta indispensable no sólo para comprender la diferencia entre los fenómenos afectivos del miedo y de la angustia, sino por algo que me parece más importante: porque el desasosiego permite evidenciar su conexión óntico-ontológica y el significado filosófico que ello comporta.

En el § 40 de *Ser y tiempo* Heidegger llama la atención sobre el desasosiego (*Unheimlichkeit*), ya que considera que es un sentimiento que no ha sido suficientemente comprendido. En su opinión, para poder clarificarlo desde el punto de vista óntico es necesaria una investigación ontológico-existencial que dé cuenta de este fenómeno afectivo, pues dicha incompreensión se debe, en última instancia, a su oscuridad ontológica. En otras palabras, no sabemos realmente a qué nos referimos cuando hablamos de desasosiego. Sin embargo, se trata de un sentimiento que todos hemos experimentado de una u otra manera, probablemente con diferente intensidad y muy especialmente en estos tiempos de pandemia. Y, aunque ciertamente lo vivamos a menudo, más complejo parece aún intentar clasificarlo en la variada gama de los sentimientos que conocemos. De ahí que ya Heidegger entienda que este sentimiento de desasosiego deba ser investigado.

Como hemos dicho, de acuerdo con el filósofo, el desasosiego solo podrá ser plenamente elucidado si se esclarece su estructura ontológica. Para ello, en esta ponencia expongo, en primer lugar, una justificación de la necesidad metódica de una descripción ontológico-existencial del desasosiego. En este contexto propongo una justificación de la traducción del término "*Unheimlichkeit*" por "desasosiego", teniendo en cuenta el planteamiento de Heidegger y también el de otros autores que revelan un uso similar, por cuanto expresa además el *dinamismo* por el que lo familiar se convierte en algo extraño e inquietante. Pero será el autor de *Ser y tiempo*, en nuestra opinión,

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

quien aclare decisivamente la naturaleza *afectiva* y *hermenéutica* de dicho dinamismo y, en particular, su alcance metódico ontológico-existencial para una ontología del Dasein, es decir, para determinar en su totalidad el modo en que está vivo el ser humano.

Desde su fenomenología hermenéutica Heidegger plantea la necesidad de una interpretación ontológico-existencial del desasosiego del Dasein por su rendimiento metódico para entender la angustia y el miedo. Nos parece que el desasosiego es un fenómeno afectivo sumamente peculiar por su carácter ambivalente, ya que puede ser vivido de dos maneras muy diferentes y aparentemente contradictorias. Así, puede ser tanto un modo de lo que el filósofo denomina el estar-en-casa (*Zuhause-sein*), es decir, de la familiaridad, como justamente de lo contrario. El desasosiego aparece entonces como un sentimiento que supone una ruptura con la familiaridad que conduce al no-estar-en-casa (*Un-zuhause*). Nuestro propósito será entender esta aparente paradoja y su profundo significado ontológico-existencial, así como mostrar en qué consiste la función ontológica del desasosiego que Heidegger le atribuye y su estructura ambivalente, es decir, por qué es un sentimiento que está presente tanto en la cotidianidad del mundo que nos resulta familiar como cuando irrumpe la angustia y se desmorona dicha familiaridad. Dicho de otro modo, entender el sentido de por qué el desasosiego puede ser vivido de dos modos o darse de dos maneras: lo familiar y la angustia fáctica.

Tal como explica el filósofo, el desasosiego puede darse en la cotidianidad, adquiriendo la peculiar modalidad que estructura la caída (*Verfallen*). Se trata entonces de un desasosiego que es vivido en la forma *caída* de nuestra existencia cotidiana, la que nos resulta familiar. Por esta razón Heidegger puede caracterizar lo familiar también como un modo del desasosiego del Dasein. A esta modalidad de la *Unheimlichkeit* la denominaremos desasosiego vivido en la familiaridad. Cuando irrumpe la angustia y su característico desasosiego se produce una ruptura de la familiaridad, una quiebra del estar-en-casa (*Zuhause-sein*). Este desasosiego que se siente en la angustia tiene que ver, pues, con una desconexión de lo cotidiano. A este desasosiego que implica una ruptura con lo familiar le llamaremos desasosiego por angustia. Ahora bien, ¿en qué sentido debemos entender que lo familiar es un modo del desasosiego? ¿Qué quiere decir cuando el filósofo puntualiza que no sucede al revés? Y, sobre todo, ¿qué significa que el desasosiego pueda ser al mismo tiempo una modalidad de la angustia fáctica?

En efecto, podría pensarse que lo familiar produce desasosiego, pero —como se verá— sucede justamente lo contrario. En ello radica, a nuestro juicio, la novedad del análisis heideggeriano, porque entiende que lo familiar es un modo del desasosiego que la cotidianidad pretende aplacar. Contrariamente a lo que pudiera parecer, el desasosiego no surge entonces por nuestros afanes y preocupaciones, sino que sucede justamente a la inversa; son éstos los que nos ayudan a soportarlo y los que nos sirven para intentar combatirlo. De igual manera, en el desasosiego por angustia podría entenderse que éste fuera un efecto del desasosiego vivido en la familiaridad,

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

en el sentido de que cuando este alcanzase una cierta intensidad se convirtiera en angustia, pero para Heidegger sucede lo contrario: en la angustia se siente desasosiego.

A la vista de lo dicho, nuestro propósito es mostrar en qué consiste la función ontológica del desasosiego y por qué es un sentimiento que está presente tanto en la cotidianeidad del mundo que nos resulta familiar como cuando irrumpe la angustia y se desmorona dicha familiaridad. En definitiva, por qué es un sentimiento que forma parte tanto del miedo como de la angustia. Nos parece que si el filósofo plantea la necesidad de una interpretación ontológico-existencial del desasosiego del Dasein lo hace justamente porque este desasosiego no es algo que solo provenga de la familiaridad, sino que es una amenaza que, como dice, afecta al Dasein «viniendo de él mismo». Algo que evidencia asimismo la filiación ontológica del desasosiego con la angustia.

De acuerdo con lo expuesto, la familiaridad es un modo del desasosiego porque en ella es vivido de cierta manera, es decir, la familiaridad se presenta como una de las maneras en que puede ser experimentado. Heidegger puntualiza que este desasosiego de la vida cadente es vivido como miedo. Pero, como se ha indicado anteriormente, el desasosiego no desaparece con la ruptura de lo familiar, sino que también se siente cuando se rompe la familiaridad, esto es, cuando se interrumpe la caída, el modo impersonal de existir que modula las autointerpretaciones impropias del Dasein en las que vive como se vive, como «uno» cualquiera. Este desasosiego caído, que persigue al Dasein –porque viene de él mismo– y le amenaza, es muy importante porque en él está involucrada la angustia. El desafío será, pues, describir en qué consiste la conexión ontológica del desasosiego por miedo con el desasosiego por angustia y entender el alcance de su función metódica.

Cuando la familiaridad intenta conjurar la angustia se manifiesta como desasosiego caído. Ese desasosiego cadente es un indicador de la originariedad ontológica de la angustia frente al miedo, ya que si el Dasein puede tener miedo es porque desde el punto de vista de su constitución ontológica es un ser que se angustia por su ser. El desasosiego caído aparece entonces como el modo en que el Dasein *comprende*, es decir, *vive* el desasosiego de manera cotidiana. Como la angustia es constitutiva del existir no se puede aplacar totalmente y ello explica que pueda surgir en cualquier situación, de ahí que este desasosiego sea algo que persiga constantemente al Dasein y amenace su cotidiano estar perdido en el uno, aunque dicha amenaza no sea explícita, sino latente.

Precisamente el desasosiego es el fenómeno afectivo que, en nuestra opinión, muestra la prioridad ontológica de la angustia con respecto al miedo y, lo que es más importante, su conexión ontológica.

Que el desasosiego vivido en la familiaridad sea miedo y el que es vivido en la ruptura de dicha familiaridad sea angustia nos conduce a la interesante conclusión a la que llega Heidegger: que cuando la angustia es vivida en la caída se transforma en miedo. El miedo aparece, entonces, como angustia impropia, es decir, caída en el mundo. En

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

otras palabras, el miedo es una angustia que se oculta a sí misma. Ello supone que la angustia no es un estado afectivo más, sino que es constitutiva del existir y pertenece por ende a la constitución esencial del Dasein. El desasosiego muestra algo fundamental y en ello reside a nuestro juicio su alto valor metódico. Por una parte, permite evidenciar que la angustia pertenece a la constitución esencial del Dasein de su ser-en-el-mundo. Por otra que, aunque no sean lo mismo, tampoco hay una ruptura ontológica entre miedo y angustia, sino que su conexión la muestra un sentimiento, el desasosiego, que expresa ese dinamismo afectivo y hermenéutico por el cual el desasosiego por angustia puede transformarse en desasosiego caído.

Por lo tanto, lo familiar no es el origen del desasosiego, sino más bien su consecuencia. El desasosiego no es producido por la cotidianeidad, sino que sucede al revés, ya que busca atenuarse en la existencia cadente de lo familiar para evitar la angustia, porque el no-estar-en-casa es el fenómeno más originario desde el punto de vista ontológico-existencial. Nos parece que este es el motivo por el que Heidegger puede llegar a afirmar que la angustia determina de forma latente el ser-en-el-mundo, una latencia que indica la originariedad ontológica de la angustia por su carácter inmanente o constitutivo del existir, en la cual halla el miedo, como disposición afectiva del Dasein fáctico, su razón ontológica, pues solo porque la angustia determina latentemente su ser-en-el-mundo puede tener miedo. Por tanto, el miedo encuentra su origen ontológico en la angustia existencial que es constitutiva del existir o inmanente al *Faktum* de estar vivo como lo está un ser humano, es decir, como un comprender afectivamente dispuesto.

Quizá ahora pueda entenderse mejor por qué Heidegger reclama una comprensión del fenómeno del desasosiego, no solo como estado de ánimo que es vivido en la cotidianeidad (ónticamente), sino de su proveniencia ontológica y su dimensión existencial. Nos parece que en este sentido podemos entender el desasosiego vivido en la familiaridad asociado al miedo como la manifestación óntica del desasosiego vivido en la angustia existencial constitutiva del existir. Dicho de otro modo, lo primero ontológicamente es la angustia, y el miedo, en tanto que angustia caída, es un fenómeno derivado ontológicamente de ella, una modificación existencial suya, de ahí que al miedo pueda llamarle angustia impropia y que la angustia fáctica –a la que Heidegger llama la verdadera angustia– sea tan poco frecuente, pues es vivida habitualmente como miedo por el predominio de la caída y de lo público a través de las desfiguraciones que estructuran la existencia cadente. Mas esta infrecuencia de la angustia es precisamente un índice de su poder, ya que a pesar de quedar habitualmente oculto a sí mismo en su carácter propio, en virtud del estado interpretativo público del uno, el Dasein puede ser abierto de modo originario en la disposición afectiva fundamental de la angustia. En otras palabras, podríamos decir que el sentimiento de desasosiego es un destello de la angustia que nos habla de la imposibilidad de aquietarla totalmente, tanto del desasosiego óntico –estructurado por la caída– como del ontológico –el que vive el Dasein cuando se ve expuesto a lo extraño por la irrupción de la angustia fáctica–, lo que indica que la angustia existencial, constitutiva del existir, pugna por expresarse más allá del encubrimiento que

Desazón, extrañeza, inhospitalidad:

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

proporciona lo familiar. Con ello se obtiene un esclarecimiento del desasosiego como dinamismo afectivo y hermenéutico que muestra cómo la angustia existencial es algo oculto en la existencia cadente que pugna por salir a la luz.

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Fecha: septiembre 3 de 2021

8:55 AM | [Verifique su horario local](#) | [Agregar a su calendario de Google](#)

[Santiago Bellocq](#)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Universidad de Buenos Aires

Argentina

Ser-en-la-pantalla: presencialidad y dispositividad técnica

Resumen:

Investigar, formarse, *existir* en tiempos de pandemia implica naturalmente reflexionar sobre una nueva modalidad de ser-en-el-mundo, sobre una forma aparentemente novedosa en que se regula y se producen subjetividades condicionadas por una nueva normalidad. Esta cotidianeidad conlleva necesariamente una reconsideración sobre el dispositivo-pantalla, la esencia de la técnica, el devenir-virtual que, lejos de suponer una revolución histórica, no es más que la prolongación ya milenaria de una posición metafísica fundamental que se estructura en torno a la presencia como forma unívoca en que el ser, justamente, se manifiesta. La pandemia corriente, con su nueva disposicionalidad técnica, produce un efecto fenoménico por el que, una vez más, el ser que se da como presencia se oculta, se sustrae, lo que en el plano antropológico lleva a pensar en la “pérdida” de la presencialidad, en la falta de contacto con el Otro como causa de carencia afectiva, como reducción de la riqueza que se produce en el encuentro intersubjetivo “físico”, “real”, *presencial*. El objetivo de este trabajo experimental es, siguiendo a Heidegger y complementando con líneas abiertas por otros autores tales como Derrida y Baudrillard, realizar una crítica deconstructiva de esta experiencia de la presencialidad aparentemente perdida para mostrar que, por el contrario, nos encontramos expuestos a una hiper-presencialidad (o hiperrealidad) en la que justamente la presencia se sobrecarga y satura al punto que no hay posibilidad de sustracción u ocultamiento, en la que la pantalla en tanto dispositivo instaaura un régimen lumínico-aletheico donde no hay posibilidad de sombra, donde se despedaza la frontera entre lo interno/externo fundando un habitar y una constitución témporo-espacial en la que el simulacro y la imagen pueden perder su potencia negativa y diferencial.

Es la existencia encuarentenada la que propiamente ha reconfigurado nuestras relaciones pragmático-significativas, nuestra totalidad referencial, nuestro ser-en-el-mundo, nuestro habitar: un habitar que se vio confinado a unas pocas paredes y pocos metros cuadrados. Ante una forzosa condición monádica del existir, ante el confinamiento y la imposibilidad de mantener vínculos “personales/presenciales”, apareció con su fuerza definitiva el espacio de lo virtual, un no-lugar que aún debe ser

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

enviado a un pensar meditativo. Qué es lo virtual, cómo agencia, como (des)territorializa, es algo que aún queda por decidir. En este caso la propuesta es plantear sólo una de las aristas que se desprenden del problema de la virtualidad, que podemos centrar en el fenómeno de la pantalla en tanto dispositivo semiótico que reconfigura la forma en comprendemos el ser como presencia.

Para esto tendremos que basarnos primero en las consideraciones que hace Heidegger sobre el surgimiento del ser como presencia ya desde el mundo griego. En su destrucción de la metafísica occidental Heidegger sugiere que el ser, apenas es nombrado, se ve ocultado/abandonado al volcarse la referencialidad únicamente al ente, olvidando la diferencia ontológica original. Según él, ese primer nombre para la totalidad de lo ente fue "*physis*", experiencia originaria que "expresa lo que se abre por sí solo, lo que se despliega y se inaugura abriéndose; lo que se manifiesta en su aparición mediante tal despliegue y que así se sostiene y permanece en sí mismo: en breves palabras, lo que impera (*walten*) en tanto inaugurado y permanente" (1935: 23). Esta fuerza imperante "permanece regulada por ella misma", "permanece al salir". Será el hecho de *permanecer* lo que se revelará como decisivo a la hora de pensar la presencialidad.

En su *Introducción a la metafísica* (1935) Heidegger realiza el comentario de cuatro separaciones que determinaron históricamente al ser: "en contraposición al devenir, el ser es lo permanente. En contraposición a la apariencia, el ser es el modelo permanente, lo que siempre es idéntico. En contraposición al pensar, el ser es lo subyacente, lo materialmente existente y disponible. En contraposición al deber ser, el ser es lo que pre-yace en cada caso como lo debido que aún no se ha realizado. Permanencia, identidad eterna, existencia material y disponible, ser pre-yacente, todos expresan en el fondo lo mismo: presencia constante, *on* entendido como *ousía*" (p. 182). Es esencial tener presente que, para Heidegger, esta determinación es histórica, determinante de la historia del ser (occidental), es literalmente un poder que sigue sosteniendo y dominando todas nuestras referencias al ser del ente en su totalidad, sigue configurando el espacio, el claro en el que los entes se manifiestan; y ello porque es esencial la relación entre presencia y verdad, pensada como *aletheia*, desocultamiento. Heidegger dice en "¿Para qué poetas?" (cfr. Heidegger 1950) que "*lo que es significa estar presente, concretamente en el desocultamiento*". Sólo hay presencia en tanto hay verdad, y (aparentemente) viceversa. Releyendo el 'En de Parménides expresa que "lo único que verdaderamente está presente es la propia presencia, lo que en todas partes es como lo mismo en su propio centro y, en cuanto tal, es la esfera" (1950: 224). Lo esférico es justamente un "centro desocultador que resguarda, *iluminando*, lo presente". Esto es esencial, porque nos aporta justamente la clave para entrar en el proceso aletheico de nuestra contemporaneidad pandémica: la verdad como iluminación, la verdad como una instauración de regímenes lumínicos, la verdad dis-positivada que nos hace presentes o no. Heidegger no diría que la verdad es una *tékhne*, pero sí concede la referencialidad esencial que se establece entre *tékhne* y verdad (*póiesis*, "trae-ahí-delante"). La esencia de la técnica no es nada técnico, sino que se encuentra en el darse y en el ocultarse de ese ser-presencia. Sólo

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

que, hoy en día, ese centro desocultador que ilumina no se da como esfera, sino como cuadrado –¿cuadratura (*Geviert*)?– como superficie: como pantalla.

Acá habría que detenerse nuevamente para pensar, de manera muy breve, qué implica la pantalla en tanto dispositivo, en tanto ventana que hace-ver, que desoculta. El modelo renacentista de ese dispositivo era la ventana de Alberti, que consistía en “una ventana abierta por la cual podía observarse la historia”, y que expresaba todas las grandes líneas del Sujeto cartesiano. Había dos espacios bien delimitados, lo visible (el objeto contemplado, lo visto) y lo invisible (el sujeto que contempla, el vidente), que instituían una serie de dualidades como lo público y lo privado, la luz y la sombra, pero siempre siguiendo la unidireccionalidad de la mirada que iba del sujeto al objeto. Ahora bien, la pantalla en la cual todos *somos* es opaca. Es notoria la reinterpretación que hace Deleuze del dispositivo foucaultiano, cuando dice “los dispositivos son (...) máquinas que hacen ver y hacen hablar. La visibilidad no remite a una luz en general que vendría a iluminar objetos preexistentes, ella está hecha de líneas de luz que forman figuras inseparables de tal o cual dispositivo. Cada dispositivo tiene su régimen de luz, su manera en que ésta cae, se difumina y se esparce, distribuyendo lo visible y lo invisible, haciendo nacer o desaparecer el objeto que no existe sin ella [...]” (Deleuze, 2003: 317) (y, podríamos agregar, ¡el sujeto!). Este dispositivo es finalmente una suerte de “dispositivo de *alétheia*”, en el sentido en que desvela al ente y sus relaciones significativas con el *Dasein* y su mundo: sólo que, y esto es lo decisivo, podemos decir que a priori tiene la potencia de no ocultar nada, de ser pura donación, pura luz a pesar de su opacidad. Esta pura disposicionalidad en que se transforma el mundo hipertecnificado es llamada por Heidegger “*Gestell*” (cfr. Heidegger, 1954), estructura/armazón en la que todo ente (e incluso el ente humano) es solicitado/imperado/forzado a estar presente, disponible, como stock [es notorio el uso del término “existencia” como este fondo mercantil siempre-ahí-delante, siempre dispuesto, siempre permanente, *siempre presente*].

Así, en la virtualidad, en ese ser-en-la-pantalla en que se transforma nuestra existencia, somos más que presentes o reales: somos, en términos de Baudrillard, hiperreales, hiper-presentes. El mundo real deviene entonces “hiperreal”, “producto de una síntesis irradiante de modelos combinatorios en un hiperespacio sin atmósfera” (Baudrillard, 1981: 11). La era de la simulación implica la liquidación de todas las referencias, siendo la hiperrealidad “una sustitución de lo real por su doble operatorio (...), que ofrece los signos de lo real” (Ibíd). Al contrario de la representación, que parte del principio de equivalencia del signo y lo real, la simulación que hace a lo hiperreal parte de la negación radical del signo como valor, siendo el signo así una reversión que mata la referencia. Siguiendo a Platón, no es lo mismo una copia que un simulacro, porque esta se queda en el plano de la representación y este en el plano de la simulación; la representación (y con ella todo el edificio del pensamiento metafísico desde Platón hasta la modernidad) intenta interpretar la simulación como “mala copia”; por su parte, la simulación comprende irónicamente la re-presentación como simulacro. Deleuze ya había reclamado el poder del simulacro tal como aparece en su lectura del *De Rerum Natura* de Lucrecio (cfr. Deleuze, 1969) como un elemento clave para pensar la

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

diferencia y para "invertir" el platonismo"; en términos derridianos, el simulacro, la potencia del suplemento, sería la fuerza que deconstruye desde adentro el edificio de la metafísica de la presencia, el logocentrismo (cfr. Derrida, 1967).

Ahora bien, Baudrillard afirma: "*on a éliminé l'absence*". Lo problemático parece ser que, mediante esa negación primera de lo real, se termina negando la negación misma: ya todo está simplemente ahí, más real y presente que nunca, en un día ultra-platónico sin noche. O mejor, se niega mediante el simulacro lo real por una sobresaturación de la presencia y sin descentrar ese tiempo único de la enunciación, el presente. Tanto Heidegger como Derrida advirtieron esta relación total entre la presencia y el tiempo presente; para este último, el ser como presencia es esa "proximidad absoluta de la identidad consigo", "estar-delante del objeto disponible para la repetición", "mantenimiento del presente temporal cuya forma ideal es la presencia a sí de la vida transcendental cuya identidad ideal permite *idealiter* la repetición hasta el infinito" (1967: 162).

¿Qué sucedería si este sistema aletheico hubiera, de algún modo, producido y dominado el efecto del simulacro y se hubiera fagocitado ese diferir en que se basaba su poder destructor, tal como algunos le adjudicaban? ¿Qué tipo de mundo, que tipo de sujetos se crean en un espacio hiper-lumínico que no deja sombra, que nos tiene precisamente sujetos en la imposibilidad de apagar la pantalla? ¿Qué implica una hiperrealidad a la que no se puede faltar, en la que se está siempre traído a la presencia, siempre dispuesto a contestar un correo, un mensaje, siempre se está dispuesto a comenzar un curso de cocina o ejercicio online, a cursar seminarios en la Universidad, en que casi como un panóptico no sabemos si en la clase o reunión de Zoom nos están mirando o ignorando, en que nosotros mismos podemos mirar e ignorar, *mutear*, ampliar una foto de perfil, hacer un *print*, escribir por privado, solicitar respuestas, abrir otras pestañas que están ahí al lado, procrastinar, leer el diario, escribir monografías, participar y estar presentes en jornadas/clases desde ciudades, provincias, países lejanos?

El simulacro supuestamente condecía con *un* tipo de tiempo, un tiempo kairológico, de carácter acontecual, epocal. El acontecimiento rompe con la lógica crono-lógica de la presencia por su propia estructura abisal, por su virtualidad diferencial que, justamente, introduce la de-cisión, la diferencia. Hay acontecimiento porque hay ese diferir de la *différance* de la que habla Derrida, y en ese sentido, el presente se ve quebrado por un avenir que irrumpe y transforma todas las relaciones significativas del *Dasein*; por eso es que Heidegger pensaba que el darse del ser como acontecimiento inauguraría un segundo comienzo de la historia del ser. Lo que entonces parecería darse, lo ahora sí verdaderamente novedoso, es que en esta hiperrealidad el tiempo del simulacro no logra instaurar la fisura, la diferencia que se da entre las repeticiones constitutivas de lo virtual. Es un tiempo sin hiato, sin pausa, de pura donación sin sustracción: un tiempo cronológico instaurado por un acontecimiento que imposibilitó cualquier otro acontecimiento. En esta pandemia todos los sucesos del planeta están presentes, y sin embargo *no acontece nada*.

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Nunca hubo mayor presencialidad que en este tiempo; no hay un regreso a la presencialidad porque nunca *no* estuvimos ahí, y las consecuencias existenciales que esto tiene son enormes. Lo que me interesa pensar, entre muchas otras cosas que se abren de acá, es el problema que aparece para la tarea del pensar cuando no hay ese hiato, ese espacio de sombra, esa ausencia, ese diferir.

De lo que se trataría entonces es de lograr justamente producir ese quiebre en el pensamiento, producir el regreso de la ausencia, el regreso de un pensar caminante (en sentido nietzscheano pero también literal): un pensar meditativo que logre dejar lugar a la diferencia, que piense aquello que nunca dejó de sustraerse, aquello que a pesar de todo nuestro contexto técnico (*Gestell*) no pudo ser jamás llevado a la presencia, y que es el sentido del mundo técnico que se muestra como *misterio* (tal como plantea Heidegger, *cf.* *Gelassenheit*). Es traer ese comportamiento, *Verhalten*[*heit*], que Heidegger llama *Gelassenheit*, serenidad, que dice sí y NO a ese mundo técnico, hiperreal. Remarco ese “no” porque la clave está en la negatividad, en tanto fuerza diferenciadora y, justamente por ello, afirmativa de un simulacro que produzca efectivamente la diferencia, la *Unter-schied* de la presencia. Investigar (y existir) en tiempos de pandemia implicará necesariamente dominar una potencia de obrar que ejerza resistencia a la homogeneización de la enunciación, de su tiempo y espacio: requerirá vagar y perderse ya no por *Holzwege* sino por *Virtuellwege*, reencontrar la falta, la carencia, la ocultación, la ausencia, lograr sustraerse (si eso fuera posible) a un vacío donde la luz infinita no pueda llegar. Así, podríamos llegar a encontrar algún tipo de sentido a la pregunta “¿para qué [pensadores] en tiempos de penuria/pandemia/cuarentena?” O, mejor, “¿para qué pensadores en el tiempo presente de la presencia extrema?”. Si la pantalla es condición y destino, peligro y posibilidad de “salvación”, quizá sea entonces el lugar donde acontezca un ser y un tiempo nuevos que un pensar meditativo deberá comprender.

Desazón, extrañeza, inhospitalidad:

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

Fecha: septiembre 3 de 2021

9:40 AM | [Verifique su horario local](#) | [Agregar a su calendario de Google](#)

[Hardy Neumann \(SIEH\)](#)

Pontificia Universidad católica de Valparaíso

Chile

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

Resumen:

En mayor o menor medida, todos los seres humanos hemos experimentado los aciagos efectos de la pandemia que se vive a nivel mundial. Por las especiales características que desarrolla una vivencia de este tipo —entre otros su extensión global en el espacio y su larga duración en el tiempo, y lo imprevisible de su término— afloran una serie de estados de ánimo y se manifiestan con inusitada potencia. Sin la presencia del desencadenante, esos mismos estados de ánimo se desplegarían más tenuemente, acorde al modo más cansino, apagado y reprimido de nuestras vivencias cotidianas. Esto no implica, si seguimos lo que Heidegger enseña, que el Dasein no se encuentre templado, o sea, no significa que determinados estados de ánimo no se den sin un gatillante poderoso. Lo que ocurre es que la experiencia pandémica es estímulo y abono—positiva o negativamente desde un punto de vista óptico fenoménico— para una potenciación manifestativa de nuestra afectividad y, en especial, de algunos de los temples que de ella surgen o que la concretan.

Quien se dedica a la filosofía, como claramente es también el caso para el psicólogo y el psiquiatra, observa que una situación como la presente, de envergadura tan amplia y de profundo impacto, fuerza al ser humano, *velis nolis*, en diversas intensidades y niveles, a que la propia existencia se haga aún más presente. Pues bien, desde el lugar de la reflexión filosófica el desencadenamiento pandémico intima a reflexionar en torno a fenómenos que, teniendo su sede originaria y nutricia en el mismo ser humano o Dasein, se manifiestan con mayor grado de intensidad. Pues bien, en estas circunstancias, pensamos que se impone la necesidad de poner al descubierto *los fenómenos* asociados a nuestras vivencias con ocasión de la situación señalada y sus efectos.

En la ponencia a presentar se busca dar cuenta, de modo particular, de *un fenómeno* que debería estar asociado con las vivencias que se experimentan con ocasión de la pandemia; tal fenómeno es el del *miedo* o *temor*. Respecto del mismo se aspira a determinar tanto su enraizamiento estructural (qué estructura o estructuras están detrás) como algunos de los posibles fenómenos asociados al temor o al miedo, tal y como Heidegger los aborda y estudia en momentos específicos de su evolución intelectual. Consígnese desde ya que la presentación propuesta se atiene a pasajes escogidos de *Ser y Tiempo* y del volumen 20 de la obra completa. Sin embargo, la

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

ponencia parte de la base, a manera de tesis, que esto se logra mejor en la medida en que se identifica, estudia y pondera la que para nosotros es la alta dependencia de los análisis heideggerianos de elementos propios de la retórica de Aristóteles. La plausibilidad de tal aproximación parece tomar fuerza, si se tiene presente que para el mismo Heidegger la retórica de Aristóteles constituye “la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir”. Habrá que preguntar, entonces, siguiendo el procedimiento de un encadenamiento interpretativo y dialógico con Aristóteles, dónde se asienta el miedo o temor.

La tradición filosófica no ha desconocido ni la existencia ni la riqueza filosófica de los diversos estados de ánimo, pero es mérito de Heidegger haber puesto de relieve el rol que cumplen en la existencia humana. Como sea, tales estados encuentran mención y tratamiento en diversos pensadores, según el propio horizonte hermenéutico que les fuera conferido. Es verdad que no directamente en el miedo, sino en la angustia tienen su sede algunos de los fenómenos a los que se alude en la convocatoria, como los de no- estar-en-casa, la desazón o la inhospitalidad. Pero, a nuestro juicio, teniendo en cuenta el papel preparatorio central que el miedo juega en el fenómeno (ontológicamente más relevante) de la angustia (*Angst*), se impone la necesidad de detenerse en el estudio del miedo mismo, como tal, así como también en algunos aspectos decisivos conexos con él, con vistas a dar cuenta ajustada de los caracteres que este fenómeno está llamado a exhibir.

Pese a la aparición y alto grado de desarrollo del tema en la tradición y que Heidegger reconoce, es mérito suyo haber concedido a los templos de ánimo un lugar eminente en la constitución del ser humano (*Dasein*). Esto acontece cuando se incluye el tratamiento de los mismos bajo la figura de la *Befindlichkeit* o disposición afectiva. Con ello, se les asigna un carácter estructural y se los pone al abrigo de un término que manifiesta la relevancia y carácter determinante de los fenómenos afectivos. En efecto, como existencial fundamental, a la disposición afectiva le corresponde abrir originariamente al *Dasein* en todas sus posibles formas. La disposición afectiva abre el Ahí del *Dasein* en su condición de arrojado y, así, éste es llevado, gracias a ella, ante sí mismo. La condición originaria en que la disposición afectiva abre al *Dasein* en el existir se encuentra a la altura del rendimiento también aperiente, propio de los otros dos existenciales fundamentales del existir: el *comprender* (*das Verstehen*) y el *discurso* (*Rede*). El miedo, como cualquier otro temple, es un despliegue concreto de la disposición afectiva, vale decir, el miedo mismo es un modo determinado de estar afectivamente dispuesto.

Es preciso observar que la disposición afectiva, junto con abrir al *Dasein* en su condición de arrojado, representa el modo existencial de ser por el que el *Dasein* queda, en forma constante, precisamente *afectado* por el mundo. Es decir, a través de ella nos hallamos en una instalación vital desplegada en templos anímicos específicos. Pero absortos en y por el uno, la disposición en que somos afectados tiene lugar en la modalidad de un esquivamiento. De allí que la articulación y esclarecimiento de este esquivamiento existencial deba tener lugar de la mano del

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

fenómeno de la caída. Estas breves observaciones, que indican el lugar de lo afectivo en la analítica existencial, son relevantes, pues permiten vislumbrar desde ya la importancia que en ese dominio reviste precisamente el miedo. En ese marco, resulta importante considerar la posición de la analítica respecto de la disposición afectiva como uno de los modos de concreción del “estar-en”. Aquí importa, ante todo, detenerse en algunos aspectos de la disposición afectiva y sus modalidades ejecutivas. Es clave tener en cuenta, según el primer carácter esencial de la disposición afectiva, que, abriendo ésta al Dasein en su condición de arrojado, lo hace inmediata y regularmente justo en la forma de la *aversión esquivadora* (*ausweichende Abkehr*). Nadie pasa por alto que el *esquivamiento* (*Ausweichen*) y la *aversión* (*Abkehr*), pero, en especial, la *huida* (*Flucht*) son momentos concomitantes con el miedo. También hay que tener en cuenta (tercer carácter ontológico esencial de la *Befindlichkeit*) que la propia circunspección se ejecuta siempre en la forma de un específico *ser afectado* por lo que ella hace presente. Los fenómenos de la inservibilidad y la resistencia, en la ocupación circunspectiva, se muestran siempre modulados por una afección correspondiente deparada por la *Befindlichkeit*. También la *amenaza* y lo *amenazante* están estructuralmente determinados por temples fundados en la disposición afectiva. Esto es también especialmente relevante: no hay apertura al estar-en-el-mundo neutra o vacía, que luego se llenase de afecciones, sino que aquélla “nace” ya templada. Heidegger ejemplifica esto acudiendo justo al carácter de amenazante con que el mundo puede hacérsenos presente. Pero la *amenaza* y lo *amenazante* precisan, justo, de un modo afectivo existencial de despliegue, esto es, el miedo, o bien, su contrario: la intrepidez (ST 161).

Para sus reflexiones acerca de la angustia y del miedo, Heidegger se ha servido (no sólo en ST) de todo el aparato conceptual y terminológico técnico que había elaborado a propósito de sus análisis del miedo en lecciones anteriores a ST (1927). Del intenso estudio de Aristóteles por Heidegger hasta ST ha dado ya cuenta la literatura secundaria (a título ejemplar nombrense aquí: Volpi, Kisiel, Vigo, De Lara, Escudero, Xolocotzi, etc.). Pero es preciso poner de relieve —y luego avanzar en el análisis de esta circunstancia— que el aparato conceptual y el dispositivo terminológico se ha obtenido de pasajes escogidos de la *Retórica* de Aristóteles. Esto es algo que se sabe y se repite, pero con escaso tratamiento o discusión; se requiere, tomando en serio la referencia de Heidegger a la *Retórica*, estudiar más de cerca el texto, la *terminología* y el *contenido conceptual* que Aristóteles elabora. En efecto, ya estabilizada la fenomenología hermenéutica es todavía convicción de Heidegger que en la *Retórica* estaría nada menos que “ejecutada expresamente la autointerpretación del Dasein”; “la interpretación del Dasein concreto, la hermenéutica del Dasein mismo”. Esto es decisivo: a su modo, Aristóteles estaría exponiendo rasgos esenciales del *convivir* (*Miteinandersein*), o sea, de la *cotidianidad* y de su forma *impropia* de existencia, bajo la que se hallan precisamente los fenómenos del φόβος y la huida. En esa misma línea, se aspira a aportar a un trabajo que respecto de esto discuta la relación entre este posicionamiento heideggeriano y el aristotélico. Con un giro que recuerda lo que Kant dijera de Aristóteles respecto de la lógica, Heidegger puntualiza que “la interpretación

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

fundamental de lo afectivo no ha podido dar un solo paso hacia adelante digno de mención después de Aristóteles”.

El lector actual de Heidegger dispone de herramientas que para intérpretes de otras décadas no existían, pues en el intertanto se han publicado también los cursos atinentes al tema. Por su pertinencia y en los límites de la ponencia son de especial importancia: GA 18, SS 1924 y GA 20 SS 1925. De GA 18 no existe traducción al español. Heidegger interpreta allí los conceptos nucleares aristotélicos apoyándose en el original griego. Cuando se ofrece una traducción, esto ocurre ya con un sentido de apropiación en la terminología y en la interpretación, sin que ambas se hallen aún del todo estabilizadas, como es esperable en una reflexión *in fieri*. En GA 18 son tratados también los diversos aspectos del miedo: “el ante-qué del miedo; el tener- miedo; y el por-qué del miedo” no sólo en máxima cercanía con la cantera original aristotélica, sino desplegando con amplitud los aspectos mencionados y elementos asociados, tarea que se continúa al final de GA 20 y, como se sabe, en ST. La traducción española de GA 20 difiere en terminología de la versión de ST ya consagrada y afinada de Jorge Eduardo Rivera. Es preciso, así, tener a la vista siempre el original alemán para evitar una dispersión terminológica que volvería más difícil el diálogo en habla española. En el marco de la estructura de la desazón (*Unheimlichkeit*), la relación entre el fenómeno de la huida y el miedo es también tratada en GA 20. Aunque la huida es un fenómeno asociado al miedo, elevada a condición estructural por el existencial de la disposición afectiva, ella es un componente fundamental de nuestro comportamiento cotidiano. Vale decir, no sólo huimos de situaciones amenazantes o de peligros, sino que la cotidianidad misma se despliega en una permanente autohuida, en el sentido de una aversión en que el Dasein se esquivo a sí mismo. La huida es un fenómeno asociado al miedo, pero, de suyo, es componente fundamental de nuestro comportamiento cotidiano. La cotidianidad misma se caracteriza por un constante estar-huyendo, en modalidad de ejecución cotidiana del convivir y del coestar (*Mitdasein*). La relación entre huida y miedo es también abordada en GA 20, en el marco de la estructura de la desazón (*Unheimlichkeit*).

De este modo, pues, se busca aportar en la ponencia a una reflexión que se ubica —habría de decirse— tras bambalinas, en el terreno de los *antecedentes* y *elementos* conceptuales aristotélicos, que cooperan a la reflexión heideggeriana en torno a la disposición afectiva; estructura existencial que con ocasión de la actual experiencia de pandemia se vuelve plenamente actual.

Desazón, extrañeza, inhospitalidad:
Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

Fecha: septiembre 3 de 2021

10:25 AM | [Verifique su horario local](#) | [Agregar a su calendario de Google](#)

[José Luis Díaz Arroyo](#)

Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica Crítica (Hercritia)

Universidad Nacional de Educación a Distancia

España

Utilidad y alcance del temple de ánimo de la Scheu en tiempos de pandemia y pospandemia

Resumen:

Nos proponemos cuestionarnos por sí, cómo y en qué medida la irrupción a nivel “macro” de la Pandemia en Marzo de 2020 y la consiguiente instauración de un nuevo régimen normativo —todavía, como caso extraordinario dentro de lo ordinario— para la cotidianidad, supone una disrupción de la referencia misma a lo cotidiano de la cotidianidad o, más bien, la fijación oclusiva elemental que ya se venía dando en torno en aquellos ámbitos de la vida afectados por lo que Heidegger denomina la *pregunta por el ser*, con la sospecha inicial de que aquellos ámbitos se verían constreñidos, ahora, por una incertidumbre fugaz, evanescente, anclada a la novedad (si no, continua curiosidad), al cabo, indeterminada. Propondremos al respecto la vuelta al temple anímico de la *Scheu* (*aídos*). Nos remitiremos especialmente a algunas secciones de *Sein und Zeit*, así como algunos otros textos de su esfera y, especialmente, a los Cursos que en torno a Parménides y Heráclito Heidegger ofrece al inicio de los años cuarenta del pasado siglo, así como los textos finales de la colección *Vorträge und Aufsätze*.

Partimos de la siguiente premisa. Nuestra época, tal vez, si todo marcha bien, en sus últimos suspiros (otra cosa es que éstos pudieran todavía durar más o menos), es aquella marcada por la ausencia de cuestionamiento y la falta de sentidos, direcciones y trayectorias relevantes y vinculantes para el pensar. Nuestra época muestra así el carácter de la más extrema homogeneización y descualificación del ser de cada cosa, de lo diferencial y cualitativamente diverso suyo, resultado de la equivalencia trivial de todas las cosas que recoge la noción de “mercancía” (en el sentido de *das Kapital* de Marx; mantendremos que es todavía muy vigente que la condición de que una cosa sea (cosa valiosa), es que sea intercambiable por cualquier otra, que sea “mercancía”). Con este punto de partida, nos cuestionamos por el carácter disruptivo de la irrupción de la pandemia en nuestras cotidianidades.

La alteración de los espacios “físicos” en los que se mueve nuestra cotidianidad, sin duda ha generado cambios en nuestro día a día. La imposición de “horarios” (“toque de queda”) en el confinamiento ha ido igualmente de la mano de aquellas restricciones sobre nuestros entornos.

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

En la situación de confinamiento, el uso indiscriminado de los medios de difusión de contenidos “informativos” se ha exacerbado: se ha explicitado cómo el único contacto con lo “público”, dado el (imposible, paradójico) estado de confinamiento en lo “privado”, han sido los llamados “medios de información” (*mass media*) y sus canales de manejo de datos presuntamente positivos, neutros, objetivos. La necesidad de algo nuevo, de una novedad a toda costa, a favor o en contra de uno u otro de los canales, ha servido de válvula de escape dialéctica a la oposición entre el encerramiento en casa y la voluntad de escape a la calle. En estos términos confinamiento raramente ha significado silencio, meditación, sino, más bien, locura, ruido, incremento exponencial de la voluntad de escape y fuga de donde se está y habita. Curiosidad. Si bien esa necesidad de novedad no es absoluta, sino siempre relativa, del mismo modo a como la presencia *Vorhandene* exige ambiguamente (desde luego no en un sentido semántico) a la *Zuhandene*.

Heidegger habla del problemático lugar de lo “público”, precisamente no asumiendo una partición entre “público”/“privado”, sino que se pretende, más bien, partiendo de esa partición, denotar que la caída del *Dasein* en lo “público” —su pérdida en la multiplicidad de voces que pugnan por conservar su posición en la luz— exige el rehúso de la partición “público”/“privado” (valdría decir también, “dentro”/“fuera”). Pero toda codificación espacio-temporal óptica, fenoménica, habría de ser comprendida a través del *discurso* o *lógos* en el que se da o tiene lugar aquello que se dice, tal y como se dice. No se trataría pues de atender a los “contenidos” dichos, sino, diciéndolo kantianamente, atender a las articulaciones del “qué” se dice a través del “cómo” se dice aquello que se dice. Éste ha de ser también el horizonte de estudio en el caso de la caída en lo “público”, al que acompaña un correlato discursivo, la charlatanería (*Gedere*) y, podríamos decir, uno intelectualivo, la opinión, marcados uno y otro por la estructura de la mera yuxtaposición (mero “y” o “tanto-como”).

La suspensión o detención —propia del intento de elaboración de la pregunta por el ser— de la referencia a la cotidianidad habrá de ser ruptura ante la misma partición de lo “público” y lo “privado”, mientras, al mismo tiempo, el cuestionamiento se encamina hacia algo otro que pugna por decir y pensar aquello que Heidegger llama “ser”. Interpretamos que el encaminamiento direccional de la pregunta deja-atrás (o deja-de-ser) aquello que podemos llamar “óptico”, a favor del encaminamiento hacia (o dejar-ser) el “ser”. Ahora bien, en el juego del dejar-de-ser/dejar-ser que se da con el cuestionamiento se ha de manifestar una presencia “por sí”, en virtud de la cual nos resulta más que dudable que una “normatividad” impuesta gubernamentalmente siga siendo a ese nivel efectiva.

La exploración diaria de elementos habitacionales limítrofes (entre el “dentro” y el “fuera”, entre la “casa” y la “calle”, entre lo “público” y lo “privado”) como las ventanas, los balcones o, en general, las fachadas, ha proliferado a lo largo del “estado de alarma” más estricto. Con la postpandemia ya en marcha, el uso de las mascarillas, las restricciones de movilidad entre comunidades y la justa distribución de vacunas,

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

han ocupado los lugares centrales de una opinión pública dominada por la voluntad de expansión a espacios siempre más allá de las paredes que configuran la casa.

Lejos de estos fenómenos, asumimos que en esta situación podría continuar siendo vigente la noción heideggeriana de “no-estar-en-casa”, en cuanto describe la inclinación del *Dasein* a salir de sí como condición de volver a lo suyo propio, inclinación no accidental o contingente, sino inevitable transgresión de sí mismo, a favor de la acogida de lo “otro”. El extrañamiento inicial *previo* a toda posible vuelta constitutiva del *Sí mismo* tiene pues esa otra cara, el compartir un mundo con el “otro”, un *mismo* mundo marcado por la singular espacialidad (por así decir, ontológica, no óptica) del estar-en-el-mundo del *Dasein* (distancia, dirección-sentido, apertura significativa). A partir de lo discreto del confinamiento vivido compartir un mismo mundo es algo a aprender, hoy más que nunca como necesario. Pues en nuestros días marcados por la completa tendencia a la confusión de los límites entre ámbitos y regiones, de completa crisis de legitimidad de lo que hay, mantener de algún modo aquel extrañamiento inicial —medio esencial, cosa extraña, del cuestionamiento y del pensar— nos podría ahorrar dialécticas vacías, neutralizadoras de la pregunta, en torno a la “vieja normalidad”/“nueva normalidad” (al cabo, meramente alternante). Asumir el *límite* —y no otra cosa interpretamos que dice la muerte en el ser-para-la-muerte— sigue siendo quizá la tarea esencial del pensar, tarea que exigiría un saber del *por dónde cortar*.

Interpretamos que ante la situación actual de pandemia se exige la revisión de los *temples de ánimo* desde la perspectiva paradójica de resguardar el *extrañamiento* como clave del cuestionamiento, esto es, del pensar, a su vez, bajo la exigencia de atender a discursos del cuidado de la escucha que se muevan en una escala, por así decir, más “auditiva” que “óptica” y “visual”. El elemento vehiculador del *temple de ánimo* sigue siendo el mismo de aquel de la *angustia*: si el “ante-qué” de la angustia no resulta un objeto, ese “algo” no obstante consueña o resueña —y eso mismo es apertura y afectividad— con el *Dasein* (su *Sí mismo*).

Proponemos al respecto rescatar el temple de ánimo de la *Scheu* (*aídos* en griego), cuyo *pudor retráctil* Heidegger estudia en diversos textos. La *Scheu* nos muestra cómo un *paso atrás*, retracción o sustracción, marca la direccionalidad hacia la cosa misma. Cabe el no-estar-en-casa la dirrecionalidad (respecto a la Angustia) se invierte o simplemente amplía, enriquece, en la medida en que se mantiene la amplitud de su intransitividad (de la Angustia) señalando el compromiso hacia una retirada, pues en la *Scheu* es la *retracción*, la *marcha atrás*, aquello que marca la presencia que se manifiesta. Reivindicamos así la, tal vez, imposible actualidad de la *Scheu* (*aidws*), su necesidad para el pensar como uno de los tres temples de ánimo del otro inicio en los *Beiträge* (especialmente con los poemas de Píndaro o las tragedias de Sófocles, interpretados por Heidegger en el Curso *Parménides*). Un recogimiento del *Sí mismo* que pueda acoger a lo otro en cuanto otro: temple de ánimo del *recogimiento*, caracterizado como aquel *pudor retráctil*. Heidegger recomienda traducir *aidós* como *Scheu*, pudor y no vergüenza ni en general con sentido alguno que signifique “sentimiento” o experiencia-vivencial (*Erlebnis*) de un sujeto.

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Por otro lado, la noción de *Scheu* nos puede permitir pensar y articular el cuestionamiento por la verdad como *alétheia* (*Unverborgenheit*, *desocultamiento*) con la cuestión de los *temples de ánimo*. Finalmente nos resultará de gran interés cómo Heidegger se cuestiona por la epocalidad griega y su modo de atender a la presencia en los textos finales de *Vorträge und Aufsätze* (especialmente “*Aletheia*”, pero también “*Logos*”) a través del hilo conductor “¿cómo podría alguien ocultarse del jamás-hundirse?” (B 16), es decir, del brotar o salir a la luz de *physis*. Sin confundir nuestra epocalidad —en la que de *physis* y *alétheia* solamente quedarían ruinas, estarían perdidas, ausencia—, nos preguntaremos por cómo podría esta cuestión ser respondida por nosotros y desde qué preguntas.

Saltando a *Olímpica VII* de Píndaro, aquello que *sobreviene* es el olvido del fuego por parte de los hijos del dios Sol (Heliádas) en su visita a la diosa Atenea, si bien el olvido se presenta como nube que avanza (por sí misma) sin que los Heliádas se den cuenta. La *nube del olvido* (*atékmarta néfos*) viene (*baínei*) sin aviso, es sin señal (*a-tékmarta*, sin marca o límite delimitado), por así decir, su direccionalidad es la de una retracción intransitiva de la presencia. Heidegger invita a pensar esta *retracción púdica* —en cierta manera esquiva pero, insistimos, no confundible con venguëenza— o *sobrecogimiento* en relación a los diversos modos de sustracción propia del ser o la presencia en general entre los griegos. La nube del olvido *retiene su propia presencia*, “es la ocultación ausente que no se muestra a sí misma”. El olvido se olvida a sí mismo (*selbst sich entzieht*), la ausencia acontece irreductiblemente como ausencia, mas acontece y se hace presente. Solamente así tiene sentido hablar de un *camino direccionado, recto* (o no). El templo de lo *aidós* marca tensionalmente la relación del hombre cabe lo desoculto en su des-ocultamiento cuando lo que rige es el *olvido* (ello nos muestra cómo el ocultamiento intransitivo no absoluto se da como olvido). La asignación (*Zuteilung*) del ser del mortal por la que el hombre se comporta cabe las cosas, habita un dominio en el que la presencia de las cosas se sustrae a favor de la irreductibilidad pluralmente plural de su diferencia, retrayéndose el hombre mismo de ellas y estando este retrainimiento recíproco, como relación (*Verhältnis*), retraído del des-ocultamiento, es decir, en la *léthe* de la *alétheia*. Ahora bien, ésta, la *léthe* de la *a-létheia*, en el intervalo o trecho *a-létheia/léthe* propio del des-ocultamiento, se retrae ella misma como condición de que su olvido tenga lugar —y el olvido en efecto no se olvide absolutamente— a favor del propio acontecer de la verdad ontológica (*alétheia*), verdad sin un contrario que fuese falsedad, verdad sin contraposición respecto a engaño.

El carácter de la retracción púdica que marca el habitar de los *Heliádas* cabe las cosas es el olvido del fuego (que no obstaba para que fuesen sabios y virtuosos o excelentes en el dominio de Atenea). Desde su propio decir, Heráclito habla abundantemente del fuego. Heidegger en los Cursos en torno a Heráclito en 1943 y 1944 piensa al fuego junto al “juego” (*Spiel*, con B 52, B 30). Se asume la más alta estima hacia ellos como un modo de decir *physis*; uno y otra habitarían en el mismo campo de juego (*Spielraum*) en el que fuego diría también el “rayo” de B 64. En la perspectiva del brotar o salir a la luz de *physis*, el surgir es *lo mismo* —“palabra enigma” muy específica, nada técnica—

Desazón, extrañeza, inhospitalidad:

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

que el ocultarse, es decir, que el declinar. El ocultarse alberga y puede ser pensado como “desde donde” el surgir surge en el brotar. El lugar de la sustracción de la presencia alberga el des-ocultamiento. Dicho simplemente, para Heráclito “physis ama ocultarse” (B 123).

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Fecha: septiembre 3 de 2021

11:10 AM | [Verifique su horario local](#) | [Agregar a su calendario de Google](#)

[Juan Velázquez González \(SIEH\)](#)

Universidad de Zaragoza

España

La fatiga y el aburrimiento profundos: El sentimiento existencial presente y el silente

Resumen:

Las investigaciones que realiza Heidegger en la lección del verano de 1929/30 sobre el aburrimiento remiten a un análisis de dicha experiencia tanto a nivel fenomenológico como a nivel ontológico, y se dan en el contexto de la conceptualización de una metafísica del *Dasein*, según el proyecto explícito que el autor habría emprendido tras la publicación de *Ser y tiempo*. Fenomenológicamente hablando, el aburrimiento es un estado y sentimiento anímico que se da cotidianamente, pero que para Heidegger posee igualmente un aspecto fuertemente ontológico cuando se vive en profundidad, abriendo entonces — en tanto que modo de encontrarse o temple de ánimo (*sich befinden*) — la comprensión del propio ser en el mundo: una comprensión que está unida estrechamente al fenómeno del aislamiento o soledad que implica el aburrimiento, y que es completamente inteligible por el sentido de la temporalidad extática que allí comparece. El aburrimiento se presenta para Heidegger no solo como un estado anímico, sino — a un nivel fenomenológicamente ontológico — como un modo de ser fundamental del cuidado (*Sorge*) del *Dasein*, de carácter afectivo, que descubre en esta misma medida al *Dasein* su propia constitución ontológica. Si en *Ser y tiempo* la angustia (*Angst*) ocupaba este papel en la analítica heideggeriana de la existencia, en las lecciones de 1929/30 el aburrimiento tiene una función metodológica similar en el caso de la metafísica del *Dasein*. ¿Por qué Heidegger en este momento, en el contexto de sus reflexiones más antropológicas, describe con detalle el sentirse aburrido, el sentimiento del aburrimiento?

En dicha lección de 1929/30 Heidegger remite a los diagnósticos de la cultura de su tiempo (Spengler, Klages, Scheler, Ziegler, Nietzsche), que se refieren a su vez a una caracterización particular del ser humano. Pero no lo hace para emprender una discusión con esta perspectiva de análisis antropológico y cultural ni para tomar a estos autores como interlocutores, sino para dar cuenta de cómo los esfuerzos de sus contemporáneos — por preguntarse intensamente sobre aquello que singulariza al hombre moderno — no son sino la cara opuesta al temple de ánimo del aburrimiento profundo, así manifestado: nos hemos vuelto aburridos para nosotros mismos, dice Heidegger. Ahora bien, en lugar de huir del aburrimiento por medio de cualquier forma de diversión — de estar vertido y absorto en las cosas, empezando por uno mismo como objeto de nuestro narcisismo, tal y como había estudiado Heidegger en sus lecturas de San Agustín — o, por otro lado, en lugar de acallarlo o dejarlo permanecer

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

en su silencio — pues Heidegger lo tilda de niebla silente de nuestra existencia actual — de lo que se trata es de despertar este sentimiento del aburrimiento, para que a través suyo se desvele el ser de nuestra existencia y según su sentido temporal. Esta es la condición de posibilidad para elaborar una conceptualización metafísica del ser humano, a la medida del *Dasein*, a quien en la lección el autor describe como “configurador de mundo” — a distancia de la condición de “transformador del mundo” en la que insiste la conciencia científica del hombre moderno — según los conceptos metafísicos de trascendencia y de libertad, que están muy presentes en el trasfondo de estas reflexiones heideggerianas de tono antropológico.

Casi una centuria después, se habla hoy de un sentimiento profundo que ha impregnado recientemente nuestras vidas: la fatiga llamada pandémica. Se llama así básicamente por remitir a la enfermedad que está recorriendo el mundo desde principios de 2020, y que afecta a todo el pueblo y a todos los pueblos sin distinción. El tipo de afección que entraña podría asimilarse a una sensación duradera — al cansancio acumulado y mantenido, fruto de la tensión que provoca la amenaza de un mal temible, ya sea el de la enfermedad o el de la muerte, y de las medidas de contención social y gubernamentalmente adoptadas para hacerle frente. Este cansancio o fatiga no es de tipo físico sino psíquico y anímico. Ahora bien, con la idea de “fatiga profunda” — en paralelo al aburrimiento profundo descrito por Heidegger — remitimos además a la modalidad existencial que adquiere dicho sentimiento. Siguiendo la designación de M. Ratcliffe de “sentimientos existenciales” (*feelings of being*), la fatiga profunda y pandémica que nos afecta es un sentimiento que engloba el conjunto de nuestra existencia, es decir, que agita nuestro ser en el mundo, tal y como perturbador de la existencia en su conjunto era el sentimiento profundo de aburrimiento descrito por Heidegger en su época. Pero, en el caso presente, no se trata de un estado de ánimo silente sino demasiado evidente, incluso vociferante: todo el mundo manifiesta su hartazgo por la pandemia y el deseo clamoroso por que regrese el aspecto que tenía el mundo antes del 2020.

Podríamos entonces describir la fatiga profunda de nuestro presente como un sentimiento existencial de desorientación mantenida o perdurable respecto a las coordenadas de sentido o significación que apuntalaban la comprensión cotidiana del mundo tenida hasta la fecha. La pandemia ha vuelto inseguras solidas certezas previas, sobre todo la creencia en que los grandes males del pasado — como las epidemias, y junto a ellas las hambrunas o ciertos desastres naturales, por ejemplo — son cosa del pasado, porque el desarrollo científico y técnico les ha puesto límite. Cuando uno de esos males del pasado se ha desatado a escala global, en un mundo globalizado también poblacionalmente, lo ha hecho superando los márgenes de control de lo real y lo posible que poseen las actuales ciencias de la vida y la biotecnología, y devolviendo a nuestro horizonte histórico de posibilidades la amenaza de un mal global e incontrolable. De hecho, solamente se ha atisbado o presentado una salida, y se ha encontrado así el alivio para la tensión mantenida y su fatiga, en el hallazgo de la vacuna como remedio científico y técnico que consiga devolver este mal al pasado, extrayéndolo a su vez del horizonte de posibilidades presentes.

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Por todo ello, y tal como defendemos en este trabajo, según el intento por analizar fenomenológicamente esta vivencia, la fatiga presente no solo es pandémica — global, por cuanto depende de un mal y enfermedad concreta y globalizada — sino también profunda, y de carácter ontológico. Ello es así porque, según sostenemos, esta fatiga resulta ser un temple de ánimo que acompaña a la tensión existencial de desear que regrese el muy determinado ámbito de posibilidades que — afianzadas a su vez como seguridades — caracterizaba el mundo anterior a la Covid-19 y que la pandemia ha puesto en peligro. Se trata de un ámbito de posibilidades predichas y predecibles, objetivadas y objetivables, ya dadas y perdurables: las que presenta la conciencia social característica de nuestra cultura occidental, y que da continuidad a la creencia gestada en la modernidad de la existencia de un imparable e ilimitado desarrollo científico-técnico de la humanidad. La fatiga pandémica revela entonces cómo nuestra conciencia occidental reduce nuestro horizonte (*Sichtweite*) existencial, recorta nuestra mirada (*Sicht*) comprensiva hacia la realidad, en tanto que comprensión previa (*Vorsicht*) remitida y recluida exclusivamente en aquello que la ciencia y la técnica ya han logrado (según el índice de objetivación del pasado), erigido además como condición de posibilidad de lo que se da en el presente y puede darse en el futuro. El hecho de que entre la fatiga pandémica y la euforia de la vacunación apenas haya un término medio, y nosotros hayamos pasado en pocos meses de un sentimiento existencial al otro — o estemos pasando continua y alternativamente de uno al otro — da cuenta de cómo la conciencia colectiva remite a una misma y determinada forma de comprensión — impropia, en la terminología de *Ser y tiempo* — de nuestro ser-en-el-mundo: la que el temple de ánimo de la fatiga especialmente manifiesta, como defendemos en nuestro trabajo.

En dicho estudio se trata en último término de realizar una comparación entre la fatiga profunda de nuestro presente, a principios del siglo XXI, vociferante como decíamos, y el aburrimiento profundo silente que analizaba Heidegger a principios del siglo XX. El contraste nos lleva a afirmar que, si bien ambos son temples anímicos que implican una forma de parálisis, detención o inacción — ya sea de forma apática en el caso del aburrimiento o de forma expectante en la modalidad de la fatiga — no responden a la misma forma de comprensión del ser-en-el-mundo del *Dasein*: el indicador es que, mientras que el aburrimiento se opone a la diversión según ha sido descrita, la fatiga pandémica es la otra cara de la euforia prepadémica y pospadémica.

La diversión del *homo ludens* es la forma de huir del aburrimiento. La euforia del *homo scientificus* es una forma anímica distinta del encontrarse fatigados en la pandemia, pero que revela el mismo modo de vivir: un estar atrapados en un modo impropio de comprender nuestra trascendencia y nuestra libertad en el mundo: un ser trascendente y ser libre marcado por el modo cientificista de ser en el mundo. Este modo de ser del *Dasein* contemporáneo — tan agudizado durante los tiempos de pandemia — se refleja en la preocupación (*Besorgen*) por conocer las estadísticas, por memorizar los datos, por discutir las opiniones de los expertos (en virología, inmunología, etc. a día de hoy). Ello implica, a su vez, una rítmica alternancia entre la fatiga y la euforia, según las circunstancias amenazantes en que nos movemos (sanitarias, medioambientales,

Desazón, extrañeza, inhospitalidad:

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

geopolíticas, etc.) y, en definitiva, la imposibilidad de una comprensión ontológica y existencial más fundamental de nuestro ser, que Heidegger concibe como “cuidado” (*Sorge*), y según nuestro modo de ser más propio.

El aburrimiento profundo, por su parte, rompiendo con toda forma de estar vertido impropriamente en el mundo, abre a una comprensión profunda y originaria de nuestra existencia trascendente y libre, aunque ello sea sobre un cierto abismo existencial. Puesto que durante el confinamiento, como momento álgido de la amenaza pandémica, los medios de entretenimiento virtual — agigantados en un negocio cada vez más lucrativo — ofrecieron para muchos un escape a la preocupación obsesiva por la enfermedad y la muerte, y directamente para el aburrimiento, y dado que desde principios de 2020 se ha instalado progresivamente la fatiga pandémica, solo reemplazada por la euforia descrita, habremos de preguntarnos con Heidegger si no sería necesario despertar hoy también el aburrimiento profundo, como sentimiento existencial también hoy silente, o algún estado de ánimo que, en lugar de ayudarnos a huir del presente o a anhelar el pasado, nos permita comprendernos existencial e integralmente, según el modo de ser de apertura y posibilidad propio del *Dasein*.

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Fecha: septiembre 3 de 2021

11:55 AM | [Verifique su horario local](#) | [Agregar a su calendario de Google](#)

[Marli Teresinha Silva da Silveira](#)

Universidade de Passo Fundo

Brasil

A psicagogia do sofrimento: Experiência-limite e isolamento social

Resumen:

O modo de ser do indivíduo humano está assentado sobre um princípio ontologicamente fundamental: sua pendularidade. É da sua condição pendular, ou seja, do fato originariamente fundamental de poder transitar sobre si-mesmo que torna possível ao indivíduo humano formar-se e autoformar-se. No decurso da história do pensamento, contudo, a matriz mobilizadora da condição humana permaneceu vinculada a modelos epistemológicos que ora pensaram o modo de ser do indivíduo humano cativo do dentro (psique, interior), ora do fora (meio, exterior). Não sem consequências, pois tais modelos desdobraram-se, como ainda se desdobram, a partir de perspectivas e conceitos que apresentam nosso modo como inteiro, acabado, determinado, como um ente à vista. (HEIDEGGER, 1993).

Propor um novo modelo ou caminho próprio à pendularidade ontológica que se inscreve como um movimento psicagógico do modo de acontecer humano no mundo passa necessariamente por se repactuar o vértice formativo/auto formativo a uma concepção de ser humano que assume a errância e a vulnerabilidade como indiscerníveis ao seu próprio modo, principalmente, insurge-se a partir de uma nova matriz epistemológica aberta pela perspectiva antropológica existencial afinada ao “entre”. Para se chegar ao rasgo antropológico existencial, que servirá de base para se tematizar uma nova matriz epistemológica orientadora de uma psicagogia alinhavada à pendularidade circunscrita ao modo de ser do indivíduo humano, percorremos os parágrafos 72 a 76 de *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1993), através de sua interlocução com a *Paidéia* grega, de modo especial, ao conceito de psicagogia (*psykhagogia* – condução da alma) e sua aproximação com a experiência-limite enquanto exercício ininterrupto de si.

Na sua analítica existencial, desenvolvida fundamentalmente em *Ser e Tempo* (1993), o filósofo nos apresenta um conjunto de aspectos concernentes à condição humana que podem implicar o processo formativo e o *continuum* próprio de uma psicagogia da vulnerabilidade, ou o que estamos chamando de psicagogia da experiência-limite, que é o caso da pandemia, segundo nosso modo de concebê-la. Para Heidegger, aprender é um exercício constante que conduz quem aprende a aprender a aprender. Sendo um processo constante e próprio, “O autêntico pensar não pode ser apreendido nos livros. Também não pode ser ensinado, se o mestre não continuar

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

sendo um discípulo até a velhice” (HEIDEGGER, 2001, p. 251). Para o que nos propomos, a interpretação do modo de ser do indivíduo humano como aderente ao mundo é o ponto fulcral de onde podemos apresentar um recorte psicagógico da experiência-limite à luz da analítica existencial. É do solo da destruição da metafísica tradicional e do seu subsequente lastro no modelo objetivado e dualista da concepção de “natureza humana” que o filósofo irá repactuar com o mundo o solo fenomenal da acontecência humana.

A analítica existencial desdobra-se de uma nova concepção de sujeito, se assim se pode dizer, em que a relação com os outros e com o mundo não se dá mais, na perspectiva heideggeriana, a partir de uma abertura objetivante, orientada pelos pares dentro-fora, sujeito-objeto. Há uma convergência ontológica para o “entre”, deslocando os pressupostos assegurados seja pelas determinações do dentro quanto do fora. Alcança-se, com este movimento, um novo registro epistemológico oriundo dos sentidos próprios dos tensionamentos humanos enquanto um modo acontecimental, estendido na direção de. Trazido para o campo formativo, abandona-se, em primeiro lugar, a noção de indivíduo humano dado em sua inteireza, em segundo, que lançado no mundo sem determinações, o nosso modo articula-se ao seu empreendimento no mundo, podendo assumir outras possibilidades, que são próprias, na medida em que sua existência se abre enquanto exercício reiterado de si. Não se trata mais de pensar a formatividade pelos meandros da incorporação de informações e habilidades e nem mesmo de uma suposta qualificação de ser, mas enquanto perspectiva alinhavada a um processo sempre aberto e em *continuum* a partir do desdobramento acontecimental aderente à pendularidade própria ao modo humano de existir no mundo que é chamado, vez ou outra, a implicar-se propriamente pelo rasgo de um afeto fundamental, segundo buscamos explicitar, pelo rasgo de uma experiência-limite fundamental.

Em absoluto se nega à formatividade humana aspectos relacionados à instrução propriamente dita, muito menos que não se pode educar para a cidadania e, inclusive, pautar a educabilidade das emoções. Em absoluto se nega que a proximidade da experiência da dor do outro, do sofrimento e malogro em consequência da pandemia possa, por si só, persuadir para comportamentos empáticos e de cuidado. O fato, contudo, seguindo a analítica heideggeriana (1993), é que nesses casos, a relação se dá pelo caminho da inautenticidade, ou seja, em que o decesso, o fato de que todos irão morrer algum dia, se abre a partir da perspectiva da compreensão pública e ou do medo, afeto correlato à restrição de abertura. Para lançar-se propriamente na direção do seu si-mesmo, aderente à pendularidade ontológica, o indivíduo humano precisa experimentar o sofrimento e a proximidade da morte a partir da sua condição autêntica, quando não se trata do medo, mas de um afeto fundamental a tocar-lhe os “pés”. Em *Ser e Tempo* (1993), Heidegger concede à angústia o papel ontologicamente descobridor de mundo, de outros e do si-mesmo autêntico, dados pelo desimpedimento público e pelo lastro aberto pela ausência do sentido existencial na medida em que se perde a ancoragem cotidiana. Na iminência de perder-se na/pela angústia diante da morte, o indivíduo humano pode encontrar-se justamente porque

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

experimenta o puro vazio, podendo decidir-se propriamente. Pelo campo da inautenticidade, o indivíduo humano se esquiva da sua própria condição fundamental, pelo da autenticidade, se lança no desabrigo existencial e na ausência de todo ente, à beira do sem fundo próprio da indeterminidade e vulnerabilidade ontológicas, busca-se a si-mesmo. Neste instante, sua “volta” ao mundo é decidida, ou seja, compreende-se como um modo de ser finito na companhia de outros igualmente mortais e frágeis.

Diferentemente de Heidegger, mas aceitando o desdobramento implicado pela angústia diante da morte, alargamos o prisma dos afetos que podem possibilitar ao indivíduo humano lançar-se solícito no mundo, compreendendo sua fragilidade e a dos demais autenticamente. Apostamos que o sofrimento próprio da pandemia, aderente à dor da morte do outro e do processo de reiterado confinamento e distanciamento social, pode igualmente implicar o indivíduo humano para sua solicitude autêntica. Isso se deve à experiência de finitude que é experimentada no atual momento. Há uma psicagogia inerente ao sofrimento pandêmico na medida em que lança o indivíduo humano no sem-fundo existencial, alargando sua implicação para consigo e os outros, desdobramento acontecimental que adere, como já apontado, à pendularidade ontológica própria ao modo de ser-no-mundo. No mesmo caminho de Heidegger, consideramos que nem todos os indivíduos são abarcados pela disposição afetiva autêntica e mesmo os que se lançam propriamente, têm experiências esporádicas desse “ensinamento existencial”, basta ver, acompanhando relatos e notícias, que muitos não sentem nem mesmo medo de morrer, apesar das milhões de mortes no mundo.

O que se reivindica é a originariedade ontológica do mundo e a possibilidade vigorosa de se assumir a vulnerabilidade ontológica como fundamental para a inscrição de uma psicagogia muito própria aos afetos que são fundamentais. Reivindica-se que há experiências-limite que são capazes de *estender* o indivíduo humano sobre o seu próprio modo acontecendo, pois quanto mais se demora sobre si mesmo, mais poderá assumir ser autenticamente. Disso resulta que experiências de finitude podem se inscrever como imprescindíveis para a formação humana, enquanto experiência transformadora de si, tal como se compreendia a psicagogia, seja na variante da condução da alma dos mortos para a condução da alma dos vivos. Em textos de poetas da Grécia Antiga e, de modo muito especial, nos diálogos platônicos *Fedro*, *Górgias* e *Cármides* (PINHEIRO, 2004), encontramos o sentido originário da filosofia como um caminho para se conduzir a alma humana, como um processo que constrói, naqueles que a praticam e ou aprendem, uma forma de ver o mundo, moldando atitudes, caráter. Não há uma separação do saber da prática existencial, pois é por meio de uma experiência fundamental que se efetiva uma compreensão ontológica de ser.

Embora reconheçamos que a *Paidéia* grega permaneça devedora da diferença ontológica e tributária de um modo de pensar a formação na inversa relação com o mundo, no caso de Platão, sair do mundo das aparências, protótipos das formas essenciais que se encontram no mundo das ideias, não se pode perder de vista o

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

sentido fundamental da psicagogia. Para os gregos, a filosofia (como a tragédia/poesia épica) é um modo de existência, portanto, um modo de ser/estar na companhia dos outros. Uma prática racional (ou afetiva no caso do envolvimento trágico/épico) que leva à compreensão ontológica de ser, moldando a existência ao seu empenho genuinamente filosófico. Não há separação entre aquele que pratica a filosofia e seu desdobramento existencial, são uma e a mesma coisa, acontecem simultaneamente, portanto, se inscreve aqui uma estética da existência.

No caso de Heidegger, quando trazido pelo viés de uma experiência de finitude, reconhecemos que existem implicações existenciais que oferecem ao indivíduo a possibilidade de se colocar no encaixe de si-mesmo, transitar sobre si-mesmo, como se pudesse, de alguma forma, sem deixar de estar-aí acontecendo, “visualizar” seu modo de se desdobrando. São estas experiências de finitude que tornam possível ao indivíduo compreender-se enquanto projeto lançado no mundo, podendo acolher outras possibilidades que são lhe próprias. A experiência de finitude se abre como prática psicagógica na medida em que conduz aquele que a atravessa a deslocar-se na direção de si, podendo autoformar-se, ou seja, verter para o seu modo àquilo que lhe acontece. Alargada na direção da formação humana, acreditamos que o alcance da experiência de finitude pode se desdobrar por meio de experiências similares em que o indivíduo pode ser conduzido intelectual e eticamente para as proximidades de si. As experiências-limite, como é o caso da pandemia, ou melhor, como ela é experienciada pelos indivíduos humanos, pode modelar práticas existenciais e comportamentos balizados pela compaixão, solidariedade e solicitude. Quanto mais o indivíduo humano consegue antecipar para si-mesmo a experiência da dor e sofrimento do outro, mais ele tem condições de se lançar solícito à responsabilidade pela própria vida e pela vida do outro.

Mesmo que o espectro concernente ao sofrimento pandêmico, próprio à experiência-limite do coronavírus, não repercute da mesma forma nos indivíduos, funciona como um fundamental indicativo da condição humana, oferecendo elementos indispensáveis para se pensar possibilidades de formação ética abertas pelos atravessamentos próprios da pendularidade originária do nosso modo de existência. Fundamentalmente, abre-se enquanto possibilidade do reconhecimento público e autêntico da mortalidade, da dor e do sofrimento. A experiência-limite do confinamento e da emergência da morte pelo vírus, adere ao lastro ontológico do modo humano de existir, podendo afetar autenticamente aos que se sentem compelidos ao encontro com os outros. A performatividade humana está originariamente circunscrita à pendularidade do nosso modo de acontecer, por sua vez e por conta disso, o indivíduo humano pode ser tocado na medida em que se deixa atravessar pelos sentidos próprios do que lhe esbarra.

A experiência pandêmica é distinta, não experimentamos da mesma forma os seus desdobramentos. São muitos os afetos envolvidos por conta da persistência do vírus e suas variantes no mundo, contudo, a experiência-limite do sofrimento e da vulnerabilidade a que estamos expostos em situações como a que vivemos atualmente, é fundamental para os que a ela se entregam, reconhecendo o próprio

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

limite existencial e as implicações de existências que compartilham dores, alegrias, sonhos e possibilidades. Experiências como a da pandemia se inscrevem como “professoras existenciais”, pois podem pautar a vida dos indivíduos humanos que reconhecem suas fragilidades e da vida como um todo, inclusive, da própria morada humana: o mundo. Por mais afastados que permaneçamos dessa vulnerabilidade fundamental e da pertinência da pendularidade ontológica que se abre sob nossos “pés”, ainda assim há sempre um sentido aberto afetivamente e que alinha a nossa vida a vida dos outros, do mundo e da continuidade existencial. Podemos fingir, inventar, mitigar, ignorar, mas no fundo, mesmo sem aproximar tal perspectiva da nossa disposição cotidiana, indelevelmente somos implicados pela fragilidade. Principalmente, somos implicados por uma transitoriedade que nos permite repactuar nossa própria vida com a vida dos outros, sem ela, viveríamos uma linearidade sem espessura existencial, sem possibilidade de nos alargarmos a nós mesmos, permanecendo sobre nosso modo se desdobrando.

Resúmenes del 10 de septiembre de 2021

Temporalidad del recogimiento

Fecha: septiembre 10 de 2021

8:00 AM | [Verifique su horario local](#) | [Agregar a su calendario de Google](#)

[Andrés Gatica Gattamelati \(SIEH\)](#)

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Alemania

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

"Dunkel genug ist es in den Blättern". Fenomenología de la demora y de la tardanza en el primer Heidegger

Resumen:¹

Tradicionalmente, el problema del aparecer entendido como lo vivido y no-objetivo, se ha entendido como la figura nuclear de la fenomenología. Afincada en el *cómo*, ya sea éste de carácter relacional, ejecutivo, sentido-donante, etc. la fenomenología ha mostrado que lo característico de este aparecer es precisamente su carácter *no apareciente*. Esta figura de una fenomenalización que permite precisamente el comparecer [*aufreten*] de los contenidos intencionales está siempre caracterizado por un vivir-a-través [*durchleben*] en el que por medio de diversos fenómenos de absorción [*Aufgehensphänomene*] la relación intencional se consagra a lo dado.

Tanto la fenomenología de Husserl como la del primer Heidegger se entenderán a sí mismas como la peculiar transformación [*Umstellung*] de la dirección inmediata del vivir-a-través intencional para así revertir las direcciones de intensificación en que la experiencia intencional es capaz de tenerse a sí misma. Este movimiento de inversión de la tendencia impletiva del acto intencional nos permite establecer las bases de una fenomenología que circunscriba la relación intencional y los modos de su tematización desde una fenomenología de la demora y de la tardanza.

El ensayo comenzará reconociendo la polisemia más positiva del concepto de *Verweilen* y de los modos de la *Jeweiligkeit*. Aquí reconoceremos cómo la situatividad temporal está articulada y dispersada en los momentos del *Verweilen* óptico-intencional, bajo la forma de un énfasis en el sentido de contenido. En este primer segmento, intentaré mostrar que desde una perspectiva fenomenológica el *Durchleben* de la intencionalidad se puede caracterizar como un vivir en la tendencia impletiva del contenido. Aquí saltará a la vista una primera relación entre el *Verweilen* y la *Entwertlichung*. A modo de contrapunto, se instalará, en un segundo momento, una base para mostrar que las posibilidades del *Verweilen* se estrechan en el sentido de contenido. Aquí por lo tanto, se intentará mostrar una segunda posibilidad del

¹ Por solicitud del ponente, se ha publicado una versión recortada del resumen original presentado.

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Verweilen de carácter ejecutivo bajo los fenómenos de colapso intencional derivados de los fenómenos de la *angustia*, del *Sein-zum-Tode* y de la *conciencia*. Se mostrará, en este sentido, que hay una posibilidad de *demorarse* en el cómo ejecutivo que también *desmundaniza*. Finalmente, en un tercer acápite, cerraremos mostrando que la peculiaridad de una filosofía trascendental es el fenómeno de la tardanza respecto a la constitución, esto es, que la tardanza es un fenómeno metódico respecto de la demora a nivel constituyente. Intentaremos mostrar cómo el Heidegger de la llamada *metafísica del Dasein* ofrece una respuesta a esta tardanza por medio del *demorarse en el trascender explícito*.

Desazón, extrañeza, inhospitalidad:
Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

Fecha: septiembre 10 de 2021

8:45 AM | [Verifique su horario local](#) | [Agregar a su calendario de Google](#)

[Christian Miranda Bascopé](#)

Pontificia Universidad Católica de Chile

Chile

El oikos como existenciario. Morada y *Unheimlichkeit* desde la irrupción pandémica

Resumen:

Pocos son los eventos, que en su apropiación pueden tener una consecuencia verdaderamente global. Probablemente, solo las guerras mundiales del siglo pasado hayan tenido un efecto tan total como el generado por el virus SARS-Cov 2. El planeta se detuvo, y sin importar criterios socio-políticos o ideológicos, los seres humanos se vieron enfrentados a una realidad totalmente ajena y oscura. En mayor o menor medida, muchos gobiernos y sociedades, optaron por cuarentenas que decretaban el aislamiento de sus ciudadanos en sus domicilios.

Todas estas medidas restrictivas, evidentemente dislocaron el “estar en el mundo” [*In-der-Welt-sein*] de esos seres humanos. Y de esa manera, el ámbito fundamental de ese existenciario, se redujo forzosamente al espacio [*Raum*] de sus hogares. Si en un primer momento, esa eventualidad posibilitaba un abrigo y una eminente protección ante la amenaza del virus, paulatinamente se pudo comprobar que esas mismas sensaciones se trasmutaban en asfixia y desesperación. Para una gran mayoría de ciudadanos, sin importar el país o el origen social, el mantenerse en casa representaba no solamente una limitación de sus posibilidades existenciales sino sobre todo generaba desazón [*Unheimlichkeit*]. Esta extrañeza se evidenció en muchos niveles, pero esta ponencia pretende enfocarse en el ámbito de la morada específicamente.

Paradójicamente, para Heidegger la desazón [*Unheimlichkeit*] mienta también el no-estar-en-casa [*Nicht-zuhause-sein*]. En este sentido, uno se podría preguntar cómo es posible que alguien no esté “familiarizado con” su morada, es decir, que sienta una extrañeza y desazón viviendo en su hogar. Evidentemente, aquí no se trata de pensar la morada en un sentido categorial como “estar dentro”, sino que debemos pensarla como un ámbito esencial del “estar-en”. En el eje de este juego paradójico se centra la reflexión fundamental de esta ponencia y tiene en el habitar, en sentido heideggeriano, su centro de gravitación.

Byung-Chul Han contrapone el “no habitar en ninguna parte” característico del budismo zen con el habitar propiamente firme que tendría el *Dasein* heideggeriano. Si por un lado “un monje zen ha de ser como las nubes, sin morada fija, y como el agua, sin apoyo firme”, por el otro, el *Dasein* al centrarse fundamentalmente en un *poder-ser-sí-mismo* propio como *Selbständigkeit* (estabilidad del sí mismo/mantenimiento del sí mismo) tendría en el habitar [*Wohnen*] el rasgo fundamental de su existencia, por lo

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

menos, en su modalidad propia. Los textos heideggerianos de los años 50 no harían otra cosa que reafirmar esta posición: “El modo como tú eres [*du bist*] y yo soy [*ich bin*], la manera según la cual somos los hombres sobre la Tierra, es el *Buan*, el habitar. Ser hombre quiere decir: ser como mortal sobre la Tierra, quiere decir: habitar” (GA7). El hecho de que para Heidegger “el hombre es en cuanto habita”, nos ofrece la primera delimitación conceptual de esta ponencia. Dentro de esta lógica, Han nos dice que “la existencia del *Dasein* esta ligada al *oikos*” y agrega que “Heidegger habría podido introducir la casa como una forma de ser del *Dasein*, es decir, como un «existenciario». En este sentido, para Han el *In-der-welt-sein* no significaría otra cosa que estar-consigo en casa. Se retoma esta reflexión –ya reduccionista en su afirmación– no tanto para coincidir completamente con su suposición, sino más bien para utilizarla en la construcción de un probable momento constitutivo estructural del concepto de habitar en un sentido general.

Evidentemente, para el Heidegger tardío el concepto de habitar tiene una amplitud considerable. El habitar, en este sentido, trascendería de cierta forma el sentido literal de vivir en una casa. Este sentido amplio considera al habitar como el modo en que el hombre se encuentra en el mundo. Sin embargo, esta ponencia pretende trabajar desde la fundamentación literal de sentido que tiene esta palabra, defendiendo la tesis preliminar que ve en la morada, el origen del habitar propio en sentido general. En su forma prístina, el habitar tendría lugar en la casa y, por mediación de ésta, también en el mundo; en otras palabras, la morada esclarecería la relación con el mundo en su totalidad. Para reforzar esta tesis, podemos mencionar la fascinante descripción fenomenológica que Heidegger realiza de una casa de campo [*Hof*] de la Selva Negra en *Construir Habitar Pensar*.

Una casa, en este sentido, sería una construcción que funda y trama un espacio determinado. Pero de ninguna manera un espacio entendido como *extensio* o *spatium*, que serían solo añadidos de una demarcación espacial originaria. Heidegger afirma: “*Das Bauen errichtet Orte, die dem Geviert eine Stätte ein-räumen*” (GA7), el construir erige lugares, que *espacian* un paraje a lo cuadrante. Homologando una casa con el puente tematizado por Heidegger en *Construir Habitar Pensar* diríamos que la casa “es un lugar. En cuanto tal cosa localiza un espacio, en el que son introducidos Tierra y Cielo, los Divinos y los Mortales” (GA7).

Se pretende realizar una analítica fenomenológica del espacio [*Raum*]; específicamente, de un espacio particular: el *oikos*, la morada. Este espacio particular es fundado a su vez por la demarcación previa de un lugar [*Ort*]. El despliegue, dinámica y precedencia de estos conceptos se clarifica fundamentalmente en la conferencia *Construir Habitar Pensar* y en *Ser y Tiempo* (§12-24). Respecto a la espacialidad del *Dasein*, Heidegger nos dice en *Ser y Tiempo*: “El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio. El espacio está, más bien, “en” el mundo, en la medida en que el estar-en-el-mundo, constitutivo del *Dasein*, ha abierto el espacio. El espacio no se encuentra en el sujeto, ni el sujeto considera el mundo “como si” éste estuviera dentro de un espacio, sino que el “sujeto” ontológicamente bien entendido,

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

es decir, el *Dasein*, es espacial en un sentido originario. Y porque el *Dasein* es espacial en la forma descrita, el espacio se presenta como apriori”.

Queda claro que el marco teórico desde el cual es abordada esta temática incluye contenidos cronológicamente distantes dentro del pensamiento heideggeriano. Sin embargo, dentro de esta temática específica, nos parece que las tematizaciones sobre el el espacio realizadas en *Ser y Tiempo* son perfectamente homologables con las reflexiones sobre el habitar del Heidegger de los años 50. De esta manera, nos parece útil partir de este horizonte metodológico amplio, para obtener una complementación y co-potenciación comprensiva.

Ahora bien, en «...poéticamente habita el hombre» Heidegger nos llama a no confundir la idea de habitar con la idea de “tener un alojamiento”. Nuestra civilización tecnológica ha deshumanizado en gran medida aquello que podríamos denominar morada. La aceleración de nuestra manera de existir hace casi imposible mantener cualquier relación con ese espacio originario. Solo “ocupamos” ese espacio para pernoctar y, en el mejor de los casos, ese espacio es utilizado para cumplir esporádicas funciones de placer y ocio.

Esta “sustracción de mundo” se refleja con toda su patencia sobre todo en las urbes. La medianía [*Durchschnittlichkeit*] de esta forma de no-habitar está caracterizada por una serie de elementos que se pueden sintetizar en un efecto de “compresión existencial” que acentúa la absorción en el Uno [*das Man*]. La gran mayoría de los seres humanos se aloja en cubículos donde no existe ningún cobijo de espacio vivencial propio. Para pensadores como Otto Bollnow, el hombre de la civilización tecnológica puede ser caracterizado como “hombre sin casa”. En este sentido, para Bollnow “el hombre carece de morada en cuanto ha perdido el amparo de una casa que lo proteja y está expuesto, sin defensa alguna, a las calamidades del tiempo y del destino”. Dentro de esta concepción, la morada no consiste fundamentalmente en un espacio de protección contra el espacio exterior. Al contrario, la morada se constituye en un espacio donde el interior de su morador se ve reflejado. La morada, entonces, se consolida como una forma de espacio desprendido de nosotros. Al respecto aludimos Rainer Maria Rilke (*A la música*): “Espacio del corazón desprendido de nosotros: nuestro más íntimo espacio, que presiona por salir y nos trasciende, allí donde lo que está en el interior nos rodea”.

Dicha relación está anulada en gran medida por la manera de no-habitar de nuestra era tecnológica. Nuestros “alojamientos” ya no son espacios de aperturidad, solo son extensiones geométricas de ocupación utilitaria, un fondo disponible más dentro de la estructura de imposición o engranaje (*das Gestell*). Bajo la *Gestell* ya no hay siquiera objetos (el ente en tanto que se tiene de pie ante un sujeto que lo tiene a la vista), solo hay *Bëstande* (el ente que está listo para el consumo). Las casas hoy, de esta forma, solo son otro tipo de entes para el consumo y el aprovechamiento.

Ahora bien, en esta ponencia se quiere argumentar que este modo de no-habitar característico de nuestras sociedades tecnológicas fue “sacado a la luz” por la pandemia. Si antes, el no-habitar permanecía oculto en su medianía

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

[*Durchschnittlichkeit*] y automatización desde el Uno [*das Man*]; ahora, por la permanencia forzada en casa por largos periodos de tiempo, el fenómeno se hizo patente en su núcleo. Se pretende delinear a partir de la apremiosidad [*Aufdringlichkeit*], la llamatividad [*Auffälligkeit*] y la rebeldía [*Aufsässigkeit*] el modo en que los seres humanos en casa no se sienten en casa. Evidenciando estas formas de fractura del modo cotidiano de vivir, saldrán a luz la extrañeza y desazón reflejadas en la *Unheimlichkeit* heideggeriana.

Una vez completada esta etapa, se mostrará con la mayor amplitud posible las estructuras fundamentales que constituyen el no-habitar mencionado con anterioridad. Se describirán, a su vez, todas las dislocaciones espacio-temporales que son provocadas por la modalidad de tener ahí delante (*vorhanden sein*) la casa; con la acentuación que implica el enfrentarse a ella no solamente como un objeto más, sino como un ente para el consumo (*Bestände*).

Finalmente, se pretende hacer el ejercicio de construir y describir la ordenación espaciante [*Einräumen*] de una morada, desde la idea del habitar poético de Martin Heidegger. El ser humano –nos dice Heidegger– habita cuando se mantiene junto a las cosas. El término “cosa” en Heidegger no implica ningún sentido peyorativo, al contrario absorbe en él la esencia del habitar genuino. Un ente adquiere el rango de cosa cuando reúne al ser entendido como lo cuadrante o la cuaternidad (*Das Geviert*): Cielo, Tierra, Mortales y Divinos. De esta manera, vemos que en este tipo de habitar, las cosas en general, encierran en sí mismas de una manera imbricada y simbiótica los cuatro factores de la cuaternidad. Estar ante una cosa en este sentido no es por tanto, un desocultar provocante o dominador. Por el contrario, es un estar ante algo abierto en su “serencia”. Es decir, cuando el ser humano habita genuinamente no se ve obligado a desocultar provocadoramente a los entes –entre los cuales está él mismo– dentro del horizonte de la *Gestell*. Por el contrario, este ser humano habita su mundo de forma acogedora y respetuosa. Se trata, en este sentido, de utilizar la meditación heideggeriana sobre la cuaternidad para aplicarla en el ámbito de la morada. Gastón Bachelard, Otto Bollnow y Merleau Ponty deben añadirse como recursos teóricos imprescindibles para esta tarea.

En la *Serenidad*, Heidegger se cuestiona lo siguiente: “si incluso el viejo arraigo se está perdiendo, ¿no podrán serle obsequiado al hombre un nuevo suelo y fundamento a partir de los que su ser y todas sus obras puedan florecer de un modo nuevo, incluso dentro de la era atómica? ¿Cuáles serían el suelo y el fundamento para un arraigo venidero?”. Heidegger responde que son la *Gelassenheit* y *La apertura al Misterio* las actitudes que “prometen un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir, estando en el mundo técnico pero al abrigo de su amenaza”. Esta investigación arriesga girar esta respuesta en 180 grados. Planteamos que se debe recuperar el *arraigo*, para que de esa manera sea posible generar un espacio [*Raum*] adecuado para la *Gelassenheit* y *La apertura al Misterio*, que nos permitiría existir propiamente ante la “irresistible prepotencia de la técnica”. El habitar propio de la morada sería en este sentido un momento esencial en el camino hacia la recuperación

Desazón, extrañeza, inhospitalidad:

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

del *arraigo*. El *arraigo* [*Verwurzelung*] sería aquella condición ontológico-histórica de quien puede resistir y oponerse a la aceleración insensata que, junto con la técnica, se abate sobre el planeta. Tratando de huir de una lógica de la “autoctonía” o de una *Heimatlosigkeit*, esta investigación pretende trabajar el *arraigo* como una manera propia de habitar desde cierta *Durchsichtigkeit* (transparencia) existencial del *Dasein* en sí mismo; un *arraigo* que no precede al “ser-arrojado”, y sí uno que se construye desde la misma *Eigentlichkeit* (propiedad) del *Dasein*.

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Fecha: septiembre 10 de 2021

9:30 AM | [Verifique su horario local](#) | [Agregar a su calendario de Google](#)

[Claudia Marcela Gómez Herrera](#)

Universidad Nacional de Colombia

Colombia

El tiempo del recogimiento: aburrimiento y serenidad

Resumen:

El tiempo ha sido entificado por la tradición metafísica al pretender develar su naturaleza (preguntando qué es) y al concebirlo una herramienta empleada para medir el movimiento. En el auge del pensar metafísico, en la época de la técnica, la entificación e instrumentalización del tiempo ha llegado a un grado tal que no se restringe a su empleo como herramienta; el tiempo es comprendido como un recurso que se agota rápidamente con el paso de los horas y que el ser humano puede explotar a voluntad, existiendo en un ritmo de vida que se adapte a la rápida velocidad del paso del tiempo, que logre realizar cuantas actividades le sea posible en el lapso finito de su existencia. En medio de un ritmo de vida cada vez más acelerado, el aislamiento social, generado por la pandemia del SARS-CoV-2, contrastó con la velocidad que nos era habitual. El recogimiento impuso una desaceleración de la existencia, nos hizo acreedores de ‘más tiempo’ al dejar “libres” lapsos que empleábamos en algunas tareas cotidianas. La desaceleración impuesta por el recogimiento obtuvo una respuesta variopinta, para algunos ella se tradujo en que, a cambio de estar sometidos a la exigencia de existir rápidamente, pudiesen reflexionar acerca de quiénes son, qué quieren genuinamente y se internaran en proyectos que antes, por la ‘falta de tiempo’, no habían podido realizar; pero mientras unos se apropiaron del recogimiento y de las posibilidades que éste abrió para ellos, otros se rehusaban a aceptar el cambio en el ritmo de vida, buscaban salir desesperadamente, exigían un retorno a la ‘normalidad’ y a la velocidad que les era habitual. Estos modos (entre otros posibles, como la indiferencia) son ejemplos de nuestra respuesta al recogimiento e incitan a preguntar *¿cómo experimentamos el tiempo del recogimiento?*, *¿es en efecto lícito considerar que el recogimiento advino con una desaceleración de la existencia?*, *¿es el tiempo del recogimiento genuinamente disímil del tiempo fugaz habitual en la época de la técnica?*

Reflexionar acerca del ‘tiempo del recogimiento’ significa, por una parte, el reconocer la experiencia que el ser humano contemporáneo ostenta del tiempo, y, por otra parte, examinar los modos en los que la existencia responde al recogimiento y cómo ellos conjugan maneras particulares de experimentar el tiempo que pueden o no contrastar con la experiencia del tiempo habitual para las sociedades contemporáneas.

Desazón, extrañeza, inhospitalidad:
Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

Fugacidad, el tiempo de las sociedades contemporáneas

La época de la técnica es la apertura de sentido en la que lo ente se presenta como lo disponible para el ser humano, un recurso útil, susceptible de ser extraído y explotado a voluntad. Pero ¿cómo incide el modo en el que la totalidad de lo ente se presenta para el ser humano en la experiencia contemporánea del tiempo? La respuesta a la pregunta anterior se encuentra en los textos heideggerianos en los que se examinó cómo fue pensado el tiempo por la tradición filosófica; sin entrar en gran detalle (pues se mencionó anteriormente) el argumento heideggeriano puede reducirse a que la tradición al erigir la pregunta por el tiempo bajo la fórmula ¿qué es? lo trato como un ente entre otros, y por lo mismo, no logró atisbar la co-pertenencia subsistente entre tiempo y ser. La entificación del tiempo ha generado que él sea concebido como la herramienta que se emplea para medir el movimiento y que se le asemeje a una línea recta compuesta por una sucesión infinita de horas en los que transcurre la existencia. La entificación del tiempo, en la época de la técnica, desembocó en que él no es sólo una herramienta o una línea, sino también un recurso susceptible de ser manipulado y controlado. La obsesión moderna con calendarios y horarios, el otorgar ‘tiempos’ específicos para cada acción y la búsqueda incesante por reducir el tiempo que se dedica a tareas consideradas nimias, ejemplifican cómo las sociedades contemporáneas propenden a utilizar al tiempo como cualquier otro recurso, cada hora y cada segundo deben ser explotados a cabalidad. El tiempo dirá Heidegger “Se convierte en velocidad y forma parte de la subjetividad, del plan y la planificación. El tiempo es el tiempo del trabajo, el tiempo de la producción y nada más” (Heidegger, *Identidad y Diferencia*, 2013, p. 76). Pero ¿qué significa que *el tiempo se convierte en velocidad*?

En *Aportes a la filosofía* Heidegger se interna en una explicación más profunda del tiempo como *velocidad (rapidez o fugacidad)*. En la época de la técnica el ser humano ha abandonado al ser, es decir, restringe su ser-en-el-mundo en función de los sentidos que se han institucionalizados socialmente (el ‘uno’), lo que se considera mejor, conveniente, bueno, etc., y al hacerlo no logra apropiarse genuinamente del ser. El abandono del ser se oculta en el cálculo, el ser humano inauténtico (que no se apropia genuinamente del ser) predetermina las posibilidades que cursa y pretende asegurar la dirección que la existencia adopta en cada ahora, renegando de la ocurrencia de transformaciones radicales que lo empujen a internarse en posibilidades desconocidas, Heidegger afirma: “[e]l cálculo es mentado aquí como *ley fundamental de comportamiento*” **Fuente especificada no válida..** En la época de la técnica la inauténticidad adopta el cálculo como ley fundamental enfrascándose en el presente (inauténtico), en las tareas inmediatas y las posibilidades que son ‘cercanas’ organizando su tiempo en torno a ellas.

Pero el abandono no solo se oculta tras el cálculo, también en la rapidez con la que el ser humano es llamado a existir. La existencia deviene fugaz al igual que lo hace el tiempo, un recurso que se agota a cada segundo y que debe aprovecharse. La *rapidez* ha generado que el ser humano no resista la tranquilidad, la lentitud, que sea incapaz de dejar a la existencia expuesta al *acontecimiento apropiador*. La *fugacidad* es la *ley*

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

fundamental de la estabilidad que provee confort a la existencia al encaminarla anticipadamente en los caminos establecidos como adecuados socialmente y al alejar de sí la contingencia. En la fugacidad el tiempo deviene *vacío*, una serie de segundos que trascurren unos tras otros y que carecen de significatividad alguna para el ser humano. El *tiempo fugaz, vacío*, es el tiempo del que se dispone, que se tiene para ser llenado con una serie de acciones que no necesariamente poseen relevancia alguna.

La vaciedad del tiempo fugaz se concretiza en dos fenómenos distintos: el aburrimiento y el ajetreo. El ser humano está expuesto a un ritmo monótono en el que es incapaz de hallar posibilidades que le sean genuinamente significativas, generando que el tiempo sea una presencia atormentadora, una nada eterna y tediosa. Pero, no sólo el aburrimiento acecha al ser humano, también lo que Gadamer, siguiendo a Heidegger, denomina el ajetreo, la rapidez a la que está inducido a existir el ser humano, el actuar lo más rápidamente posible para 'hacer más', previendo cada acción, cada momento y generando que el tiempo sea experimentado como un algo que se debe tener para poderlo llenar con la mayor cantidad de tareas posibles: "Los casos extremos del aburrimiento y el trajín enfocan el tiempo del mismo modo: como algo «empleado», «llenado» con nada o con alguna cosa. El tiempo se experimenta entonces como algo que se tiene que «pasar» o que ha pasado. El tiempo no se experimenta como tiempo" **Fuente especificada no válida..** La existencia que pervive en el tiempo *fugaz* lo experimenta en función del cálculo, como una sucesión de horas vacías que van pasando, que se llenan o con tareas monótonas, aburridas y sin sentido alguno para la existencia, o con la necesidad de actuar rápidamente, del ajetreo que impulsa al ser humano a hacer más en la menor cantidad de tiempo posible.

Pero ¿por qué se distingue el tiempo de la época de la técnica en función de la rapidez y no del aburrimiento? Porque el ser humano contemporáneo emplea la rapidez como un escape del aburrimiento; el tiempo se agota fugazmente para quienes llenan el vacío y huyen de la temible lentitud ausente de significatividad.

La restricción del ser humano a existir solo en y para el presente fugaz, también afecta el modo en el que experimentamos el pasado y el futuro. La rapidez a la que se acostumbra la existencia hizo también veloz al olvido. Al estar ciegos para el sentido, los instantes devienen fugaces y desaparecen rápidamente; el *olvido* se cierne sobre la existencia, cada vez le es más difícil al ser humano recordar las posibilidades que cursó porque son irrelevantes y no dan indicación alguna de quién es. Es decir, el tiempo inauténtico es vacío, el presente se debe llenar rápidamente de acciones efímeras e insignificantes que desaparecen con la misma velocidad con la que se ejecutan.

Con la rapidez el olvido se acrecienta, el pasado se pierde, pero también el futuro. En la época de la técnica la inautenticidad cree en el progreso, en que con el paso del tiempo tendrá la posibilidad de adquirir modos de vida, conocimientos y herramientas que le permitan tener una vida buena, y, sin embargo, dirá Heidegger, el ser humano carece de futuro. La idea de *progreso* solo promueve la idea de que la utilización de lo ente en función de necesidades vigentes esperando que el futuro sea mejor es vacía;

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

el futuro genuino se sustrae de cualquier intento de representación o cálculo. El futuro no es predecible, ninguna predicción puede anticipar el *Ereignis*, los trastocamientos de las épocas, las transformaciones de sentido que se donan para el ser humano y que impactan su existencia. El futuro inauténtico se proyecta en función de las necesidades más inmediatas, en la creación de herramientas que suplan los problemas que la existencia enfrenta en el *ahora*, en las posibilidades que llenen el tiempo vacío.

El tiempo del recogimiento

El recogimiento, antes de la pandemia, había sido un fenómeno relativamente extraordinario que era resultado de una decisión personal; quienes elegían el recogimiento buscaban apartarse de otros, de distracciones y de eventos cotidianos que parecían irrelevantes, en orden de encontrarse a sí mismos, de realizar sin ninguna distracción proyectos que tenían aplazados, o simplemente de relajarse y apartarse del ajetreo que es habitual en las sociedades contemporáneas. Con la pandemia el recogimiento dejó de ser un fenómeno excepcional, no una o dos, sino millones de personas estuvieron aisladas y alejadas de los otros y de las rutinas diarias. La pandemia trastocó el modo y ritmo de vida al que estábamos acostumbrados, impuso el recogimiento y con él nos volvimos acreedores de un “mayor tiempo libre”. El ser humano dejó de estar incitado a existir en la fugacidad y, por lo mismo, vio cómo el tiempo se *desaceleraba*.

El tiempo para las sociedades contemporáneas es fugacidad vacía de significatividad. El ser humano actúa rápidamente en orden de obtener mayor tiempo libre que le permita existir como genuinamente lo desea, de ocupar su tiempo en acciones que le sean realmente significativas, pero, aunque pese a la fugacidad, el tiempo libre parece nunca llegar, siempre hay algo por hacer y poco tiempo para hacerlo. El recogimiento abrió un régimen temporal distinto, las distracciones y acciones irrelevantes, como las horas que dedicamos a desplazarnos de un lado de la ciudad a otro, se redujeron y en algunos casos desaparecieron. Por fin el ser humano tenía en sus manos el recurso del tiempo. Pero, si el ser humano existe aceleradamente en una búsqueda incesantemente para obtener más tiempo, y si el recogimiento le dio al ser humano la oportunidad de gestionar, por así decir, de un modo distinto su rutina y hacerse de más tiempo ¿por qué veíamos todos los días personas que huían desesperadamente del recogimiento?, ¿por qué las ansias de recuperar el ritmo de vida que les era habitual?

El recogimiento producto de una decisión es elegido para apartarse de las presiones que impone la época en la existencia, para desacelerar el ritmo de vida. La imposición del recogimiento, sin embargo, se impuso como un fenómeno para algunos insoportable, porque la vaciedad del tiempo propia de la época se develó en toda su magnitud. La terrorífica lentitud vacía de sentido se impuso y trajo consigo el aburrimiento. El tiempo en el recogimiento se desacelera, pero la existencia que encuentra en la fugacidad la *ley fundamental de la estabilidad* no tiene modo de llenar el vacío, ni es capaz de notar que el recogimiento le ofrece el anhelado recurso del tiempo.

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Sin embargo, el tiempo del recogimiento no sólo es experimentado como aburrimiento. Quienes eligen escapar de la fugacidad buscan meditar acerca de sí mismos y de lo que les es genuinamente importante, es decir, quienes se apropian del recogimiento en lugar de huir de él buscan *serenidad*.

Pensar genuino, serenidad y meditación son términos homónimos en el pensamiento heideggeriano con los que se mienta un modo de existir que escapa del cálculo, la predeterminación y la fugacidad característica del pensar metafísico que predomina en la época de la técnica. La serenidad es la escucha del llamado del ser, la meditación que le revela al ser humano su carácter, quién es y lo hace preguntarse si se reconoce a sí mismo en las posibilidades que cursa. En otras palabras, en la serenidad el ser humano se encuentra a sí mismo y al hacerlo se desvincula del 'uno', se aleja del pensar racional que elige y maquina.

Pero la serenidad, lejos de constituir un desarraigo de la apertura de sentido a la que pertenecemos, es más bien una recuperación y reapropiación de ella: “[e]s suficiente que nos *demoremos* junto a lo próximo y que meditemos acerca de lo más próximo: acerca de lo que concierne a cada uno de nosotros aquí y ahora; aquí: en este rincón de la tierra natal; ahora: en la hora presente del acontecer mundial” **Fuente especificada no válida..** En la serenidad nos dejamos concernir por lo más próximo, dejamos que el ser nos apele y afecte; nos *demoramos* junto a lo próximo reapropiándonos de la existencia, de nuestra situación fáctica y de las relaciones de sentido que en ella se abren. La proximidad al aquí y ahora, al presente, es la clarificación de nuestra situación fáctica que nos lleva también a recordar eventos, situaciones y que a la vez nos invita a pensar más allá, a proyectarnos. La proximidad nos empuja a pensar y a cobrar conciencia de nuestras raíces (la tierra natal).

Empero ¿qué significa *demorarnos* junto a lo próximo? La palabra *demora* proviene del latín *demorari* que significa *detenerse*, cuyo prefijo *de* refiere a una dirección (arriba y abajo) y *morari* retardarse, entretenerse con algo, pero también *morada*. La marina, v.g., emplea la palabra *demorar* para referir a la correspondencia “a un rumbo o dirección determinada, respecto a otro lugar o sitio desde donde se observa”. El *demorarse* de la serenidad no es un detenerse, entretenerse con algo o una suerte de retardo, sino un morar direccionado hacia y por el sentido de lo que se presenta. Es decir, *demorarse* es co-responder al ser, es dejarse direccionar por él, resolverse a actuar, proyectarse genuinamente en las posibilidades que se abren para la existencia.

Harold Schweizer (2008) se dedica a pensar la temporalidad en la obra de arte, planteando que lo buscado en la experiencia del espectador y en la del artista es la misma, un momento de una perfecta, aunque inútil, concentración, en la que el tiempo se hace extraño, más intenso, porque los detalles escondidos (de la obra) aparecen ante la vista, sus particularidades se realzan. Schweizer plantea que el momento de concentración es una *demora instantánea* (*instant delay*) que hace que lo que se presenta se mantenga en el tiempo, el presente se hace eterno, lleno de un sentido que trasciende el tiempo vulgar. El *demorarse instantáneamente* no es la ausencia de acción, o el tardarse en ella, sino más bien la apropiación de ella.

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

La serenidad no es ni una oposición ni el abandono de los sentidos que rigen la apertura a la que pertenecemos o a los productos de la técnica moderna que en ella predominan. La serenidad es más bien libertad, meditación acerca del sentido de la técnica: “Podemos decir «sí» al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles «no» en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia” (Heidegger, Serenidad). Decir sí y no a los objetos de la técnica es recuperar el sentido y la relación que con ellos sostenemos, es el dejar que ellos hagan parte de nuestra vida cotidiana, pero a la vez tomar distancia de ellos “los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente «sí» y «no» al mundo técnico con una antigua palabra: la Serenidad (*Gelassenheit*) para con las cosas.”Fuente especificada no válida.. La serenidad es la disposición que recupera la relación que sostenemos con las cosas, el comprender que ella (la relación) no está vacía de sentido y el atisbar la riqueza y magnanimidad del ser que se dona a sí mismo en el *Ereignis*.

Decir *sí* y *no* es dejarnos interpelar por el ser, es evaluar críticamente nuestra situación fáctica y elegir cómo queremos vivir y quienes queremos ser. La serenidad es un modo distinto de habitar el mundo, es “el modo de realización de un pensamiento completamente libre, totalmente abierto al gobierno del ser”² (Lovitts 1995, p. 544) que exige que nos *demoremos* en el sentido.

² La traducción es mía.

Espacialidad del distanciamiento físico

Fecha: septiembre 10 de 2021

10:15 AM | [Verifique su horario local](#) | [Agregar a su calendario de Google](#)

[Catalina Barrio](#)

Universidad Nacional de Mar del Plata

Argentina

[Leandro Catoggio](#)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad Nacional de Mar del Plata

Argentina

Consecuencias del distanciamiento físico en el ámbito psicopatológico

Resumen:

Durante el año 2020 en la mayoría de los países del planeta surgió una amenaza a la salud de las personas que se identificó como coronavirus (COVID-19). Desde el momento en que la enfermedad fue considerada como pandemia, y con consecuencias graves para la salud incluyendo la posibilidad del deceso, se comenzó a implementar diversos tipos de mecanismos de seguridad preventiva para no contagiarse el virus. Entre esos mecanismos la Organización Mundial de la Salud sugirió, y aún lo hace, la distancia física entre personas. A partir de esta sugerencia cada país implementó de distintas formas dicha prevención, entendiendo por esto: tipos de medidas observadas en la distancia (de 1 metro a 2 la mayoría), distancia física relativa a superficies bajo techo o al aire libre, distancia física relativa a personas familiares o no familiares, incluso distancia física relativa a consultas médicas. Pero, más allá de estas relatividades, este tipo de prevención permaneció de manera general como ausencia de contacto físico con personas no convivientes.

Ahora bien, esta inhibición del con-tacto, de la cercanía y el tacto mutuo, nunca ha dejado de estar en referencia al funcionamiento del virus como enfermedad de transmisión no sólo táctil sino también aérea. El hecho de que los fluidos nasales o bucales puedan llevar el virus de modo aéreo hasta cierto espacio medido ha sido la fuente que fundamenta el distanciamiento físico. De esta manera, la consideración predominante de la prevención siempre recayó sobre un concepto de espacio y cuerpo que se entienden extensivamente. Tanto la enfermedad como la prevención se caracterizan por un modelo de agencia que comprende el espacio de un modo analítico-cuantitativo y las corporalidades humanas como cuerpos que ocupan espacios geométricos donde pueden ser fisiológicamente susceptibles de ser portadores del virus. De aquí que, en principio, la mirada sobre el cuerpo sea una

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

mirada sobre un cuerpo capaz de portar el virus según un racionalismo mecanicista; es decir, una comprensión restrictiva que reduce el cuerpo vivo (*Leib*) al cuerpo objeto (*Körper*). La distancia física no deja de ser un asunto ligado al carácter de portador y de lo que se entiende por él como transmisor de la pandemia. Ser portador es ser transmisor, y esto significa que la posibilidad de transmisión anida en todo cuerpo en tanto cuerpo.

Pero, ¿un cuerpo portador es necesariamente un cuerpo enfermo? Es un cuerpo capaz de transmitir el virus pero no necesariamente un cuerpo sufriente. El cuerpo portador es un cuerpo padeciente. La diferencia no es mínima. El criterio que distingue el sufriente del padeciente es el criterio que separa un cuerpo sintomático de uno asintomático. Un portador asintomático es alguien que no sufre el virus pero que, sin embargo, padece el virus y, por tanto, puede transmitirlo. Esta diferencia nos lleva a representarnos la amenaza como una tragedia global de la cual parece imposible escaparse porque ya todo cuerpo pasa a ser un posible transmisor. Por eso todo cuerpo no deja de ser, en última instancia, un *cuerpo de cuidado*; es decir, amenazado-amenazante. Esto entraña la paradoja de que todo cuerpo es un cuerpo a cuidar en la misma medida en que es de cuidado; y la prevención tiene esa doble dirección: prevenir el cuerpo propio como ser preventivo respecto de los otros cuerpos. Es esta situación del cuerpo de cuidado es el que lleva a que todo cuerpo que no sea conviviente (quizás éste también) se convierta en una amenaza. Por eso la amenaza ya no se encuentra localizada específicamente, no hay cuerpos significados de una manera u otra sino cuerpos homogeneizados como cuerpos de cuidado. La caracterización pandémica del virus es de por sí, por definición, amenazante en una generalidad que no parece reconocer colores, tipos de sangre, o clases sociales. El virus no es ya una mera causa de enfermedad y posible muerte sino una atmósfera, un paisaje, que no puede circunscribirse a una determinación extensa.

El cuerpo de cuidado no es el cuerpo objeto, no es meramente el cuerpo en su ordenamiento anatómico y operatividad fisiológica. El cuerpo de cuidado no se reduce al espacio geométrico, a un contenido en un continente, sino que su espacialidad es otra, como el tiempo en el que se mueve. El cuerpo de cuidado es tanto el cuerpo objeto como el cuerpo vivo (*Leib*). Y este aspecto corporal no es ajeno al distanciamiento, pero no ya a la distancia física sino a lo que denominamos *distancia existencial*. Es a partir de ella que podemos comprender que la amenaza del virus no sólo se corresponde con la posibilidad de una enfermedad a un nivel fisiológico sino también a un nivel existencial. El cuerpo de cuidado implica no sólo la posibilidad de la enfermedad por COVID-19 en la dimensión del cuerpo objetivado (*Körper*) sino también la posibilidad de la enfermedad en la dimensión del cuerpo vivo (*Leib*). ¿Qué significa que el cuerpo vivo se enferme?; ¿cómo es posible que la distancia física genere problemas de salud en vez de evitarlos?; ¿cómo se vincula la distancia física con la distancia existencial? Responder a estas cuestiones no sólo no es sencillo sino que tampoco puede pretenderse dar afirmaciones contundentes.

En lo que sigue se abrirá una posible vía de acceso al fenómeno de la distancia física y los cuestionamientos relativos a ella a partir de la obra de Heidegger y la recepción

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

que de ella se ha hecho en el campo de la psicopatología. De modo más concreto, nos remitiremos a la recepción realizada durante los últimos años por filósofos como Havi Carel, Matthew Ratcliffe y Thomas Fuchs, entre otros. Este trabajo se divide en dos partes. En una primera parte argumentaremos que la distancia física conlleva en sí misma una constitución afectiva insoslayable en la situación vivida durante la pandemia. Y esto remite no sólo a la amenaza de contagio concreta por contacto con otras personas sino también por la amenaza en tanto atmósfera o paisaje que inunda la vida cotidiana y que no puede reducirse a un objeto en particular. Dicha amenaza es la que se muestra como el motivo desencadenante de ciertos trastornos límites de la personalidad, tales como la depresión o la manía, que pueden reconocerse desde el concepto heideggeriano de disposición afectiva (*Befindlichkeit*). En la segunda parte de nuestro trabajo abordaremos el modo en que, desde un abordaje fenomenológico-hermenéutico, dichos trastornos pueden reconocerse en la dimensión existencial de la persona tomando como centro de interés tematización de la espacialidad. Para esto nos remitiremos al desarrollo del concepto que hace Heidegger en el contexto de los *Zollikoner Seminare*.

1) En un primer momento, el trabajo aborda el distanciamiento físico como experiencia vinculada al extrañamiento afectivo respecto a la situación vivida. La afección de la distancia física conlleva una distancia existencial, siendo co-existentes entre sí, que abre la posibilidad de un proceso de extrañamiento respecto al mundo que pueden finalizar en trastornos anímicos debido a sentimientos de inestabilidad o desequilibrio anímico. En este sentido, postulamos la tesis de que la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), que involucra el distanciamiento físico, puede conducir directamente al concepto de Havi Carel de duda corporal (*bodily doubt*) en tanto pérdida de posibilidades mundanas. El distanciamiento existencial provoca un sentimiento corporal de desconfianza, de “no ser capaz de...”, que sostenido en el tiempo conduce a una sensación de inhibición impidiendo el desarrollo de las posibilidades fácticas ejercidas hasta el momento. Como consecuencia de este postulado, advertimos que la disposición afectiva de la desazón y extrañamiento de la distancia existencial conduce a una forma de experiencia que puede llevar a trastornos que involucran al sí mismo (*Selbst*). Pero este sí mismo no debe observarse según el modelo de la subjetividad sino como la estructura unitaria del ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). Cabe aclarar, que estos trastornos no implican que sean necesariamente remitidos a patologías previas o diagnósticos ya realizados sino que pueden emerger como patrones de comportamiento o modelos agenciales inusitados en la persona hasta el momento.

En este sentido, los trastornos límites de la personalidad surgidos a través de la distancia existencial no se entienden según el deterioro o la pérdida de procesos cognitivos. No remiten su existencia a privaciones fisiológicas del cuerpo objeto sino a la dificultad para la articulación del mundo de un modo significativo. De esta manera, la desconfianza en el propio cuerpo no es asignable a ninguna parte suya constitutiva como tampoco es explicable por distorsiones relativas a procesos materiales propios del cerebro. Los trastornos límites de la personalidad son procesos afectivos ligados

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

al comprender (*Verstehen*) que implican una desestabilidad o desequilibrio en la articulación significativa exigida por la situación vivida en su cuerpo vivo y cuerpo objeto.

Según esto, el comprender afectivamente determinado por la situación pandémica modifica el cuerpo vivo de una manera tal que la articulación significativa puede llegar a quedar inhibida y con ella también el ejercicio de la motricidad corporal. En esto resulta particularmente importante la argumentación esgrimida por Heidegger en el § 40 de *Sein und Zeit* con el fin de explicar en qué medida la disposición afectiva de la angustia actúa ante una amenaza sin objeto revelando la posibilidad existencial del no-estar-en-casa (*Nicht-zuhause-sein*).

2) En un segundo momento el trabajo continuará el carácter de la afectividad de la distancia existencial en dirección a la descripción del concepto de espacio involucrado en la corporalidad. La desazón motivada por la distancia física es la distancia existencial que se siente en la dimensión de lo que Matthew Ratcliffe denomina “sentimientos existenciales” (*existential feelings*). Estos tipos de sentimientos se caracterizan por diferenciarse de las emociones y de las sensaciones corporales; es decir, los sentimientos existenciales tales como los propios de la depresión o la manía no son atribuibles a objetos particulares, como tampoco a personas particulares, y no se entienden desde la capacidad sensorial del cuerpo objeto. Los sentimientos existenciales son pre-intencionales y operan al nivel básico de las condiciones estructurales de la persona. En términos heideggerianos se puede decir que los sentimientos existenciales no dejan de nombrar el carácter de la apertura (*Offenheit*). Tal como Havi Carel muestra la desconfianza en el propio cuerpo recae en sentimientos existenciales que determinan la estructura existencial de la persona en su ambiente (*Umwelt*). Esto implica por un lado, que los sentimientos existenciales están vinculados al sentimiento corporal en tanto experiencias que ponen en duda la certeza de lo que estamos siendo y, por otro lado, un sentimiento ante las posibilidades que nos ofrece el cuerpo objeto.

De esto se entiende que el diseño de un mundo espacial en donde se funda el “tener corporal” implica no sólo una direccionalidad de sentido sino un modo de comprender lo físico en sus límites de lo posible. Según esto, el sentimiento existencial es fenomenológicamente relevante en la medida en que la distancia física implique certezas, como por ejemplo saber que no poder abrazar supone un límite físico que impacta en la definición de lo que comprendemos como un vínculo afectivo. Esta actitud intencional se basa en un tipo de certeza corporal (*certainty body*) que indica una constitución tempóreo-existencial (*Dessen existenzial-zeitliche Konstitution*) inmanente a la constitución física del cuerpo. Aunque la noción de cuerpo no aparezca sistemáticamente tratada en *Sein und Zeit*, sí podemos advertir sobre esto cuando Heidegger retoma la noción de espacialidad desde su concepto de cuerpo en *Zollikoner Seminare*. En este contexto se puede observar que la idea de espacialidad se muestra bajo el concepto “ser-orientado hacia algo” (*Ausgerichtet-seins*). El espacio es un espacio existencial no asequible por patrones cuantitativos sino por factores

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

cualitativos que se vinculan a la orientación existencial del cuerpo vivo según sus posibilidades determinadas afectivamente.

De esta manera, el sentimiento existencial, desde la perspectiva de Ratcliffe, es un correlato devenido de experiencias que hacen a un sentido existencial e implica suponer la certeza de un cuerpo habituado; esto es, familiarizado o ya orientado en el mundo. Por eso, el mismo Ratcliffe habla de los sentimientos existenciales como tipos de posibilidades que no dejan de ser “experiencias incorporadas” (*experience incorporates*). La orientación no es un a priori natural o un trascendental de estilo kantiano sino un trascendental-empírico, es decir, una condición de posibilidad del corporar mismo del cuerpo ejecutada por el vínculo con el ambiente. A partir de esto, el orientarse hacia algo es una construcción del orientarse en tanto tal. Ante este fenómeno, el autor advierte que podemos estar familiarizados con el mundo sin vincularlo a un estado de ánimo. El estar-ahí en el espacio no garantiza, por ejemplo, un estado anímico de felicidad. Más bien, tener certeza corporal no refiere necesariamente a una evidencia existencial. La posesión de un espacio ordenado, de comportamientos corporales previsibles impactan en el desalojo de las posibilidades anímicas. En Heidegger, el estado anímico que se identifica con la estructura existencial de extrañamiento y de desazón revela no-estar-en-casa (*Un-zuhause*). La experiencia del distanciamiento físico devenida de una comprensión existencial del *Dasein* en el mundo, pone en cuestión el corporar puesto que revela limitaciones corporales que pueden conducir a la angustia (*Angst*) como disposición afectiva inminente, y que puede visualizarse en trastornos como la depresión. Esto significa que el estado anímico de la angustia es, en su propio aparecer, un temple que por definición constituye un tipo de comportamiento en el sentido de una determinada orientación en el mundo. Si este comportarse corporal se ve afectado en su ser-en-el-mundo, cuya posibilidad es intrínseca a la la estructura existencial del *Dasein*, entonces es ahí donde puede expresarse un tipo de experiencia vinculada a la pérdida de sentido y a la duda de sí mismo como privación del orientarse que podemos reconocer en el término heideggeriano “desmundanización” (*Weltlosigkeit*).

Desazón, extrañeza, inhospitalidad:

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

Fecha: septiembre 10 de 2021

11:00 AM | [Verifique su horario local](#) | [Agregar a su calendario de Google](#)

[Luis Fernando Butierrez](#)

Universidad Nacional de La Plata

Argentina

Tan aislados, tan cercanos. Relaciones inter-corporales en pandemia desde una perspectiva heideggeriana

Resumen:

En el siguiente trabajo continuaremos con el despliegue de las múltiples implicancias que pueden analizarse desde las dilucidaciones en torno a la corporalidad que Heidegger desarrolla en los seminarios de la década de 1960, en el marco de nuestra actual experiencia mundial de pandemia y aislamiento. Nuestra propuesta consiste en una lectura y discusión sobre la cuestión de las relaciones inter-corporales, tal y como Heidegger lo especifica en el marco de sus consideraciones relativas al cuerpo propio y a la labor médico-terapéutica respecto al cuerpo del otro. Las distinciones terminológicas y las relaciones entre las dimensiones óptica-ontológica permiten cotejar en qué sentido es posible pensar en una relación entre los cuerpos desde este enfoque. En este contexto, partiremos de una interpretación no disyuntiva de las respectivas consideraciones prácticas respecto del cuerpo físico y el cuerpo vivido, en vistas de argumentar que desde este enfoque heideggeriano es posible distinguir un conjunto de limitaciones concernientes a la falta de tematización de perspectiva tradicional del cuerpo físico que reducen el alcance de su tratamiento respecto de las relaciones prácticas respectivas, tal y como puede cotejarse en las problematizaciones actuales relativas a las relaciones entre aislamiento, lazo social y salud en el contexto actual de la pandemia causada por el virus SARS-Cov2.

Para ello, en primer lugar, analizaremos un conjunto de dilucidaciones, a partir de los *Zollikoner Seminare* de la década de 1960, en torno a las relaciones prácticas con el cuerpo propio y el cuerpo del otro que permiten a Heidegger no solo distinguir las modalidades científicas y fenomenológicas de tematización de la corporalidad, sino también el horizonte ontológico en el que se halla irreductiblemente inscripta. En este marco, distinguiremos sus referencias respecto a las injerencias prácticas propias del proceder científico que tienen como base una consideración limitada al cuerpo físico. Desde allí, interpretaremos algunas figuras de la corporeidad que contraponen a dicho enfoque para poner de manifiesto su base comprensiva y orientación ontológica, junto a las modalidades prácticas y relacionales correlativas al cuerpo. Por esta vía buscaremos circunscribir luego cuál es el estatuto de las relaciones inter-corporales en esta perspectiva, con el objeto de cotejar en qué medida es posible plantear transiciones o desplazamientos en las modalidades epocales de relación con la corporalidad.

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

I.

A partir de las breves menciones de la corporalidad en el § 12 y 23 de SuZ podemos reconocer dos líneas interpretativas fundamentales sobre los primeros tratamientos de la corporalidad en la perspectiva de Heidegger. Aquellas que distinguen una clara ausencia de tematización (articulada como una negación o descuido) y aquellas que ven allí una indicación programática en torno al método adecuado para abordar la corporalidad, tal y como luego lo despliega en sus seminarios a mediados de siglo. Al modo de una respuesta a tales críticas, Heidegger apela a cierta relación con el lenguaje en el que puede reconocerse un sesgo jerárquico o de privilegio, en especial, al momento que destaca que los franceses no tienen ninguna palabra para el cuerpo vivido sino solo un nombre para el cuerpo cósmico: *le corps*, término que inscribe en la tradición del corpus latino. En este marco subraya las dificultades que ello supone para ver la verdadera problemática de la fenomenología del cuerpo vivido.

En tal sentido, sus seminarios de la década de 1960 no representan una elaboración directa de Heidegger, sino que se desarrollan en un contexto de diálogo y discusión con un grupo de especialistas en el ámbito médico y psicológico. Tales encuentros se originan en un intercambio epistolar con Medard Boss desde 1947, a partir de lo cual ambos se propusieron especificar y comprender las cuestiones inherentes al *Daseisnalyse* en la tradición de Ludwig Binswanger. En ese marco, el diálogo se orientó a la posibilidad de integración de la ontología heideggeriana a la práctica clínica, lo cual permitió una tematización directa de la corporeidad (*Leiblichkeit*) no presente en SuZ, así como también sobre la corporalidad (*Körperlichkeit*), en referencia respectivamente a las estructuras ontológicas del mismo y a manifestaciones perceptibles del cuerpo.

En efecto, en continuidad con los esbozos en SuZ, Heidegger da cuenta de un sentido originario de la corporeidad que no se agote en el cuerpo mensurable, objetivable, cósmico (*Körper*) y reducido a un mero estar presente, que en la experiencia remite al cuerpo que se tiene. Tal sentido originario se relaciona al *Leib*, aquél que nos remite al cuerpo vivido o cuerpo que se es.

Con esta distinción que permite la lengua alemana se propone dar cuenta de ciertas correlaciones corporales del Dasein en su apertura al mundo, más allá de la reducción a su aspecto material en la perspectiva científica tradicional. Es precisamente en este contexto donde podemos distinguir un conjunto de observaciones que revelan su enfoque respecto de las relaciones inter-corporales.

En diferentes encuentros de estos seminarios, nuestro autor destaca que los fenómenos ontológicos no son observables sino que se hallan abiertos con anterioridad a todos los fenómenos manifiestos y perceptibles. Tal es el caso del ejemplo que ofrece de la mesa: su percepción sensible arroja un conjunto de datos pero su ser se revela como evidencia ontológica ya abierta, indicando así un ámbito que escapa al dominio de la mirada. Otros ejemplos que presenta en torno al fenómeno del hacer-presente (*Vergegenwärtigung*), como el hacer presente la estación de Zúrich,

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

dan cuenta de cierta captación de algo “en tanto algo” no reductible a la presencia sensible: en lugar de experiencias parciales o escorzos de los entes en consideración se trata aquí de una captación de su totalidad. Y es dicha totalidad lo que se revela ya abierta. Con ello, nuestro autor ejemplifica una cuestión central en sus dilucidaciones en torno a la corporalidad: el claro (*Lichtung*) o apertura del ser se pone de manifiesto en su carácter originario y primario respecto a toda experiencia con los fenómenos.

Es precisamente en este marco que nuestro autor se propone abandonar la directriz de la relación óptica y binaria sujeto –objeto (correlativa a un sujeto corporal que subyace a la donación de mundo) para indagar en el entramado relacional Dasein-mundo. Desde este enfoque entiende que la perspectiva occidental de la corporalidad, de tradición cartesiana, es una modificación o desplazamiento de una relación originaria de la corporalidad como ser-en-el-mundo.

En este sentido destaca que la modalidad representativa del pensar científico aplica criterios de legalidad y calculabilidad a la naturaleza, lo cual implica una orientación y modalización determinada de las relaciones en el ámbito de lo ente. En esta línea, la ciencia natural constata al ser humano como algo que está simplemente presente al igual que el resto de los entes. Ello implica una modalidad específica de relación con los entes a partir del comportamiento mensurador del ser humano. Tal comportamiento co-implica un ente representado como objeto, condición necesaria para ser susceptible de medición. Ello se inscribe en una distinción fundamental de la tradición fenomenológica: lo cognoscible se distingue como *Gegenstand*, en referencia a aquello con que nos encontramos en el mundo y como *Objekt*, en referencia al objeto de conocimiento de las ciencias, es decir, a los primeros en tanto configurados según las exigencias de las ciencias.

En este marco, la objetualidad del comportamiento y enfoque científico supone una modificación de la presencia de las cosas: la presencia es entendida como representacionalidad, no ya como lo dado a partir de sí, sino tal y como se nos contrapone en tanto sujetos. Por ello Heidegger subraya que esta perspectiva se caracteriza por una relación práctica con los cuerpos limitada a reconocer con qué contar del otro y de la naturaleza, lo cual confluye en un proceder de dominio y posesión. Nuestro autor contrapone una comprensión más originaria en la relación práctica con el mundo circundante : la experiencia griega comprendió la presencia del ente en cuanto presente a partir de sí mismo, es decir, conservando y dejando intactos los fenómenos en el puro estar presente de aquello que se muestra y se oculta. Este es precisamente el movimiento de la verdad del ser que nuestro autor retoma para plantear un abordaje apropiado de las cuestiones relativas al cuerpo.

Desde allí, Heidegger cuestiona la comprensión de base en las perspectivas de los asistentes de los seminarios: la psicología, antropología y psicopatología comprenden al ser humano y el cuerpo como un objeto o sector del ente, al punto tal que incluso “las ciencias conductistas manipulan a los seres humanos a control remoto”. Sin embargo, estas alusiones a las modalidades relacionales desde la comprensión científica no implican un rechazo o exclusión del campo práctico de lo terapéutico en

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

las disciplinas médicas ni sus estudios, sino que se proponen poner en evidencia y problematizar la mirada clínica y sus relaciones con los cuerpos con el objeto de discernir el horizonte comprensivo desde el cual deriva.

II.

En los primeros encuentros de estos seminarios, Heidegger destaca que el método fenomenológico es primero respecto al científico, cuando corresponde estudiar al Dasein, por lo cual es necesario prescindir de aquél modo de representar científico-natural articulado en coordenadas comprensivas cartesianas. A diferencia de este, el proceder fenomenológico no llega a conclusiones ni incluye mediaciones dialécticas, pues se propone mantener abierta la mirada pensante para y hacia el fenómeno. No obstante, sus dilucidaciones se destacan por un carácter metódico, al modo de indicios para un camino del pensar en torno a la corporeidad, previos a toda tentativa fenomenológica.

Tal es el caso, por ejemplo, del ruborizarse. Allí se pone de manifiesto un existir con otros en la forma de ser-en-el-mundo, en el estar referidos a las cosas que comparecen donde el Dasein se encuentra con otros en el mismo estar-ahí. Este entramado irreductible no permite reducir tal fenómeno al flujo sanguíneo que se intensifica en tal o cual sector del cuerpo cósmico, ni en determinada manifestación física, es decir, no puede reducirse ni a lo somático ni a lo psíquico.

En este contexto inscribe la experiencia del límite del cuerpo. Si bien el cuerpo cósmico termina en la piel, estamos siempre en relación desde un cuerpo vivido que se revela con una mayor extensión. Hay entre ambos una diferencia cualitativa, siendo no cuantificable en el segundo caso: el límite del corporar es el horizonte del ser en el cual permanecemos, esto es, “coincide con los límites de mi apertura de mundo”, por ello este cambia constantemente mediante la modificación del alcance de mi estancia. Este posible desplazamiento se contrapone el límite del cuerpo físico que generalmente no se modifica más que en fenómenos tales como engordar, adelgazar, etc.

En el marco de esta distinción nuestro autor nos ofrece el ejemplo de un caso de psicopatología cotidiana donde retoma un caso de tipo freudiano: una mujer que olvida la bolsa al irse de la casa de un conocido, tradicionalmente interpretado como un deseo inconsciente de poder regresar ahí. Frente a ello, Heidegger entiende que en el irse, ella está aún con el hombre, tal y como lo testimonia la bolsa aún allí. En esta interpretación los lazos se incluyen en la corporalidad y se manifiestan irreductibles en el análisis de las relaciones entre los cuerpos : estas referencias extáticas del Dasein no son representables, pues la bolsa y la mujer, en el plexo de relaciones en el que se inscriben y en la apertura de ser que allí las abre, lejos están de un mero cálculo de posiciones reducidas a la modalidad de ser de la mera presencia, que entiende derivada del ser-a-la-mano (*Zuhandenheit*) y las relaciones prácticas en el mundo circundante. Es en este sentido que los alcances de los límites del cuerpo vivido no son situables en la misma medida que en el caso del cuerpo cósmico.

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

Estas puntualizaciones de Heidegger permiten dilucidar la comprensión del ser occidental que media la relación con el cuerpo propio. En este sentido, las elucidaciones heideggerianas sobre la corporalidad se orientan a una relación con dicha comprensión ya abierta y no a una injerencia directa o práctica en relación a la corporalidad: dilucidar la problemática de la corporalidad consiste en evidenciar nuestro modo de ser epocalmente determinado en sus respectivas proyecciones socio-culturales.

Por ello, no hay referencia aquí a una relación con el cuerpo propio o ajeno de cuño cartesiano, basada en intervenciones sobre un ente o útil, sino a un esclarecimiento de la dimensión de nuestro ser corporal por la vía de una relación que implique un comportarse (*sich-Verhalten*) respecto de aquello abierto por el ser y con la misma apertura. Precisamente la categoría fundamental de mera presencia es aquella que problematiza en estas elucidaciones pues orienta el pensar ontológico occidental y la experiencia inmediata de sí en tanto cuerpo.

III.

Si en cada relación corporal fáctica con el propio cuerpo y los otros entes se abre la presencia de lo ente “en cuanto algo” (donado y abierto desde el horizonte del ser), ello marca a su vez un límite: nuestro autor entiende que no es posible ir más allá de la apertura epocal del ser de los entes. La apertura de mundo desde este horizonte del ser es el ámbito originario desde el cual es posible dar cuenta de las relaciones desde y en el cuerpo propio.

La referencia al ser se torna aquí de importancia capital: el Dasein tiene un modo de ser corporal siempre en relación al ser. Según sea esta relación o correspondencia se modaliza el cómo (*Wie*) de esta relación, lo cual determina y orienta la facticidad y el carácter óntico de las dinámicas corporales. Así, el claro del ser (*Lichtung des Seins*) remite al ámbito de donación desde el cual el ente adquiere su presencia “en cuanto algo”, determinado epocalmente. Es en relación con este claro o ámbito de apertura de la presencia del ser desde donde el Dasein, por medio de la comprensión de ser (*Seinsverständnis*), se relaciona con el ser del cuerpo y orienta toda relación práctica en el mundo circundante y con los otros.

De esta manera, el cuerpo acontece de modo derivado de la apertura o claro del ser y se despliega en correspondencia con ella. La aprehensión de la corporalidad se inscribe en un nexos óntico-ontológico irreductible que determina la modalidad de ser corporal del Dasein y, en definitiva, su ser-en-el-mundo.

Así, esta orientación en la que inscribe sus análisis le permite circunscribir un ámbito para la relación práctica con la corporeidad en el marco irrebalsable de la dimensión ontológica del ser corporal de una época, esto es, en una relación ontológicamente primaria respecto de todo comportamiento e injerencia relativa al cuerpo cósmico. En esta perspectiva la modalidad relacional Dasein-ser es la que orienta y determina primariamente las relaciones prácticas con los cuerpos. La tarea del pensar que propone Heidegger consiste en la dilucidación de esta dimensión que

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

simultáneamente se encuentra abierta y oculta en la práctica médica y terapéutica. En tal sentido, Heidegger profundiza la destrucción del lugar que ocupa la *Vorhandenheit* como principio rector de la comprensión metafísica de la corporalidad y se aboca a los alcances de la corporalidad en la estructura existencial del ser-en-el-mundo del Dasein.

Aun con ello, la comprensión del cuerpo material o cósmico no es tematizado ni cuestionado dada su orientación inscrita en el programa de una ontología fundamental. No obstante, las especificaciones posteriores implican un conjunto de diferencias. Podemos destacar el desplazamiento que tiene el concepto de *Lichtung* (donde se dan las relaciones con los entes) desde la época de SuZ, hasta alcanzar un sentido primariamente espacial en Zollikoner Seminare. En esta línea, distinguimos el desarrollo y énfasis que tiene aquí la estructura co-originaria del ser-con (*Mitsein*) en la base de sus análisis de los gestos, de modo correlativo con la clarificación de sus distinciones respecto de la metafísica de la presencia. Entre otras cuestiones, ello le permite poner de manifiesto el carácter primario del marco ontológico para comprender las relaciones desde el cuerpo propio.

Sin embargo, estas especificaciones de Heidegger no implican una consideración excluyente sino relacional de las dimensiones ópticas y ontológicas del cuerpo vivido. Con ello, la perspectiva en torno al cuerpo cósmico no pierde relevancia sino que es articulada desde una problematización y distinción de su carácter derivado.

Ahora bien, esta tarea del pensar en torno a la corporeidad y las relaciones inter-corporales nos ofrece una base comprensiva para tematizar un conjunto de figuras actuales de nuestras relaciones y lazos inter-corporales en el contexto de la pandemia causada por el virus SARSCov2. En este marco, es posible distinguir entre las cuestiones concernientes al contexto de aislamiento, en sus transformaciones relativas a la salud y los lazos comunitarios, y aquellas vinculadas a las modalidades epocales de comprensión de la corporeidad: ¿es posible pensar en un desplazamiento de nuestras relaciones corporales tradicionales en este contexto? O bien ¿podemos distinguir una profundización y desarrollo de una modalidad relacional entre los cuerpos que ya se encuentra abierta en nuestra experiencia en el mundo? Pues bien, a partir de estas cuestiones y perspectivas propondremos un conjunto de lecturas de nuestra situación mundial, regional y personal, en el marco de la actual disrupción de la vida cotidiana y de un pensamiento orientado al horizonte de experiencia en pos-pandemia.

Desazón, extrañeza, inhospitalidad:
Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

Fecha: septiembre 10 de 2021

11:45 AM | [Verifique su horario local](#) | [Agregar a su calendario de Google](#)

[Juan David Almeyda Sarmiento](#)

Universidad Industrial de Santander

Colombia

Habitar-con-otros en la sociedad paliativa. Meditaciones sobre el hogar y la pandemia

Resumen:

La presente ponencia sustenta la idea de que la Covid-19 ha generado una fractura esencial en la relación del ser humano con su *habitar* en el hogar y su experiencia con lo *hogareño*; empero, el actual contexto de cuarentena y control de los contagios ha producido una aceleración de condiciones psico-sociales que ya se venían desarrollando en el mundo globalizado y capitalista contemporáneo, pero erróneamente le son achacadas ahora solamente al virus. Para esto se utilizan tres momentos: inicialmente, se expone la idea de cómo el capitalismo modificó un espacio sagrado y ritual como lo es el hogar. Este primer momento expone cómo el hogar, debido al desgaste producto de la aceleración y el rendimiento, ha pasado de ser un lugar de dialéctica entre *positividad* y *negatividad* a un espacio dominado por la *obligación de ser feliz* en el que todo lo que no aumente la *utilidad* del individuo frente a los parámetros de competencia y producción debe ser eliminado.

En un segundo momento, se presentan una serie de fenómenos que trajo consigo la pandemia. Aquí, se busca exponer cómo las regulaciones a la movilidad, las cuarentenas y demás medidas sanitarias, han repercutido en el *modus vivendi* de las personas en lo correspondiente a su habitar-en-el-hogar-con-otros. Este momento busca exponer los síntomas de lo que se entiende como *sociedad paliativa*, una dimensión de la sociedad que surge con la amalgama capitalismo y pandemia y que se caracteriza por eliminar el dolor dentro de la dialéctica humana de estar-en-el-mundo. Dicha sociedad paliativa afecta directamente la relación de las personas con su cotidianidad más próxima, como lo es el caso del hogar. Dentro de un *hogar paliativo* no hay espacio para ninguna negatividad en su más mínima expresión, pero, más allá de eso, dentro del marco de la pandemia, la lógica de saneamiento, desinfección y esterilización, potencializa la neurosis que el capitalismo en relación con la muerte y el dolor, se expulsa la Covid-19 del mismo modo que se elimina la muerte como una experiencia transformadora y configurante de la experiencia humana de existir.

Finalmente, se presenta una crítica a la idealización del hogar (pura positividad), de modo que sea posible aceptar que este último no como un espacio de puro Eros, sino que Tánatos siempre ha estado presente y no puede ser excluido del análisis que se le haga tanto a la pandemia como al capitalismo neoliberal. En este punto, lo que se

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

quiere es poner en evidencia la manera en que esta angustia y extrañeza, que ahora se interpretan como síntomas y patologías, realmente son algo que forma parte existencial de la vida humana, pero que poco a poco ha sido opacada, en un primer momento, por una dinámica acelerada de fuerte capitalismo neoliberal y, posteriormente, por una pandemia mundial que se caracteriza por el aislamiento y la destrucción de la cercanía. Hay que aclarar que en el transcurso de este escrito se utiliza el concepto de *hogar* como un modo específico de *habitar*, de estar-en-el-mundo. Dicho término se diferencia del de casa o vivienda, el cual debe entender únicamente como el espacio físico.

Así pues, con el ánimo de ampliar el contenido de la ponencia, vale decir que, el primer momento se centra en la dinámica de reproducción sistémica de la lógica neoliberal, la cual se puede considerar como una *estructura acéfala* con una tendencia a revolucionarse y amoldarse constantemente para maximizar el espectro del éxito reproductivo, ya no solo se limita al ejercicio de un poder y un control dentro lo que se puede llamar una *ocupación laboral*, sino que se encarga de extenderse a los planos cada vez más privados y biológicos de la humanidad, esto es, se encarga, así como de lo laboral, de la *ocupación de lo no-laboral*. Estos conceptos de *ocupación* tienen su antecedente en la interpretación que Heidegger hace en *Ser y tiempo* sobre el carácter existencial e imperativo de la *ocuparse* al interior del ser humano. Además, esta idea de las *barreras físicas* como la última frontera que se resiste a la explotación capitalista viene sostenida por Marx, aunque muchos autores ya han reformulado esta idea, ya que el capitalismo tardío sí fue capaz de ejercer control y poder sobre la biología y el metabolismo humanos.

En este sentido, no es de extrañar que el hogar, el espacio privado e íntimo por antonomasia, sea objeto de dicho ejercicio de poder y control sistémico que propende a mejorar la capacidad reproductiva del neoliberalismo en su actual etapa digital. De cierta forma, los lugares del hogar, como espacios abiertos a *lo hogareño*, se convierten en puros *vacíos vaciados* dominados por la técnica (que en este caso se corresponde con los sistemas telemáticos) para ser inundados por la esfera pública. Esto implica que el concepto de vacío, que Heidegger elogia en tanto que es capaz de producir e instituir a partir del espacio para crear lugar, pierde su fuerza y se convierte en una destrucción del habitar y del lugar. Este vacío actúa como el *horror vacui* medieval.

Dentro del marco de un neoliberalismo cada vez más salvaje, las casas se convierten en espacios de rendimiento, competencia y positividad, por lo que se pierde un simbolismo del hogar que hace que exista un *dialogar* al interior de estos espacios que los convierten en lugar; sin embargo, el capitalismo en su estado neoliberal (y de mano de la técnica) destruyó la experiencia simbólica del *estar-en-el-hogar*, esta última siempre estuvo presente y se desarrollaba en las sociedades desde la Antigüedad. De ahí que Heidegger sea una referencia fundamental, este autor alemán fue muy consciente de las consecuencias existenciales que este *tiempo acelerado* conlleva, ya

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

en la *Introducción a la metafísica* habla de la manera en que el tiempo equivalente a velocidad que acecha como una quimera la existencia.

El neoliberalismo se encargó de *profanar* la ritualidad *sagrada* del hogar, una experiencia que provee al ser humano de un aliento tras retornar a él después de un día de trabajo. (El caso más paradigmático es el que se encuentra en la *Odisea*, donde el *leitmotiv* es el retorno de Odiseo a Ítaca, a su hogar, tras la victoria en la guerra contra los troyanos). La tesis no es errada, puesto que el sistema sí se encargó de imponer una visión unidimensional de lo que implica la *vivencia* en el hogar, una subjetividad redujo las casas de ser un espacio complejo atravesado por múltiples factores a ser un espacio para la administración de uno mismo, sépase, redujo el *fuego del hogar*, que unía a la familia griega y romana, a la mera economía que subyuga a la familia contemporánea.

La *pérdida* de esta noción sagrada del hogar se relaciona metafóricamente con la idea del destierro del paraíso. Los hogares, sin importar su condición económica, social o política, siempre serán un baluarte frente a los azares de la vida y el *peso del mundo*; sin embargo, tras su profanación solo queda un espacio hostil que existe como extensión de la *ocupación como rendimiento en el hábito cotidiano*. Los hogares dentro de una lógica de rendimiento eliminan toda dialéctica de lo positivo y lo negativo para devenir como *espacios asépticos* (sin negatividad, pura positividad) en donde no es posible un movimiento del espíritu, en el sentido hegeliano.

Por tanto, dentro del espacio completamente economizado que ahora son los hogares, el *empresario de sí* puede fácilmente administrar todas las funciones que se requieran tanto dentro como fuera de lo laboral, aunque todo marcado por el imperativo del rendir y el competir, algo propio del sujeto que encarna el *homo oeconomicus*. Hay que aclarar que acá el *homo oeconomicus* es uno de los posibles sentidos que se le atribuyen al uso de neoliberalismo. Este concepto de *homo oeconomicus* hace referencia a un tipo específico de biotipo, de subjetividad, que surge en el ejercicio y relación con el modelo neoliberal, debe diferenciarse de otro tipo de interpretaciones del mismo concepto, como lo son: neoliberalismo ideológico, económico, político y el que refiere a la gobernabilidad

En este orden de ideas, el hogar del *homo oeconomicus* es un espacio completamente entregado a la administración, a la unidimensionalidad de la economía neoliberal, esto es, a maximizar las ganancias y reducir los gastos a cualquier costo (el lucro por encima de cualquier sacrificio), en este sentido es un neurótico. El sujeto se convierte en un *capital humano* para el que estos principios expuestos anteriormente aplican perfectamente: yo soy mi propia empresa, por ende, *es mi responsabilidad* el que yo tenga éxito o no dentro de un mercado competitivo, meritocrático, desigual y plutocrático. El sistema se convierte en un ente abstracto, en un servidor informático que solamente repite la señal (imperativos de consumo y (auto)explotación laboral), mientras que el individuo se ocupa de llevar a cabo, bajo una fantasía de libertad, su vida cotidiana bajo el dominio neoliberal.

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Así es que el hogar se convierte en otra extremidad del *empresario de sí*. La espacialidad del hogar, lo hogareño en su expresión más íntima y personal, da paso a un ejercicio desgastado por la imagen del éxito económico. El *estar-en-el-hogar* es infectado y corroído desde dentro y desde fuera por los dispositivos (tanto blandos como duros) externos e internos que el sistema neoliberal, en su privilegiada posición hegemónica, impone sobre la cotidianidad de lo humano. El Ser se convierte en capital, por lo que su habitar (pensar) deviene cálculo o percepción controladora del mundo. La colonización de lo íntimo, actualmente, se proyecta como algo inevitable, la *satelización total de la vida* se convierte en un principio rector para el sistema, puesto que, de este modo, todo hogar es un panóptico desnudo y expuesto para el algoritmo (pensamiento calculador) que se extiende cada vez sobre lo humano por medio de la técnica.

El segundo momento se centra en cómo, en el marco de la pandemia, esta lógica del hogar como un espacio-tiempo dedicado al misticismo del rendimiento y la aceleración se vio ampliada por la totalización de lo digital. Así, el hogar y lo hogareño, como una experiencia del individuo por hacer comunidad, se destruyeron en el ruido incesante del *enjambre* (completo aislamiento producto de la hipercomunicación e hiperconectividad) que su ubicó en el centro de las casas. La sobreexposición desde lo digital, el hogar devenido completamente un panóptico de autovigilancia, sumado a las restricciones de movilidad que de forma global los Estados-nación decidieron seguir para evitar un aumento en los contagios, hizo que se constituyera una *condición paranoide*. Este *síndrome de la cabaña*, que surge de estas *medidas de excepción* que son tomadas para controlar el virus, generó unos impactos directos en la ya desgastada psique humana y, por ende, nuestra concepción del hogar. El habitar se pierde por el deseo de seguridad, ya no se vive, sino que se es un *muerto vivo* que pierde toda relación con lo finito del existir, de la muerte como condición existencial, para dar paso al vivir como una pura supervivencia.

Así, debido a la sobreexposición a lo digital, a la renuncia al encuentro, surgió una *comunicación sin comunidad*. La ya profanada ritualidad del hogar implosionó en una catástrofe virológica en la que los sujetos pasaron de una *soledad* a un *aislamiento*. Este último rompe con la posibilidad de una *reflexión meditativa*: las ciudades se entregan a la cuarentena por miedo al contagio y, en el proceso, la experiencia del pensar se aleja; algo que, debido a la sobreexposición a lo digital, hace que todo el *habitar* sea totalizado por la técnica y, con ello, que el pensar devenga completamente calculador. Se vuelve menester retomar esta idea del *aislamiento*, la cual, siguiendo a Heidegger, pertenece a los *hombres de ciudad*. Estos últimos no pueden estar en una *soledad* que permita la reflexión meditativa (experiencia propia del campesino). Dentro del marco de la pandemia todos vendríamos a ser hombres de ciudad aislados y completamente distanciados

La experiencia de lo hogareño y el hogar sufre debido a las tácticas pseudofacistas que se instauran por medio de la biopolítica (o psicopolítica) que, directa o indirectamente, caracteriza las medidas contra el virus. Los *lugares* que identifican los

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

hogares, que ya venían bajo ataque, encuentran un aumento en las situaciones que los antecedían. No hay una *apertura* por medio de lo digital (ni cercanía), sino que se pierde la *singularidad* humana en la entrega voluntaria al *encierro*; de cierto modo, este maternalismo o paternalismo estatal respecto a la cuarentena remarca la crisis de inversión en lo social a nivel global, debido a que no encuentran otra alternativa frente a la arremetida que la Covid realiza a nivel mundial. La carencia de una organización hizo que esta medida draconiana, que en principio se aceptó debido a la emergencia, pero que con el paso de los meses se volvió una sentencia, se convirtiera en una condición externa que afectó directamente la manera en que el ser humano se relaciona con la espacialidad del mundo y con los otros, puesto que implicó una infección en los hábitos y tradiciones de las personas.

El *estar-en-el-mundo* desapareció durante un largo periodo de tiempo, el miedo a la muerte hizo que los hogares se convirtieran en fortines armados contra la muerte virológica que se alza y que vuelve cada vez más incisiva la paranoia ante el morir. Habitar se vuelve una tarea sanitaria en la que el esfuerzo por responder a los parámetros médicos termina por territorializar el hogar, espacio inmediato y próximo en el que el ser debe estar, por lo que la vida pasa a ser *paliativa*. En este sentido, la vida, y la angustia que surge de esta, se orienta a una pura supervivencia, el ser humano se convierte en un ser paranoico de su propia supervivencia y el hogar en el neoliberalismo es un reflejo de este nuevo orden de mundo.

Esta *sociedad paliativa*, entonces, surge como producto de evitar toda negatividad, y, por extensión, el dolor (expresión máxima de lo negativo), que constituye la dialéctica del vivir. La relación con la muerte, que puede entenderse como una experiencia transformadora y configurante de la singularidad humana, se convierte en una pura vivencia biológica y sanitaria, lo personal de la muerte se convierte en una banalidad que solo sirve para aumentar las estadísticas. Es allí donde se encuentra el temor a la muerte por el virus, puesto que lo que sigue, debido al alto grado de posibilidad de muerte, es un *perecer confinado*.

Este terror, que surge del no saber cómo afrontar la pandemia desde los parámetros institucionales del enjambre, es lo que vuelve vulnerable a los sujetos para ser aprehendidos y dominados de manera efectiva y funcional por los Estados-nación al servicio de la globalización. Los Estados-nación, al final, propenden a mantener a toda costa el Mercado global en tanto que son garantes del estado de cosas que mejor permite la continuidad del sistema hegemónico, sépase, el neoliberalismo, de ahí que, al final, parece que todo se orienta a las decisiones que menos afecten los grandes flujos de capital y el orden de mundo neoliberal.

Es por esto que en el último momento se intenta proponer qué hacer frente a este panorama de pérdida de lo hogareño y del hogar, esto es, de la ausencia de una relación con lo negativo debido a la imposición de un Uno que es pura positividad. En este sentido es menester un *caminar de nuevo*, como dice Heidegger en su *Esplendor de moribundo*, que sea un *marchar joven y alocado*. El porvenir de la experiencia del habitar en la postpandemia debe de recuperar esa cercanía-lejanía que el contacto con

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

el mundo genera, algo que va más allá del peligrosa satelización de la vida por medio de la técnica. El *camino*, en este sentido, se presenta como un retorno a la apertura que se complementa con el *hogar* como un lugar de cierre. Lo hogareño surge de este dialogar entre lo abierto y lo cerrado, no del devenir de uno en el otro o viceversa, sino de la relación de *punte* que surge cuando ambas experiencias tienen lugar.

La sociedad paliativa destruye el puente, acaba con la experiencia por la vivencia, de ahí que la *condición de super-vivencia* se presente como una hiperrealidad (o realidad virtual) en la que la técnica se convierte en el centro de existir humano. Por el contrario, el hogar, como primer espacio inmediato con el que se tiene contacto y con el que se interactúa de forma íntima en una relación entre lo exterior y lo interior (lo abierto y lo cerrado), tiene semejanza con el *camino del campo*, aquel que desde Ehnried vuelve al portón del jardín del castillo. El habitar-en-el-hogar-con-otros, en este sentido, se presenta como una experiencia del hombre de provincia, aquel que entiende la soledad más allá del aislamiento y que entiende el encuentro como algo distinto al confinamiento. Por lo tanto, el sujeto que superará la pandemia es aquel *campesino* que tiene el *tacto* para volver los *vacíos vaciados* del hogar paliativo en un lugar propio de lo hogareño.

Resúmenes del 17 de septiembre de 2021

Medicina, biología y técnica

Fecha: septiembre 17 de 2021

8:00 AM | [Verifique su horario local](#) | [Agregar a su calendario de Google](#)

[Róbson Ramos dos Reis \(SIEH\)](#)

Universidade Federal de Santa Maria

Brasil

[Gabriel Henrique Dietrich](#)

Universidade Federal de Santa Maria

Brasil

Heidegger e a essência do vírus: um ensaio a partir da hermenêutica ontológica da vida

Resumen:

É difícil superestimar a abrangência do alcance e a dimensão de profundidade da atual pandemia para nossas vidas como um todo. Com efeito, seu impacto se estende e atinge de modo integral e em diversas direções e intensidades, das esferas públicas às privadas, de modo mais ou menos direto e incisivo. Naturalmente, considerando sua gravidade e extensão, a pandemia não poderia deixar de ser o foco de atenção de toda sorte de profissionais, incluindo filósofos e filósofas, cujas reflexões já constituem algo assim como uma literatura temática específica. Não obstante, apesar de constituir o foco reflexivo de diferentes perspectivas filosóficas, a pandemia tem sido comparativa e relativamente pouco visada desde uma perspectiva estritamente metafísica ou ontológica. Mas, afinal de contas, o que poderia ser dito sobre a pandemia especificamente em termos metafísicos e ontológicos? Quais questões deste tipo se abrem a partir de nosso atual contexto? E, mais pontualmente, como tais questões podem ser postas tomando como marco conceitual diretivo a ontologia fundamental conforme apresentada por Heidegger na década fenomenológica? Considerando a recente recepção interpretativa (McDANIEL, 2017) que identifica o compromisso da ontologia fundamental com a tese metaontológica designada como “pluralismo ontológico”, de que modo as questões ontológicas e metafísicas extraídas a partir da pandemia poderiam ser articuladas em meio aos diversos modos de ser a partir dos quais os entes adquirem suas respectivas identidades ontológicas?

Tomando estas questões como pontos de entrada e horizonte temático, o objetivo geral deste trabalho consiste em examinar o *status* ontológico da dimensão virológica da pandemia, isto é, o esforço reflexivo geral consiste em elucidar o que são os vírus. Mais especificamente, este esforço crítico desdobra-se em dois momentos

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

complementares. Inicialmente, a pergunta pelo ser dos vírus será desdobrada em uma dupla direção, que abarca articuladamente a) uma linha de resposta negativa com a qual são oferecidas razões para recusar a tradicional categoria ontológica de objeto, e, adicionalmente, b) uma linha de resposta positiva em que são oferecidas razões para a adoção da categoria ontológica de processos. Deste primeiro momento resulta o deslocamento de centralidade da tradicional categoria ontológica de objeto e a caracterização positiva da identidade ontológica de vírus em termos de processos. De posse desta caracterização positiva, no segundo momento da apresentação serão apresentados alguns resultados da hermenêutica ontológica da vida, esboçada por Heidegger nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica* (GA 29/30). Dois objetivos específicos serão tomados em consideração: 1) avaliar a eventual pertinência da elucidação modal do modo de ser da vida (vida como unidade processual de aptidões) para a elucidação do estatuto ontológico dos vírus e 2) estabelecer pontos de articulação dessa interpretação com a ontologia dos processos. Com o intuito de oferecer uma visão de conjunto dos traços gerais do trabalho e sua articulação interna, a seguir se delineará mais precisamente cada um de seus momentos.

Ainda que comparativamente a outras linhas de reflexão (como de matiz ético ou político) a pandemia tenha sido pouco visada desde uma perspectiva estritamente metafísica, há uma importante exceção que nos oferece uma primeira via de acesso a esta dimensão, a saber, um recente trabalho em que especificamente se procura responder se o Coronavírus (ou SARS-CoV-2) é um objeto (ARROYO, 2020). Como já antecipado ao destacar a primeira linha de direcionamento do primeiro momento do trabalho, a esta pergunta é oferecida uma resposta negativa. Mais especificamente, esta resposta desdobra-se em três passos analíticos: 1) a identificação dos compromissos ontológicos, *a la* Quine, da epidemiologia, 2) a atribuição do perfil metafísico de objeto para os entes com os quais a epidemiologia está comprometida e 3) uma avaliação meta-metafísica da pertinência e adequação do referido perfil metafísico para os referidos compromissos ontológicos. Em conjunto, estes três passos conduzem para *a recusa* da categoria ontológica de objeto como adequada para determinar a identidade de entes do tipo vírus. É possível iniciar a reconstrução destes passos sequenciais tomando como ponto de partida o duplo par de distinções estabelecido por Arroyo, a saber, de um lado entre ontologia e metafísica, e, de outro, entre ente e objeto.

Por “ontologia”, neste contexto entende-se uma espécie de lista na qual consta toda sorte de itens reconhecidos como aquilo que há, o que metaforicamente se convencionou chamar mobiliário do universo. Desse modo, ontologia é a disciplina filosófica atrelada às *questões de existência* (entendidas à maneira quineana, isto é, em termos quantitativos), ao esforço de responder, em síntese, a questão sobre o que há. “Metafísica”, por outro lado, é apresentada como designando uma disciplina vinculada às *questões sobre a natureza* daquilo que se admite em determinada ontologia. Enquanto a ontologia é naturalizável, uma vez que diz respeito a ou pode ser extraída de teorias científicas (como a epidemiologia), a metafísica é apresentada por Arroyo como não-naturalizável. Paralela e alternativamente, introduz-se outra

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

distinção, esta relativa aos termos “ente” e “objeto”. Por “ente” entende-se o que quer que seja, sem que haja especificações ou determinações quididativas de seus referentes. Desse modo, a extensão do termo “ente” é virtualmente ilimitada, uma vez que se refere a absolutamente tudo aquilo que há (houve, pode haver, haverá e etc.). Já o termo “objeto” possui fortes conotações metafísicas, uma vez que é resultado de interpretações que visam caracterizar ou determinar a *identidade* dos referentes do termo “ente” *enquanto* objetos. Ou seja, aqui é estabelecida uma distinção entre ente e objeto que se aproxima da diferença ontológica, uma vez que ser é aquilo por meio de que aos entes são compreensivamente projetadas identidades ontológicas determinadas, isto é, a base a partir da qual se experimenta algo *enquanto* algo determinado, com características específicas. Seja como for, esta distinção (e também a diferença ontológica) é importante, pois é possível que se admita compromissos com entes sem que isso implique compromissos com objetos, enquanto que o contrário não é possível. É exatamente este movimento interpretativo que orienta a maneira como os compromissos ontológicos da epidemiologia são dispostos, e que caracteriza o primeiro passo analítico de Arroyo.

Como é bastante conhecido, os compromissos ontológicos de uma teoria *T* são os entes admitidos por esta mesma teoria e que, por assim dizer, são o seu estofo ou lastro, aquilo a que (putativamente) se referem com seus enunciados descritivos. Naturalmente, esta referência se exprime pelo emprego de determinados termos e expressões linguísticas, e é a partir da paráfrase destes termos em variáveis ligadas a quantificadores existenciais da lógica de primeira ordem que são extraídos propriamente os compromissos ontológicos de uma determinada teoria (os entes que são por ela admitidos como existentes). Deixando de lado toda sorte de dificuldades e especificidades que orbitam em torno dos compromissos ontológicos entendidos à maneira de Quine, o que interessa neste contexto é apenas destacar o modo como este recurso é empregado em relação à epidemiologia. Em síntese: na epidemiologia são oferecidas teorias que se expressam por meio de termos gerais que visam capturar e descrever entes como “infecção”, “contágio”, “imunidade”, “doença”, “vírus”, e, especificamente em relação a atual pandemia, “SARS-Cov-2” (e “COVID-19”). Considerando que a proposta de Arroyo é de corte realista, do uso de tais termos infere-se um compromisso com estes entes reconhecidos como *objetivamente reais*. Mas o que significa aqui “objetivamente real”? Como a distinção entre ente e objeto pode ser operativa neste contexto? E a distinção entre ontologia e metafísica, como se articula em relação à epidemiologia?

Em linhas gerais e neste contexto, do compromisso realista com entes se segue o reconhecimento da *independência* da existência destes entes em relação às suas descrições. Assim, admite-se que entes do tipo SARS-Cov-2 (e COVID-19) existem independentemente de estarem na base dos compromissos ontológicos expressos pela teoria epidemiológica (por serem tematizados, por exemplo). Contudo, este primeiro passo ainda é insuficiente para determinar a *natureza* dos entes epidemiológicos, isto é, é preciso dispor de um passo adicional por meio do qual aos entes é atribuída alguma identidade por meio da qual seja determinado o *modo da*

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

existência. Ou seja, o que significa ser objetivamente é a tarefa que permanece em aberto, e que exatamente constitui o segundo passo analítico de Arroyo, o de atribuir um *perfil metafísico* para o ente vírus a partir do qual lhe é oferecida identidade ontológica.

Deixando de lado alguns recursos metodológicos específicos extraídos da metafísica da ciência contemporânea (como o desafio de Chakravartty), o perfil metafísico adotado por Arroyo implica que entes metafisicamente perfilados *qua* objetos tenham condições de individuação e critérios de identidade consideravelmente bem definidos. Grosso modo, entes perfilados *qua* objetos são assumidos como existindo independentemente de suas relações, como sendo determinados por propriedades de estado, como tendo limites fixos, como sendo discretos e tendo identidade diacrônica estática. Imagetivamente, entes *qua* objetos podem ser ilustrados em termos de pontos autocontidos, não-relacionais, discretos e estáticos no interior do quadro espaço-temporal (como as bolas em uma mesa de bilhar). Sugestivamente, desde o ponto de vista aberto pela ontologia fundamental, o sentido de ser a partir do qual entes são compreendidos nestes termos é o da subsistência (*Vorhandenheit*).

Naturalmente, a pergunta que se coloca é se e em que medida entes epidemiológicos são adequadamente caracterizáveis sob os critérios de identidade e as condições de individuação de entes perfilados *qua* objeto (ou, alternativamente, *qua Vorhandenheit*). E este é o terceiro e último passo que conduz à resposta. Desde uma perspectiva meta-metafísica, a partir da qual são avaliadas as adequações da categoria de objeto para entes epidemiológicos, a resposta é negativa, uma vez que “infecção”, “contágio”, “imunidade” e, claro, “vírus” não são adequadamente caracterizáveis em termos de pontos discretos, estáticos e não-relacionais. Para justificar isto basta destacar, sob qualquer uma das determinações do perfil metafísico de objeto, a complexa relação entre entes do tipo *SARS-CoV-2*, que são os vírus, e *COVID-19*, que é a doença infecciosa, o resultado da infecção. Assim, entes deste tipo não são discretos, estáticos e não-relacionais, isto é, não são objetos. Não é excessivo ressaltar que os vírus não são concebidos como dotados do modo de ser da *Vorhandenheit*. Mas se não são objetos, então o que são os vírus? Sob qual categoria ontológica podem ser adequadamente apreendidos enquanto tais?

Estas perguntas nos conduzem para a segunda linha de resposta, em que serão oferecidas razões em favor da adoção da categoria de *processo* para determinar a identidade ontológica de entes do tipo vírus. Mais especificamente, estas razões são extraídas de uma série de trabalhos em que a vida em geral é determinada em termos de processos (DUPRÉ, 2012; 2016; 2018; 2021). Naturalmente, se vírus forem considerados como entes vivos, e se a vida em geral é entendida sob a categoria de processo, então a identidade ontológica de vírus será processualmente determinada. Ainda que não seja ponto pacífico e haja discordâncias entre especialistas, Dupré situa os vírus no domínio dos entes vivos, o que permite estender para vírus a categoria ontológica por meio da qual a vida em geral é compreendida. Não cabe aqui entrar pontualmente nas razões biológicas que justificam este movimento, mas apenas

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

destacar uma importante distinção que está em sua base, a saber, a distinção entre vírus e vírion.

Grosso modo, “vírion” é um termo que designa uma cápsula de proteína com material genético em seu interior e que, ao entrar em determinado sistema biológico hospedeiro, se reproduz por meio da estrutura reprodutiva celular. Na medida em que vírion não precisa estar em relação simbiótica, e na medida em que “vírus” designa precisamente esta relação, “vírus” e “vírion” designam entes distintos. Ou seja, entes do tipo vírus são ontologicamente mais complexos, pois designam relações simbióticas entre hospedeiro (por exemplo, um ser humano) e parasita (por exemplo, vírions *SARS-CoV-2*), enquanto entes do tipo vírion são apenas parte desta relação mais complexa. Considerados à luz do perfil metafísico de objeto, é razoável pensar que apenas vírions poderiam ser determinados com as condições de individuação e os critérios de identidade daquela categoria ontológica (e apenas externamente e em certa medida, pois a própria estrutura interna de um vírion é altamente complexa e dinâmica, como exemplifica-se, por exemplo, com as novas variantes do Coronavírus). Ainda que seja inadequado para a determinação positiva do ser dos vírus, o perfil metafísico de objeto oferece pontos de contraste para uma primeira caracterização positiva. Quer dizer, entendidos contrastivamente enquanto *não*-objetos, vírus são *não*-estáticos, *não*-discretos e *não*-irrelacionais.

Considerados positivamente à luz da categoria ontológica de processos, entes vivos em geral, e vírus em particular, são entendidos como relacionais, contínuos e dinâmicos, ou seja, como *não*-objetos em termos positivos. Assim, as condições de individuação de entes perfilados metafisicamente *qua* processos são tais que seus limites espaciais não são fixos e estáticos, mas fluídos e relacionais, e os critérios de identidade implicam identidade diacrônica dinâmica. Especificamente em relação ao Coronavírus, estes traços podem ser identificados na medida em que se o considera em sua rede complexa de relações simbiótica: vírion, infecção, reprodução viral, contágio e sua manifestação clínica na forma da doença Covid-19. Desse modo, entes biológicos (incluindo vírus em geral e Coronavírus em particular), não são pensados como pontos autocontidos isolados, mas como processos temporalmente distendidos cujas condições de individuação são reconhecidas em termos de uma rede de coesão causal em que as partes do indivíduo mantém entre si unidade de modo a distingui-los de outros entes, incluindo o ambiente (DiFRISCO, 2018).

Adicionalmente, cabe destacar que o relacionalismo das propriedades biológicas se estende mesmo para determinações por vezes tidas como essenciais para os vírus enquanto tais, como a sua patogenicidade, que não é intrínseca, mas dependente de condições específicas, isto é, é determinada *por relação*, por exemplo, a ambiente ou ao modo como entra em um determinado sistema biológico. Desse modo, se considerarmos que ao perfil metafísico de objeto corresponde o modo de ser da subsistência, então teremos condições de afirmar que a ontologia da biologia de Dupré recusa que a identidade ontológica de vírus seja adequadamente apanhada nos termos da *Vorhandenheit*. E isso nos conduz para o segundo momento do trabalho, uma vez que o próprio Heidegger (1929) recusa a adequação da subsistência como

sentido de ser de entes vivos, cuja identidade ontológica é parcialmente apresentada positivamente nos termos do modo de ser da vida (*Leben*). À luz do que fora apresentado, de que modo a hermenêutica ontológica da vida poderia ser articulada com a ontologia de processos de Dupré? E sobre o *Sars-CoV-2*, o que se poderia dizer em relação a entes deste tipo lançando mão dos resultados da hermenêutica ontológica da vida de Heidegger? Mais especificamente, as noções de prioridade ontológica das aptidões (*Fähigkeiten*) e estrutura dimensional do movimento pulsional são pertinentes para conceitualizar o perfil ontológico, o modo de ser, dos vírus? Em caso negativo, os vírus seriam dotados de um modo de ser que não é o da vida, mas tampouco o da subsistência (*Vorhandenheit*)? Uma pergunta mais básica nesse exame diz respeito ao modo de acesso aos vírus, que, em sendo microscópicos, somente são acessíveis por comportamentos tematizantes. Por conseguinte, uma ontologia do vírus não tem como ser elaborada de outra maneira que não seja a partir da tematização científica. Um resultado importante das respostas às perguntas formuladas é que a tematização científica dos vírus não estaria fundada no compromisso com a ontologia da *Vorhandenheit*. Na primeira parte da exposição serão reconstruídas as noções de possibilidade orgânica, aptidão, estrutura dimensional da pulsão e movimento orgânico, com base nas elaborações e indicações formais presentes em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*. A seguir, será apresentada a atual ontologia de vírus, que ressalta o estatuto não objetual, relacional e processual desse tipo de ente. Por fim, será examinada a consistência dessa análise ontológica com as categorias que determinam o modo de ser da vida expostas na primeira parte.

Desazón, extrañeza, inhospitalidad:
Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

Fecha: septiembre 17 de 2021

8:45 AM | [Verifique su horario local](#) | [Agregar a su calendario de Google](#)

[César Pineda Saldaña](#)

Universidad Iberoamericana Puebla

México

El problema del viviente y el ser humano después de los *Grundbegriffe der Metaphysik*

Resumen:

En el curso de 1929-30, *Los conceptos fundamentales de la metafísica (GA 29/39)*, Martin Heidegger esboza una conocida y controvertida tesis: la piedra es sin mundo, el animal es pobre de mundo y el hombre es configurador de mundo. A partir de este enfoque, el filósofo alemán problematiza la singularidad de la existencia humana en contraste con la vida del animal. Dicho curso constituye el momento de la obra heideggeriana en que el problema de lo viviente es analizado con mayor amplitud. Dado que en los años siguientes Heidegger no volvió a desplegar el tema, al menos no con la misma extensión y profundidad, podría parecer que el curso del 29-30 representó la última palabra sobre el problema de la vida y la animalidad. Sin embargo, en el segundo volumen de los *Cuadernos negros (Überbelegungen VII-IX, GA 95)*, el filósofo presenta una reformulación de la tesis anterior, y considera que la perspectiva ofrecida en los *Grundbegriffe der Metaphysik* es insuficiente. El autor reconoce la dificultad que implica por sí sola la expresión *pobre de mundo (weltarm)* referida al animal. En este replanteamiento Heidegger señala: “Las expresiones más adecuadas para el ámbito de la cuestión no son sin mundo, pobre de mundo y configurador de mundo [*weltlos, weltarm, weltbilden*], sino *sin campo y sin mundo / cautivado en su campo y sin mundo / configurando mundo y abriendo la tierra [feld- und weltlos, feldbenommen-weltlos, weltbildend-erderschliessend]*” (GA 95, p. 282).

El objetivo de esta ponencia consiste en aclarar el sentido temático de dicho replanteamiento, toda vez que el autor no ofrece una aclaración más detallada en tales pasajes; aunado a ello, se busca rastrear las implicaciones de esta nueva tesis en la obra posterior de Heidegger, especialmente en su consideración de la *physis*, la *tierra* y el mundo. Al hacer una comparación preliminar de ambas formulaciones, resaltan algunas diferencias: A) en la nueva formulación se añade la expresión *campo (Feld)*, se insinúa que la piedra y lo que no está vivo no solo carece de mundo, sino también de *campo*; B) el animal ahora no es presentado como pobre de mundo (*weltarm*), sino como *sin mundo (weltlos)*, además se le considera absorto o cautivado en su *campo*; C) finalmente, a la existencia humana se le añade el rasgo de abrir la tierra. A partir de estas diferencias, se plantean las siguientes preguntas: ¿Cuál es el sentido filosófico de la expresión *campo* y cuál es su diferencia con respecto a mundo? ¿Qué implica que ahora el animal sea presentado como *sin mundo*? ¿Qué sentido tiene el ser

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

humano en la apertura de la tierra y cuál es la relación de esta idea con la configuración de mundo?

Para aclarar estas preguntas, la ponencia partirá de las siguientes hipótesis. El concepto de *mundo* (*Welt*) se mantiene, en general, como la referencia a la totalidad de lo ente en su conjunto, es decir, con un sentido muy aproximado al planteamiento de los *Grundbegriffe*, pero *campo* (*Feld*) es una expresión *quasi poética* que puede ser entendida como la *apertura* de cada ser vivo, en particular, incluyendo a los hombres. Para entender este punto es preciso volver al trabajo de von Üexkull, quien plantea que cada especie animal tiene un *Umwelt* particular, irreductible e incomparable con la de cualquier otra especie; desde esta perspectiva es absurdo juzgar o valorar la particular relación que una garrapata tiene con su *Umwelt*, comparándola con la relación que una abeja, un águila o un ser humano tienen, a su vez, con el suyo. Cada ser vivo es una relación incomparable con su entorno, no hay ninguno que esté *mejor* o *peor* adaptado. Así, la expresión de *campo* (*Feld*) sería un modo de mantenerse más fiel a la perspectiva abierta por von Üexkull.

Además, es llamativo que, con su peculiar estilo poético de los años siguientes, Heidegger se refiere en varias ocasiones a la vida cotidiana de los mortales –esto es, los seres humanos– como una vida en *medio del campo*. Esto significaría que animales y hombres comparten la pertenencia a un campo, a *su* campo, con la diferencia de que el animal está ofuscado o absorto en su propio campo (*feldbenommen*), sin la posibilidad de salir de él. Los hombres, por su parte, no solo se mantienen como configuradores o constructores de mundo, sino que también *abren la tierra*. Sobre esta noción (*Erde*) tenemos más indicaciones textuales en la obra heideggeriana; sabemos, especialmente después de la serie de conferencias sobre *el origen de la obra de arte*, que la tierra es pensada en pugna con el mundo, mientras que este apunta a una apertura del ámbito significativo, la tierra se define por la tendencia opuesta, el cierre. Lo peculiar del ser humano no solo es que tiene una relación con la apertura del mundo, sino que también llega a tener noticia y vincularse con lo que se resiste a la apertura, esto es, aquello que escapa a su configuración del mundo; si el hombre puede decir que la piedra es *sin mundo* y *sin campo*, ello solo es posible a través de una referencia a la tierra, esto es, lo que se *cierra*, lo que *resiste* a la apertura del mundo. Por ello tierra y mundo libran una contienda esencial. Tomando en cuenta que el pensamiento heideggeriano posterior a los años 30 enfatiza carácter del ser como rehúso (*Entzug*), cabe considerar que la relación de la existencia humana con el cierre de la tierra es algo más fundamental que la apertura y configuración de mundo.

El ser humano es uno de los escenarios –otro es la obra de arte– en los que más álgidamente se despliega esa lucha entre tierra y mundo: la tierra tiende al *cierre*, la *vuelta* a lo natural y animal, la pertenencia simple a un campo o mundo entorno (*Feld*, *Umwelt*); mientras que el mundo tiende al sentido, la apertura y la explicación, apunta en última instancia al dominio y control de la tierra –la técnica es un despliegue desproporcionado de esta segunda tendencia. Lo paradójico es que el triunfo de uno u otro contendiente, el cierre de la tierra o la apertura del mundo, significaría

Desazón, extrañeza, inhospitalidad:

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

esencialmente lo mismo: el cese u obliteración de la apertura del ser. La existencia humana se sitúa en una decisión fundamental, entre el repliegue hacia la *vida*, el *instinto*, el *entorno natural* (*ceirre*) y el triunfo del cálculo y la planificación (apertura); el *trunfo* de alguna de las dos posibilidades implicaría una *armonía* entre tierra y mundo, un cese del conflicto.

De acuerdo con lo anterior, se planteará la tesis de que el hombre comparte con los animales la pertenencia a un *Umwelt* o, dicho en el lenguaje poético tardío, a un *campo* (*Feld*). Después de todo, el ser humano es también un ser vivo, un mamífero antropoide *entre otros*; también necesita respirar, comer, dormir, siente el impulso de la ira, el miedo o la atracción reproductiva. Pero esto lleva a un peculiar problema: si el hombre no deja de ser un animal más, ¿cómo se relaciona su posible pertenencia al ser con esa animalidad? ¿Una cosa es indiferente con respecto a la otra? ¿Están en una relación de conflicto o contradicción? Después de todo, si el hombre no *viviera*, no habría pregunta por el ser. ¿Cómo fue que en medio de lo *ente*—aún impensado como tal—, entre la naturaleza y los animales, surgió en uno de ellos una relación con el ser, y más aún, la posibilidad de preguntar por él? Se denominará *acontecimiento antropológico* a la irrupción de ese ente que llamamos hombre en medio de la naturaleza. Pero se plantea la pregunta: ¿dicha irrupción tiene algo que ver con el ser? ¿Prepara el acontecimiento del ser en cierto modo? ¿Se trata más bien de un encuentro completamente fortuito y contingente? ¿O acaso no hay tal cosa como un acontecimiento que irrumpe en lo natural, sino que es un fenómeno más, en medio de la materia cósmica? Para adentrarnos en estas preguntas es necesario afinar la mirada hacia lo que se ha denominado *vida*, *naturaleza* y, por supuesto, *ser humano*.

Con el esbozo previo de la idea tierra hemos visto que la vida o naturaleza no tiende por sí misma hacia la apertura del ser. Por ello Heidegger, al contrario de Nietzsche, se esfuerza tanto por no confundir ambas instancias, vida y ser. En la tradición metafísica la vida ha sido comprendida usualmente como lo fluido y cambiante, perpetuo movimiento, en oposición a la permanencia y estabilidad, pero si la vida es tendencia al cierre apuntaría también al anquilosamiento en lo estable. Frente a la apertura del ser, lo vivo tendría una rigidez inclusive mayor a la de la piedra misma, pues siendo apertura se mantiene en lo anquilosado, mientras que lo inerte no tiene si quiera esa posibilidad en tanto posibilidad. Pero en tal caso, ¿latiría en lo vivo la remota posibilidad de no permanecer en semejante anquilosamiento? Si es así, el ámbito del ser y el de la vida no estarían tan desligados—veremos que el pensamiento más tardío de Heidegger, el de la cuaternidad, se aproxima a esta posibilidad, a condición de tomar distancia de la concepción tradicional de la *vida*, y de comprender la singular noción de la tierra (*Erde*). En otras palabras, la pregunta es: ¿hay en la vida *posibilidad* como tal, o todo se reduce a *necesidad*? ¿Qué es lo que arranca a un ser vivo de su estricta ligación con lo necesario para ser llevado a lo posible?

En suma, en el contexto de GA 29/30 Heidegger considera que en todo lo viviente, a pesar de la riqueza y diversidad de sus formas, falta la apertura al ente en tanto ente. Desde este enfoque todo lo vivo tiende a incorporar y *fijar* lo exterior en el círculo previamente trazado por su *Umwelt*, o bien, para emplear la expresión posterior,

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

campo (*Feld*), con respecto al cual el ser vivo se mantiene *anquilosado* (*Erstarrung*), que se puede traducir por *anquilosamiento*, *solidificación* o *estupor*, una connotación cercana a *Benommenheit*. La pregunta es, entonces, toda vez que el hombre sigue siendo un ente vivo, ¿cómo rompe o puede llegar a romper con dicho *entumecimiento*? ¿lo viviente resiste a esa ruptura? ¿O más bien hay en lo viviente algo que pudo impulsar a ella? Heidegger solamente llegó a aproximarse a esta cuestión, una pregunta por el *acontecimiento antropológico* –que no se debe confundir con el *Ereignis*–, tomando en cuenta que la apertura del ser es irreductible al círculo de los impulsos y necesidades del campo (*Feld*) de lo vivo; más aún, como hemos visto, la apertura de un horizonte ontológico *rompe* con la entrega a esa inmediatez. Lo único que sabemos es que esa *ruptura* se da en la contienda de mundo y tierra, pero en medio de esta lucha la «naturaleza» y la animalidad previa no quedan explicadas como *condición de posibilidad* del hombre.

Suponiendo que la tierra es *más antigua* que el mundo, ¿de *dónde* proviene este último? ¿De la tierra misma? ¿De algo distinto a ella? ¿Pudo la tierra hacer brotar de sí misma a su propio contendiente, a la manera de Atenea que nace armada de la cabeza de Zeus? Aún sin poder dar respuesta a estas cuestiones, aquí se propone la tesis de que el hombre, su esencia, consiste justamente en la irrupción de esa contienda entre mundo tierra. El hombre es el principal escenario de esa lucha, el primer ente en el cual tiene lugar dicha pugna; si tal conflicto llegase a terminar, la esencia del hombre como tal se desvanecería, esto es, se anularía el *acontecimiento antropológico*. Pero esta irrupción no se debe confundir con el *acontecimiento apropiador* o *Ereignis*; este último consiste en la *apropiación* histórica del hombre por parte del ser, según la cual el hombre pertenece, se adentra y pregunta por la verdad del ser, pensada en su esencia rehusante; esta es una posibilidad histórica y en continuo *por venir*. Pero, después de todo, tal apropiación no sería ni siquiera posible si no hubiese un ente del cual apropiarse; ese ente, lo sabemos ya, es el hombre. Por su parte, el *primer comienzo* (*erste Anfang*) que se dio en la antigua Grecia, consiste en el primer esbozo histórico de esa apropiación. Heidegger siempre se rehusó a preguntar más allá de ese primer comienzo, pero ¿acaso no había hombres antes del primer comienzo? ¿No fueron también hombres Anaximandro, Parménides y Heráclito, mortales en medio del mundo? Si hemos de tomar en serio la *menesterosidad del ser*, su necesidad y llamado que dirige al hombre, ¿no necesitan el comienzo y el acontecimiento que previamente haya irrumpido el hombre en medio del mundo? ¿Esa irrupción tiene algo que ver con el comienzo y el acontecimiento? ¿O son dos ámbitos completamente desligados que se encuentran contingentemente?

Cabe hacer algunas distinciones conceptuales. El ser humano es un ser vivo como otros, un animal que puede ser considerado como un mamífero antropoide; además de esto, ese ser vivo se encuentra en una referencia significativa frente a las cosas, se sitúa en una apertura desde la cual se refiere a los entes y trata con ellos en su vida cotidiana; finalmente, guarda la posibilidad de ser sustraído de dicha referencialidad cotidiana y con ello, posiblemente, de preguntar por la apertura misma. Estas tres dimensiones o sustratos se dan en el hombre al unísono, pero no necesariamente de

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

manera *armónica* y *pacífica*. La sola condición de ser vivo no da al hombre su esencia humana, sino que la apertura al mundo es la instancia que lo encamina a su esencia; lo *encamina* tan solo, porque el hecho de que se dé tal apertura no garantiza que el hombre asuma y se inserte completamente en ella; cuando finalmente el hombre vuelve la mirada pensante hacia esa apertura, para preguntar por ella y habitar su mundo a partir de la misma, se da una realización de su esencia, misma que, no obstante, no puede ser una meta fija y asegurada, pues en tal caso no se da más la apertura. Dicha aperturidad es un evento por sí mismo, no es equiparable inmediatamente al hombre como ente; el ente que llamamos hombre *antecede* a dicha apertura, pero solo a través de ella es arrancado de la inmediatez de su campo (*Feld*) para ser el hombre que es.

Tendríamos entonces tres momentos o instancias para tematizar al ser humano y su posible relación con el ser: a) *momento antropológico*, en el que el hombre es pensado y definido como un animal, con necesidades y comportamientos naturales, perfectamente asimilables al desenvolvimiento de cualquier animal en su *Umwelt* o campo (*Feld*). b) *evento de apertura*, en el cual el hombre es arrancado o separado de su referencia limitada y necesaria a una serie de marcadores de sentido previamente establecidos por el círculo desinhibidor de su *Umwelt*, en otras palabras, pasa de una referencialidad amplia, sumamente rica, pero limitada, a una referencialidad ilimitada, más aún, a una experiencia de lo *ilimitado*. Esta apertura tiene profundas consecuencias en la condición humana, pues nos arranca de la exclusiva referencia a lo *real* y presente, para colocarnos frente a la interrogación por lo *necesario* y, sobre todo, de lo *posible*; con la apertura de esta referencialidad se inaugura también el horizonte temporal para el hombre, incluso podría decirse en los términos de *Ser y tiempo*, que el tiempo es ya esa apertura originaria, una de cuyas principales implicaciones es la experiencia que tiene hombre de su propia muerte, de su más íntima finitud, por ello consideramos que la tematización heideggeriana de los hombres pensados como los mortales (*die Sterblichen*) apunta a este segundo momento. Finalmente, c) la *fundación del Dasein*, cuando los mortales no solo experimentan su apertura ontológica y habitan a partir de ella, sino que se interrogan meditativamente por ella a partir de una experiencia histórica de la misma.

Al hacer una evaluación crítica de estos tres momentos, que no necesariamente siguen una secuencia cronológica, será posible esbozar una respuesta a las preguntas iniciales de esta reflexión: ¿Cuál es el sentido filosófico de la expresión *campo* y cuál es su diferencia con respecto a mundo? ¿Qué implica que ahora el animal sea presentado como *sin mundo*? ¿Qué sentido tiene el ser humano en la apertura de la tierra y cuál es la relación de esta idea con la configuración de mundo?

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Fecha: septiembre 17 de 2021

9:30 AM | [Verifique su horario local](#) | [Agregar a su calendario de Google](#)

[Juan Sebastián Ortiz López](#)

Pontificia Universidad Católica de Chile

Chile

La emergencia de una fragilidad ontológica en el seno del pensamiento no-metafísico

Resumen:

La forma en que ha transcurrido nuestra existencia tras el reconocimiento mundial de la pandemia de la enfermedad COVID-19 ha abierto múltiples espacios para realizar reflexiones, escuchar las de otros y entrar en diálogos sobre la fragilidad humana. Aunque a primera vista, por tratarse de una enfermedad, se pensaría que el tema de la fragilidad en este contexto queda circunscrito a la cuestión del cuerpo, comprendido este desde una perspectiva médica, lo cierto es que lo frágil también se ha asociado con los sistemas políticos vigentes, con la economía, con la ecología (entre otros). Al parecer, la pandemia ha resaltado la condición de fragilidad de toda vida (no solo la humana). De ahí que no sea extraño que los diálogos al respecto en el campo privado y público, así como las propias reflexiones, no se den exclusivamente en el terreno de la medicina, sino que también broten en otros terrenos científicos, en el terreno político, en el económico, en el religioso o en el artístico.

Ahora bien, para quienes visitamos con frecuencia la obra tardía de Heidegger, la multiplicidad de terrenos en los que se aborda la fragilidad humana, y la multiplicidad de estos abordajes al interior de cada terreno, son motivo de sospecha respecto a su auténtica diversidad. Sin ánimo de sostener que toda reflexión y diálogo se mueve dentro de un mismo fondo ontológico, sí me atrevo a decir con Heidegger que existe una comprensión hegemónica de la fragilidad que brota del terreno metafísico que le da forma a nuestra época: la técnica. Así, la fragilidad ecológica, económica, social, corporal, psíquica e incluso espiritual son comprendidas desde la perspectiva del dominio y el cálculo –son vistas como algo a ser superado dominándolo, para lo que se necesita un camino bien calculado, en el que se pueda medir el avance hacia su superación. Incluso, en el campo humano la condición de frágil es una condición vergonzosa, una condición que empobrece la vida dentro del mundo del progreso y que debe superarse.

Lo que quiero defender en esta ponencia es que se puede extraer del pensamiento tardío de Heidegger una comprensión de la fragilidad, que él mismo no trató, que escapa a la metafísica de la técnica y que nos invita a repensar la esencia de lo humano. Esa posibilidad se abre gracias a un doble movimiento: por un lado, vinculando las continuas reflexiones de Heidegger sobre una negatividad

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

ontológicamente originaria con la *Gelassenheit*, esa forma humana de responder al ser; por otro lado, contrastando lo anterior con la forma en que conciben Emmanuel Lévinas y Judith Butler –cada uno por su lado, pero con claras cercanías– una fragilidad humana de carácter ontológico. En otras palabras, lo que haré es entablar un diálogo con Lévinas y Butler sobre la fragilidad en el terreno de la negatividad ontológica y la *Gelassenheit* heideggerianas, para develar una noción de fragilidad que Heidegger no desarrolló.

Este doble movimiento lo desarrollaré temáticamente en la ponencia siguiendo esta ruta: 1. En una primera sección construiré el vínculo entre la negatividad ontológica (ocultamiento, errar, técnica) y la *Gelassenheit*, que abre la posibilidad para hablar de una fragilidad ontológica. 2. En un segundo momento expondré los puntos neurálgicos de la fragilidad ontológica desarrollada por Lévinas y Butler que permiten un diálogo entre ambos y evocan lo alcanzado en la primera sección. 3. Por último mostraré que el aspecto de la *Gelassenheit* que consiste en reconocer y asumir la negatividad ontológica, diciéndole “sí” y “no” a la técnica, conlleva la mostración y la asunción positiva de una fragilidad ontológica que puede entenderse con ayuda de las consideraciones que sobre esta cuestión realizan Lévinas y de Butler. Es necesario pensar esta ruta como un doble movimiento, pues al acercarme a Heidegger tengo presente las perspectivas de Lévinas y Butler, y al acercarme a estos dos tengo presente la perspectiva de aquel.

La primera parte de la ruta inicia con el reconocimiento de que en *Ser y tiempo* Heidegger ya muestra el carácter negativo inherente a la existencia humana, con la presentación de tres tesis centrales en la analítica del Dasein: su ser-para-la-muerte, su condición de caída y su existencia inauténtica. Como bien sabemos, esta negatividad es ontológica, por lo que no puede ser eliminada por el ser humano, ni debe comprenderse en términos éticos (lo que no significa que no tenga consecuencias éticas). Una vez reconocido esto mostraré cuáles son los inconvenientes que trae esta forma de concebir la negatividad contrastándola directamente con una forma posterior a *Ser y tiempo*: el errar, presentado en la conferencia *De la esencia de la verdad*. El núcleo de la diferencia está en que en el primer caso la negatividad se comprende como estructura ontológica del Dasein, mientras que en el segundo se comprende como una característica inherente al ser, dentro de la que queda cobijado el hombre (y su comportamiento).

La negatividad ontológica sacada a la luz con este errar cobija a la esencia del ser humano y a sus acciones, es decir, ya no se comprende solo como un modo de ser de lo humano. Lo que se gana con esta nueva cuestión es que ya no depende exclusivamente del hombre salir del errar, ya no es una cuestión que esté ligada a sus posibilidades inherentes, sino que la posibilidad de salir reside en el ser mismo y en la relación que el hombre establezca con este. Desde mi punto de vista, con esto Heidegger rompe con toda posible malinterpretación de su pensamiento que lo vinculase con una filosofía de la voluntad (a lo que podría llevar la *Resolución* de *Ser y tiempo*), filosofía que él caracteriza en otras obras (p.ej. las lecciones sobre Nietzsche) como la esencia de la metafísica occidental.

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

En su pertenencia al ser el hombre tiene por lo menos dos formas de afrontar este error: o bien puede estar completamente imbuido en él, sin percatarse del mismo, o bien puede ser consciente de que este es un lugar al que pertenece. Esta segunda posibilidad se abre con claridad en la época de la técnica, la época del mayor peligro, y al mismo tiempo la época en la que crece lo salvo. Así pues, con ayuda de otros textos posteriores a *Ser y tiempo*, como *La pregunta por la técnica*, la *Carta sobre el humanismo* o *¿Qué significa pensar?*, mostraré el vínculo entre el error y el tipo de pensamiento que domina en la denominada época de la técnica, un pensamiento avasallador y calculante, al tiempo que expondré en qué consiste el peligro inherente a este pensamiento y por qué precisamente es con la emergencia del mismo que también se abre la posibilidad de una forma de ser distinta del error.

Acá será central la caracterización de la voluntad de dominio, de fijación, que impera en la época de la técnica. Esta voluntad representa el mayor peligro para el hombre, pues le oculta completamente al ser, arriesgándolo a perderse por entero en el error, al punto de perder su propia esencia y la de la libertad. Esta caracterización contrasta con lo salvo, con una posibilidad completamente distinta que se abre junto con el gran peligro, y en la que el hombre puede volver a la esencia de la libertad presentada en *De la esencia de la verdad*. Esta posibilidad distinta es la *Gelassenheit*, una forma de comportarse en el mundo que no busca dominar, que se mantiene en una atenta escucha, en una activa pasividad (más allá del oxímoron).

Así pues, será necesario precisar el aspecto de *renuncia* que implica ir del lado de lo salvo en el modo de ser de la *Gelassenheit*. El hombre debe renunciar a la *primacía* de la voluntad de dominio, debe dejar de lado su sueño de amo para aprender lo que realmente es: un pastor. Esta renuncia no implica renunciar a la tecnología y a la ciencia para volver al pasado, a otro tiempo “más puro”. Se trata de renunciar a aprehenderlo todo a través de una ciencia tecnificada, de moverse en la realidad solo a través del cálculo.

Se sabe de la enorme dificultad de esta renuncia, pues este modo de acceso a, y de comportamiento en, la realidad no solo se presenta como el mejor, sino que muchas se *siente* como el más seguro. La renuncia parece un salto al vacío, la caída en un peligro mayor, quizá la vuelta a la superstición o a la instauración del autoritarismo. Sin embargo, Heidegger nos recuerda que al tiempo que se dice “no” también se dice “sí”, lo que puede entenderse más bien, no solo como una delimitación de dos tipos de pensamiento, sino como la posibilidad de abrir nuevas rutas dentro de la ciencia, la política, la religión o el arte. Esa mirada renueva al hombre en su cotidianidad, al tiempo que inicia un proceso de cambio al interior de los distintos saberes.

Pero ese “sí” a la técnica se funda sobre ese difícil “no”, sobre esa conciencia de la negatividad ontológica que es inherente al ser y por eso mismo indisoluble de la vida humana. La *Gelassenheit* no es entonces solo esa posibilidad de movernos de forma distinta en el mundo, sino también la conciencia de la negatividad que nos rodea y que hace posible nuestras diversas formas de movernos. Desde la perspectiva de la *Gelassenheit* el aspecto negativo de la existencia se comprende de una forma distinta,

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

ya no se busca dominarlo, sino más bien aceptarlo. La imposibilidad de dominarlo no implica una resignación, sino, por el contrario, una oportunidad de renovación, una oportunidad de abrir el mundo de formas diferentes; incluso se podría decir que se revela una nueva infinitud en la que se mueve el hombre.

En la segunda sección de la ponencia se mantendrá, desde el comienzo, un diálogo entre Lévinas y Butler en torno a la fragilidad humana. Lo central en este diálogo será mostrar que la fragilidad hace parte de la esencia humana que tradicionalmente ha sido vista como una negatividad a ser superada. Mi apuesta es que ambos pensadores no eliminan el carácter negativo de la fragilidad, sino que lo interpretan de una forma distinta, mostrando una dualidad en el término que también permite una interpretación positiva, necesaria para los campos ético y político. Así, la fragilidad no es un destino fatídico, no nos revela una profunda impotencia en lo humano, ni constituye una condena al sufrimiento, más bien revela que toda acción humana está condicionada por un vínculo con el Otro y los Otros

Este diálogo lo construiré pasando de textos de Lévinas como *Totalidad e infinito*, *La huella del otro* o “Paz y derecho”, a textos de Butler como *Marcos de guerra* o *Vida precaria*. Mostraré que, tanto la *fragilidad* que para Lévinas se revela en el Rostro del Otro, como la *precariedad* que Butler considera como base para la construcción de una sociedad mucho más justa, no solo mantienen un elemento de negatividad ontológica, sino que lo asumen; lo que a su vez implica la apertura de modos de moverse en el mundo distintos al hegemónico, donde la condición de posibilidad de la acción, su ejecución y sus consecuencias son inseparables de los otros, por lo que la relación con los otros no puede ser de dominación y mero cálculo. En esta sección no se pretende ni profundizar en los distintos aspectos de cada uno de los filósofos, ni forzarlos para que hablen un lenguaje común que los acerque entre sí y a Heidegger. El objetivo es concentrarme en la manera en que se presenta la negatividad en su perspectiva ontológica y la forma en que se la integra en su pensamiento en torno a la fragilidad. Considero que con esta lectura se abre un camino de diálogo con Heidegger.

En la tercera sección de la ponencia se enlazarán los elementos ganados en las dos secciones anteriores. Mostraré que el lenguaje de Lévinas y Butler, y los fenómenos a los que se refieren, se pueden vincular con la negatividad de la que se recoge en la *Gelassenheit* heideggeriana, abriendo la posibilidad de pensar esta última como el reconocimiento de la fragilidad de la existencia, una existencia que reposa en su esencia sobre una infinidad de vínculos, incluso más allá de lo humano. Así, la fragilidad encontrada en el pensamiento Heidegger podría verse como más amplia que la de los otros dos autores, aunque más difusa en el campo práctico; una fragilidad inherente al ser que podría ampliar las perspectivas en el campo de la ética y la política, que interesan directamente a Lévinas y Butler. Claramente esto tendrá sus complicaciones, especialmente para el caso de Lévinas que es un ferviente crítico de Heidegger y para quien el Otro es, en principio, un ser humano. Sin embargo, creo que el tránsito entre estos tres autores dará nuevas luces sobre su pensamiento en torno a la condición humana, y especialmente, abrirá otra ruta interpretativa para comprender la

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

transformación efectiva que conlleva la comprensión y asunción de la *Gelassenheit* por parte del ser humano.

Por último, quiero señalar dos cosas: 1. Con esta ponencia no pretendo sostener que lo dicho en *Ser y tiempo* sobre la negatividad humana ha sido superado y podría ser ignorado. Considero que las interpretaciones desde y hacia *Ser y tiempo* siempre dan visos nuevos a los distintos problemas que se trabajan con ayuda de Heidegger; en esta obra habita una riqueza sentido inagotable. 2. Este discurrir sobre la posibilidad de abrir en el pensamiento tardío de Heidegger una ontología de la fragilidad puede enriquecerse mucho más ahondando en los análisis que él hace sobre la corporalidad en los distintos periodos de su pensamiento (ya sea en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, en las lecciones sobre Nietzsche o en los *Seminarios de Zollikon*); y, al mismo tiempo, esta interpretación puede abrir nuevos horizontes para la comprensión de la corporalidad en clave heideggeriana.

Desazón, extrañeza, inhospitalidad:

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

Narratividades desde el aislamiento y para la convivencia

Fecha: septiembre 17 de 2021

10:15 AM | [Verifique su horario local](#) | [Agregar a su calendario de Google](#)

Mariano René Sequeira Escobar

Liceo Javier

Guatemala

La vuelta resignificada como consecuencia del acallamiento del uno

Resumen:

El 2020 será recordado por muchos como *annus horribilis*. Esta expresión latina condensa la sensación que nos deja este último período de nuestras vidas. El año anterior ha sido un parteaguas para nosotros, nuestra sociedad y nuestro modo de proceder. Este fue el año de la pandemia del SarsCov-19 o, comúnmente conocido, la pandemia del coronavirus. Una nueva cepa de esta familia de virus brotó en Wuhan, China, durante el 2019, pero fue hasta enero del 2020 en que se propagó con una rapidez y una alta tasa de mortalidad que la OMS declaró, oficialmente, estado de pandemia en marzo del 2020.

Los diversos agentes gubernamentales y no gubernamentales de cada país fueron tomando medidas de contención y prevención frente al avance del virus en sus países. Una medida común fue declarar cuarentenas o protocolos de sana distancia. Por ejemplo, en Guatemala se declaró cuarentena, toques de queda y cierre de fronteras; en cambio, en México, se optó por la “Jornada Nacional de Sana Distancia”, en la que no se cesó por completo la actividad, pero se optó por el #Quédateencasa, exceptuando a los trabajadores esenciales.

A medida que fue avanzando el tiempo, se fueron recreando las medidas de prevención y contención. Lo anterior supuso, junto con las necesidades económicas y sociales, la reapertura gradual de las actividades de los países. Ahora, en el 2021, seguimos en un tiempo pandémico, pero con nuevos connotados: las diversas vacunas creadas, la distribución desigual de éstas alrededor del mundo, las variantes del virus que han aparecido y, siempre, como una nueva compañera, la constante vuelta a la normalidad.

Ante esta coyuntura me pregunto, ¿volver a la normalidad? ¿En realidad estamos volviendo a lo ‘normal’? No. En primera, nunca hemos salido de la ‘normalidad’. En segunda, aún si en lo práctico salimos de ésta, no salimos como quien encapsula el tiempo, las personas, la vida misma y luego la libera en un espacio y tiempo posterior. En todo caso, lo que hicimos fue salir de lo cotidiano y, ahora, estamos intentando volver. Sin embargo, ¿cómo volvemos?

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

No sería justo dar alguna noción de cómo es esta vuelta sin antes decir algunas de las implicaciones de la salida de las personas de lo cotidiano. La cotidianidad está conformada por todas esas actividades en las que nos vamos desenvolviendo en nuestro día a día. Nos movemos en la cotidianidad de manera mecánica y con ritos que nos permiten llevar el afán de cada día. Por ejemplo, pensando en los ritos, tenemos un horario estipulado para levantarnos, la taza en la que tomamos el café o el lugar donde nos sentamos a comer el desayuno. A la vez, pensando en lo mecánico, ya sabemos que camión tomaremos a nuestro lugar de trabajo o estudio, transitamos la misma calle, vemos los mismos negocios o escuelas. Entre ritos y mecánicas nos movemos. Ellos facilitan la vida, pero, a la vez, nos introducen en la monotonía y, en eso, ya no reparamos en lo distinto que puede haber en el día a día.

Dado lo anterior, el cese obligado de actividades fue para todos un parteaguas en nuestra tan cómoda y acostumbrada cotidianidad. Desde el empresario que ahora realiza el *home office*, pasando por los trabajadores 'esenciales' para el funcionamiento de las ciudades, los maestros preparando y dictando cátedra desde las plataformas digitales, las personas que viven al día, es decir, aquellos trabajadores cuyos ingresos y egresos van de la mano con su trabajo cotidiano, por ejemplo, un vendedor ambulante y su ingenio para sacar el sustento para su hogar e, incluso, los migrantes indocumentados que quedaron varados en algunas ciudades a lo largo de los países en que transitaban. Ciertamente la cotidianidad se vio trastocada y, con ello, la normalidad se transmutó.

Sería difícil, por cuestiones de espacio, hacer un análisis de los distintos casos para ver cómo ha transmutado la normalidad. Para ello, he de centrarme en uno: la vuelta al hogar. Me detengo en él porque a lo mejor es el más obvio y, por tanto, más "pasado de lejos", obviando las implicaciones y la fuerza que tuvo este fenómeno para nuestras existencias.

El hogar ha de entenderse como ese recinto donde hacemos habitación, es decir, donde configuramos el espacio según nuestro modo de ser. Ligado al carácter de habitación recién enunciado, el hogar es ese lugar seguro, de encuentro, de llegada, de descanso dentro de la vida cotidiana. Y, finalmente, a modo de advertencia, no se limite el hogar a la concepción de la materialidad de un edificio o de una familia, sino, como ya dije, de ese recinto donde habitamos ya sea en lo personal o en cohabitación.

El planteamiento del hogar como habitación nos ofrece un punto de partida del análisis de la transmutación de la normalidad. La vida de las personas fuera del hogar se da para procurarse el sustento por medio del trabajo; el ocio-descanso por medio de los paseos, fiestas, convivencias y en la procuración de lo básico para vivir, a saber, compra de alimentos y pago de servicios. En cambio, dentro del hogar, nos movemos en un espacio de seguridad, de cobijo, donde somos dueños y soberanos de hacer en él y con él lo que deseemos.

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

Sin embargo, frente al cese obligatorio de actividades *ad extra*, muchos se vieron confinados abruptamente en sus hogares. Es importante hacer esta anotación: las actividades, labores y clases cesaron fuera del hogar, más se mantuvieron *ad intra*. Este cambio obedecía a un intento de contener la propagación del virus, de modo que, el hogar toma con más fuerza su carácter de espacio seguro y, se le añade, el carácter de lugar de trabajo (con más fuerza) junto con el de ocio y el de descanso. Las labores de profesionistas se tornaron en *home office*: reuniones por plataformas digitales, contestar correos, llamadas, mensajería instantánea. Y, con todo lo anterior, elegir un espacio donde realizarlo, presentarme dentro de casa con ropa de trabajo, lidiar con los ruidos de los hijos, las mascotas o los del vecino.

Incluso, hubo una transmutación para aquellas personas que no tienen un trabajo como profesionistas, pero sí como personas encargadas del hogar. Pienso aquí, sobre todo, las personas que son amas de casa, pues ellas ahora lidian con el trabajo propio del hogar y con el trabajo de las personas con las que co-habitan. Un ejemplo, por burdo que se tome, es que las labores de cocina quedan supeditadas en el horario de oficina o de estudio de otra persona, para evitar que el ruido excesivo se vuelva molesto. Así, todo el trabajo doméstico y no doméstico se realiza con la mínima posibilidad de salir y, si es el caso, con la presencia perenne de las personas con las que hacemos co-habitación.

Entonces, la normalidad se tornó en que el 'hogar' tomó el carácter de punto totalizante de vida. En él empezamos a descansar y a trabajar. De él ya no salíamos y, si lo hacíamos, intentábamos hacerlo con todas las seguridades del caso. El cese externo de las actividades, de cierto modo, acallaron los ruidos.

¿Por qué se acallaron los ruidos? Esta pregunta exige, de algún modo, acercarme al ruido. Éste es un sonido audible, pero inarticulado que en muchos casos imposibilita la comunicación fluida. A partir de la definición precedente, tomo como ruido aquella monotonía (ritos y mecanicidades) enunciadas anteriormente, que, aun siendo audibles, imposibilitan la comunicación de lo novedoso, de lo distinto; el tener noticia distinta de aquello que estoy acostumbrado a ver. Este ruido monótono se sustenta en el *uno*: unos dicen, unos hacen, unos piden, unos dan y, todos esos unos, son los que van marcando la pauta para movernos en la cotidianidad.

El *uno* que nos propone Heidegger pone en la palestra cómo nuestra vida cotidiana está mediada por la impersonalidad y el poder de 'todos', ese *uno* que soy yo y que yo mismo alimento concediéndole la prerrogativa de dictar como se ha de proceder. En esta impersonalidad nos movemos y, por medio de ella, facilitamos la cotidianidad, pues todo cuanto suceda en ella queda en el mismo nivel, es decir, las diferencias se ocultan y, a la vez, no asumimos aquello que nos corresponde: siempre ha sido otro el que nos ha dado el modo de proceder; otro que no es un particular, pero que a la vez escucho y me permite moverme con cierta destreza y facilidad.

Por eso nuestra monotonía es la nivelación de la cotidianidad, con el riesgo que ello reviste. Es decir, aquel anuncio de ausencia de lo novedoso, ausencia de lo diferente. Todo será igual. No cambiarán aquellas cosas que componen nuestro día a día.

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Además, lo propio de la nivelación a partir del ruido monótono es que todos y cada uno sabe qué es lo que está pasando; se asoma a las cosas con una avidez de novedad sin ahondar en lo que ve. Nos sumergimos en un mundo en el que todo se sabe, todo se ve, pero paradójicamente no sabemos mucho y vemos muy poco.

El resultado de lo anterior es la obnubilación del mundo. La nivelación obnubila el mundo en la medida en que no permite que tengamos experiencias hondas, novedosas y profundas de las cosas. Antes bien, éstas están ocultas en la cotidianidad. De este modo, frente a la realidad, las cosas y la propia existencia (que entra en el dinamismo de la nivelación) vivimos distraídos por el ruido monótono, audible, pero inarticulado.

Volviendo al análisis, los ruidos se acallaron porque frente a la amenaza y a la necesidad de seguridad no podíamos distraernos más. No teníamos tan a la mano el *se del uno*, de hecho, ni siquiera sabíamos cómo se estaba en confinamiento. El ruido se fue debilitando porque la distracción fue cediendo. Ya no había monotonía, las mecanicidades quedaron afuera y los ritos se fueron volviendo estériles. Todo lo anterior conforme pasaban los días dentro de nuestros hogares. Nos vimos en la obligación de hacernos cargo de nosotros mismos, de nuestra existencia y para ello no teníamos puerto seguro.

¿Cómo se dio este hacernos cargo de nosotros mismos? Hay dos cuestiones ya enunciadas: la transmutación de la normalidad y el acallamiento de los ruidos generados por el *uno*. Ambos factores contribuyeron al unísono para el cese de la distracción. Vivíamos distraídos porque estábamos ocupados en muchas cosas y, para las trivialidades, teníamos una respuesta asegurada, sea por el *uno*, por los ritos o las mecanicidades propias (que como ya se vio, forman parte del *uno*). Sin embargo, el estar confinados tanto tiempo en un mismo espacio y, a la vez modificándolo según la necesidad, hizo que reparáramos en cosas que, a lo mejor, antes no veíamos. Nos ocupamos con mayor vehemencia en este nuevo modo de habitar. Por otro lado, tal como ya se dijo, el *uno* se debilitó porque los 'otros' que lo conforman ya no estaban presentes o al menos no con la misma fuerza que atañe a la presencia física.

Por todo lo ya dicho, nos hicimos cargo de nosotros mismos porque, al no distraernos más, volvimos la mirada para nosotros. Me atrevería a decir que muchos tuvimos un encuentro o reencuentro con nosotros mismos. Sin distracciones y resignificando el espacio de habitación, misma que cobró aún mayor fuerza porque, frente a la amenaza perenne y latente de la muerte ocasionada por el virus, se nos puso, de manera dramática, vueltos a nuestro ser más auténtico: ser-para-la-muerte. En un momento determinado recordamos la existencia limitada de nuestra propia vida y la de nuestros más queridos.

Todo iba cambiando con una celeridad única. Fue un cambio tan abrupto que, acompañado a la propia finitud, nos enteramos de la tiranía del reloj desde la fugacidad del hoy. La continuidad del tiempo (otro de los componentes del ruido) obnubila la finitud de cada uno de nosotros, pero, cuando los planes se vieron truncados de golpe,

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

entonces surgió altiva la consciencia de que aquello con lo que contamos es el hoy: hoy podemos ser, a partir de lo que ya hemos sido y lo que queremos ser, pero tanto el pasado como el futuro se leen o se vislumbran desde el presente. Somos hoy. Mañana no sabemos si seguiremos siendo y, en todo caso, ello sólo se resuelve cuando vivimos este día por el cual estamos transitando.

A este punto llevamos dos consecuencias del cese de la distracción: la mirada a sí mismo que devela la finitud y la fugacidad del hoy en el que estamos efectivamente siendo. A éstos quisiera añadir una tercera consideración: el recordatorio de nuestro propio proyecto-yecto. El proyecto es aquella puesta en marcha de las posibilidades más propias que cada uno tiene a partir de lo yecto. De este modo, cada uno de nosotros realizamos nuestro proyecto en la medida en que concretamos nuestras posibilidades de ser. Siendo el proyecto el hacer ser la posibilidad; el develamiento de la finitud y de lo fugaz del presente, pone a cada persona ante la situación de comprenderse desde las nuevas posibilidades que se le están develando, es decir, tiene que volver a proyectar.

El encuentro consigo mismo ya descrito tiene, a la vez, otra parte: el encuentro con otros. Esos otros con los que hago mi cotidianidad o con los que co-habito mi existencia son también parte del ser personal de cada uno. En esta ocasión, el encuentro con los otros fue desde la soledad y la propia vulnerabilidad; esa finitud y fugacidad que nos constituye y que nos ha hecho volver la mirada sobre todo cuanto constituye nuestra existencia. Al encontrarme con el otro, devela la relación que nos constituye, pues se vuelve una vez patente yo soy porque ese otro es. Lo que ese otro hace, me afecta a mí; y viceversa también. Y no es una cosa conceptual; piénsese en que el virus que se originó en China se propagó por el desconocimiento o negligencia de los viajeros. Sí, en eso práctico se devela lo que ya he dicho. Hoy somos, finitos y vulnerables, somos fugaces y, todo ello, es porque somos en relación.

La vuelta a la normalidad resignificada tiene un último componente: el sentido. Ante un hecho trágico como ha sido la pandemia y la vuelta al hogar aquí desarrollada, la existencia reclama una respuesta integral, que devuelva la armonía al proyecto de vida. El sentido sería, a mi parecer, esa respuesta integral, de la existencia entera frente a uno mismo y los demás. No quisiera hacer una generalización, pero sí creo que lo que cada uno pudo haber experimentado durante este tiempo de pandemia, ha cuestionado de algún modo las bases más hondas de la existencia. Algunas de éstas las he mencionado aquí. Otras se me habrán escapado. En todo caso, cada uno ha respondido, sigue respondiendo o está por responder para sí mismo cuál es el sentido que hoy, mi vida, la de los demás, mi quehacer y mi proyecto tiene.

La vuelta a la normalidad, de la que nunca salimos, es resignificada porque cada uno de nosotros, a partir de la recreación de la habitación, de los nuevos develamientos, de los recordatorios y de las nuevas posibilidades que se nos abrieron, hemos dado una respuesta integral a nuestra propia existencia. En otras palabras, hemos intentado dar sentido, una vez más, a nuestras vidas y “dar sentido es vivir humanamente.”

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Fecha: septiembre 17 de 2021

11:00 AM | [Verifique su horario local](#) | [Agregar a su calendario de Google](#)

[Ástor García Gil](#)

Universidad de Valencia

España

Transcurso heideggeriano desde el yo-soy aislado hasta el ser-con-otros a través del habitar y el cuidado.

Resumen:

Bajo la premisa de realizar un recorrido concienzudo y estable desde el recóndito aislamiento hasta la necesaria convivencia y responsabilidad del ser-con-otros, dentro de la narrativa heideggeriana, se torna necesario establecer la dinámica que el filósofo de Messkirch nos muestra a la hora de disponer cómo la manera en la que son los hombres en la tierra, es decir, el habitar (*Buan*), se ve atravesado sustancialmente por el cuidado (*fry*), por el hallarse preservado, el estar en paz (*Wunian*).

En consecuencia, con relación a esta estructura argumentativa, se ha de resaltar un concepto sobresaliente, pues a partir de éste se forman los cimientos de la suma trascendencia que implica la discusión que aborda el presente argumento, hecho considerable y fundamentado en la magnitud de la substancial importancia que toma dicho término en la filosofía de Martin Heidegger, a saber, el «habitar». Asimismo, para aclarar la cuestión vinculada al lugar de dónde surge el peso del habitar hemos de dirigirnos a la conferencia que expuso el filósofo alemán, la cual presentó en agosto de 1951 y que dio a conocer como *Building, Dwelling, Thinking*. En dicha conferencia se nos expone la ruta tomada por la palabra *bin* («soy») a través la antigua palabra *bauen*, hasta lograr el *ich bin, du bist*, que quiere decir: yo habito, tú habitas. Es decir, el modo por el cual los hombres son en la tierra es el habitar, el *Buan*. O, dicho de otro modo, ser hombre significa habitar le tierra como mortal, retomando así la antigua palabra *bauen*, significando ésta que el hombre es en la medida en que habita.

En este tramo se torna visible la noción de que el mismo habitar no es sino la forma en la que el hombre ejerce su estar-en-el-mundo, es decir, volviendo a la mentada referencia, *Wunian* se entiende como estar satisfecho, llevado a la paz, permanecer en ella. De la misma manera, la palabra paz, *Friede*, significa lo libre y *das frye*, y *fry* poseen como significado ser preservado de daño y amenaza, es decir, cuidado. No obstante, la intención marcada pretéritamente no es indagar en el significado del habitar, sino que la precisa finalidad recae en otear el interior del propio cuidado. Por esta razón se ha de dar un paso más en dirección a relacionar el habitar con el cuidado, motivo por el cual se ha de recurrir al filósofo surcoreano Byung-Chul Han. Para éste el cuidado es el encargado de abrir las puertas del certero habitar, del estar-en-el-mundo. Han asevera que el cuidado tomado como pura preocupación por el sí mismo destaca

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

como la base de la constitución de la casa entendida como «existenciario». El cuidado es el principio anímico que anima el ser-en-el-mundo. En consecuencia a dichas palabras, nos vemos obligados a preguntar ¿por qué el concepto de cuidado atraviesa inevitablemente el habitar, a qué se debe? La respuesta la volvemos a encontrar en Heidegger, para el cual el cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente a priori “antes”, es decir, desde siempre, en todo fáctico “comportamiento” y “situación” del Dasein.

Consecuentemente el habitar, el estar-en-el-mundo, se ve alentado por el cuidado, por el ser preservado del daño, permanecer a buen recaudo. De tal manera se manifiesta el vínculo acaecido entre los términos de «habitar» y «cuidado» en la filosofía heideggeriana, mas la importancia de dicha ilación reside íntegramente en cómo repercute la misma en el vínculo manifestado entre en la sociedad y el miembro de ésta, pues éste es el paso definitorio a la hora de establecer el camino del aislamiento hasta la convivencia y responsabilidad del ser-con-otros, sobre todo con los individuos ajenos a la esfera más cercana de uno, pues es aquí donde reside la mayor dificultad en el camino de la convivencia.

¿Acaso alguien que no se ha ganado su propio cuidado merece que entre todos se lo regalemos? O, más bien, ¿acaso alguien ajeno a mi círculo sentimental merece ser cuidado por nosotros? De esta forma, la fracturación social en la que el cuidado sólo se fomenta entre individuos enlazados, al mejor estilo imitativo del comportamiento físico entre átomos reales, permite que todo aquel que no se vea enlazado a mí por una suerte de enlace iónico, covalente o metálico, carezca de toda importancia. Así pues, nada sugiere que deba importarme que alguien foráneo a mi burbuja se encuentre plenamente falto de cuidado y de animo en su estar-en-el-mundo, pues la fraudulenta percepción de seguridad autoimpuesta crea la ficticia creencia de que dicha situación tiene origen en la culpa del propio sujeto, pensamiento que recuerda direccionalmente a la teoría de Platón y Aristóteles, creada y comprensible hace veintitrés siglos. Asimismo, este pensamiento competitivo y opuesto a todo humanitarismo exonera al Estado de encargarse de que todos sus ciudadanos opten al cuidado y, por lo tanto, al propio habitar. Todo ello fomentado a raíz del bárbaro ataque, cada vez más feroz, en contra de la idea de que existen unos mínimos vitales que todos los humanos poseen más allá de sus circunstancias, es decir, avivado por una meritocracia que designa que todo lo que se posee se ha de merecer.

Siendo ello así, la creación del actual atomismo social promueve una senda absolutamente antihumanitaria que, con base en una meritocracia alejada extensamente de toda ética -incluso alejada de su usualmente bienamada ética de las responsabilidades/consecuencias-, provoca un retroceso que no solo carga contra la propia *Declaración universal de los derechos humanos*, sino que muta en aporofobia, esto es, según la filosofía de Adela Cortina, el *rechazo y desprecio hacia el pobre que, al menos en apariencia, no puede devolver nada bueno a cambio*, en una suerte de fobia al fracasado, que no al fracaso. Dicha diferenciación es trascendental en el tema pertinente, pues el individuo instaurado en dichas creencias promulga una seguridad ficticia creada por su propia burbuja social, lo que le permite creer que él es ajeno a

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

todo peligro, hecho que refuerza todavía más la idea de que aquel que ha fracasado es porque se lo merece, siendo ello la causa primera del rechazo, aversión, temor y desprecio hacia el supuesto fracasado, hacia el que aparentemente nada tiene que ofrecer -tomando la guía creada por las palabras de Adela.

Consecuentemente, el hecho de que este abrumador pensar haya ganado terreno al progreso humanitario ha dado pie a que los estados dejen de buscar el cuidado de sus ciudadanos o, más bien, dejen de progresar en el establecimiento de la obligatoriedad de dicha búsqueda. Luego, de forma conjunta, el Estado se ha visto desprovisto de la necesidad social de fomentar la búsqueda de este alejar del peligro y mantener en paz (*Wunian*) a sus ciudadanos, lo que provoca inequívocamente que aquel que erra-en-el-mundo, el errabundo, se aleje cada vez más de la posibilidad de que un hogar le otorgue la posibilidad de estar-en-el-mundo, de habitar (*Buan*), a través del cuidado conseguido por el Estado y su evolución tendente al humanitarismo, suponiendo ello una sublevación repulsiva no sólo del artículo 25.1 de la *Declaración universal de los derechos humanos*, sino contra la propia esencia progresivamente humanitaria del ser humano.

De igual manera, resulta evidente que, para la ingente generalidad de seres humanos, se adquiere una libertad culminante al residir en el susodicho Estado y no estableciéndose en el incondicional obedecerse tan sólo a sí mismo. Pues, para habitar en la soledad, igual que para habitar en un hogar ajeno a «una casa», uno ha de ser, inexorablemente, ajeno a la citada mayoría.

Dicho vínculo estructural nos conduce nuevamente a los conceptos de casa y de hogar. Si tomamos la argumentación heideggeriana, ¿cómo es posible que el ser humano sea capaz de dicho estar-en-el-mundo sin contar con la ayuda de un hogar? Uno ha de tener en cuenta ante tal pregunta que, evidentemente, el cuidado es vitalmente substancial en ella, pues, básicamente, él es el estado que anima dicho estar, por lo que, consecuentemente, sin ese estar en paz, sin el aludido permanecer a buen recaudo, el estar-en-el-mundo se torna lúgubrememente imposible.

De esta forma, es evidente que el humano es dependiente de una casa en la medida en la que ésta se convierte en la fuente de cuidado ante el peligro, lo cual, como se ha mostrado pretéritamente, ocurre en la mayoría de los casos, pues pocos son los que construyen su hogar ajeno a una casa y/o ajeno a un Estado. En consecuencia, aquel Estado que permite que sus ciudadanos se vean desprovistos de una casa, de un techo, permiten a su vez que carezcan del imprescindible cuidado, lo que provoca de forma necesaria que dichas personas se hallen privadas de todo estado anímico que promueva el estar-en-el-mundo. De tal manera que, a través de la argumentación heideggeriana, se nos muestra el hecho de convertir el mentado menester en un derecho humano supone una acción lógica que habría de ser inquebrantable para cualquier índole de Estado que se ocupe del bienestar y del cuidado de sus ciudadanos. No obstante, en el contexto universal vigente, y a causa de la reinante *pseudomeritocracia* fingida, ensalzada ésta por el neoliberalismo político actual y por

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

el atomismo social y metafísico imperante, dicho derecho universal se ha visto vejado cruel e inmensamente pese a encontrarse dentro de los derechos universales.

Dicha expresión del más puro humanitarismo se ha de encuadrar entre otras proclamaciones avenidas desde el más profundo temple del progreso, recordando así, entre muchas otras, las sajonas *Carta Magna* del 1215 y la *Carta de derechos* del 1668, la gala *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* de 1789 y la hispana constitución del 1812, *la Pepa*. Todas ellas formando un *corpus* inquebrantable de la inexorable fuerza del progreso y el humanitarismo. De esta forma, la *Declaración universal de los derechos humanos*, documento firmado en París el 10 de diciembre de 1948 por la Asamblea General de las Naciones Unidas, se halla compuesto por 30 artículos destinados a cimentar globalmente la fuerza de los derechos humanos, pese a que, debido a la disputa internacional surgida de la reciente situación bélica, la pretensión universal falló en una falta de consenso internacional acerca de la obligatoriedad a la hora de proteger y respetar los derechos humanos, causa por la cual el documento no alcanzó el nivel imprescindible de consenso para ser formalizado como un tratado internacional, condición que le hubiese valido la obligatoriedad para los estados firmantes, limitándose así a consistir en una declaración tomada como ideal orientativo para la humanidad.

No obstante, es innegable que se ha de incluir entre una de las mayores conquistas del siglo XX, pues es la prueba fehaciente de la insurrección del progreso humanitario ante la catastrófica barbarie ocasionada por la Segunda Guerra Mundial, debacle transcurrido apenas unos años antes, lo que atestigua el incuestionable hecho de que, dicha declaración, manifiesta de manera inequívoca el profundo deseo de que, en las relaciones internacionales, se procurase una evolución direccionada a una ansiada postura pacífica y de progreso social *ad eternum*. Resultando así la natural evolución del humanitarismo y del progreso, cabría esperar una ineludible búsqueda del cuidado heideggeriano en esta búsqueda del estar en paz (*Wunian*). De este modo, en el artículo 25.1 de la mentada *Declaración universal de los derechos humanos*, encontrándose éste englobado en el espacio de los derechos culturales, sociales y económicos, se puede hallar un compendio de directrices dispuestas a amparar los ámbitos que podrían conformar el cuidado de Heidegger, los ámbitos que animan el estar-en-el-mundo. Curiosamente, si observamos el correspondiente cómputo específico y el citado artículo en sí, a saber, que toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios, hállese de forma ineludible la idea de que se aspira a fomentar universalmente la posibilidad del cuidado a través de un hogar, esto es, a través de la paz y seguridad que otorga la estabilidad en cuanto a salud y bienestar en relación con aspectos tales como la vivienda, la alimentación o el ropaje. En otras palabras, el artículo 25.1 de la *Declaración universal de los derechos humanos* busca que todo ser humano posea como derecho innato a su ser un habitar (*Buan*), configurándose éste a través de un hogar que recree sin impostura alguna un cuidado (*Fry*) que anime a

todo hombre a estar-en-el-mundo. O, lo que es lo mismo, la finalidad última del mentado artículo reside en asegurar a todo ser su estar-en-el-mundo.

Y resulta impensable hallar esta problemática como meramente teórica, pues la tendencia humana se denigra cada vez más ferozmente en dirección al desdén y odio ante quien, sea cual sea sus circunstancias, se ha convertido en lo que dicha meritocracia considera un fracasado, situación mostrada por la reinante falta de empatía puesta en práctica por los ciudadanos a través de su atomización social y por los estados a través de sus estrategias construidas en busca de la desaparición de los errabundos. De esta forma, el Estado que debiera convertir compasivamente el errar-en-el-mundo en un estar-en-el-mundo a través del humanitarismo y el cuidado, se esfuerza en aniquilar el escaso cuidado que se aposenta sutilmente en dicho errar haciendo suya la antiquísima y desfasada idea de que el que erra posee la culpa de su escenario circunstancial. No obstante, frente a ello cabe una oda al humanitarismo, una afectiva esperanza que recae a hombros de aquellos que impulsan al progreso empático y humanitario que acompaña a nuestra especie desde sus inicios y nos incita benévolamente a mejorar en nuestra convivencia, responsabilidad y ser-con-otros, en nuestras relaciones interpersonales, a desterrar el atomismo social reinante y a ocuparnos del cuidado, del habitar y del estar-en-el-mundo de todo ser humano, es decir, nos empuja a dejar de ser mónadas metafísicas sin ventanas y átomos físicos sin enlaces, esto es, a cuidar el cuidado, a saber, a ser más humanos.

Desazón, extrañeza, inhospitalidad:
Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

Fecha: septiembre 17 de 2021

11:45 AM | [Verifique su horario local](#) | [Agregar a su calendario de Google](#)

[Adrián Bertorello \(SIEH\)](#)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad de Buenos Aires

Universidad Nacional de San Martín

Argentina

Pandemia y explosión del sentido. Una lectura contaminada de Heidegger

Resumen:

1. Formulación metodológica del problema

Es muy difícil emitir un juicio sobre un acontecimiento histórico que todavía está proceso de desarrollo. De un momento a otro podría suceder que los acontecimientos tomen otro curso de acción y que las lecturas hechas sobre la marcha queden invalidadas y fuera de lugar. No contamos todavía con la perspectiva del final de una narrativa desde el cual se pudiera hacer una lectura retrospectiva que cierre el espacio de sentido en el que ahora estamos viviendo. Me parece que una de las pocas certezas en la que podemos estar de acuerdo es que la pandemia desencadenó una nueva experiencia histórica. No hay prácticamente ningún ámbito de nuestro ser en el mundo que no haya sido afectado por la aparición del Covid a fines del 2019. Desde el más trágico de todos, que es la muerte, el sufrimiento y la enfermedad, hasta la reestructuración de las practicas familiares, laborales, sociales y académicas.

La formulación del tema del congreso con las expresiones de “pandemia” y “postpandemia” enuncia claramente que se trata de un acontecimiento singular, extraordinario y lo suficientemente significativo como para establecer la distinción entre un “antes” y un “después” del Covid. Frente a este acontecimiento surge el interrogante de cómo abordarlo desde la filosofía de Heidegger. Me parece que hay dos estrategias posibles. La primera mira la nueva situación histórica desde el punto de vista del vocabulario de Heidegger a fin de explicitar los diversos sentidos que se están gestando en la pandemia. La otra estrategia mira la filosofía de Heidegger desde el punto de vista de la novedad y singularidad del ahora de la enunciación a fin de interrogarse sobre el impacto que puede llegar a tener este acontecimiento histórico en la recepción de su pensamiento. Dicho muy brevemente: la primera estrategia va de Heidegger a la pandemia. La segunda, de la pandemia a Heidegger.

En este trabajo querría esbozar algunas ideas sobre esta segunda estrategia. No se trata de afirmaciones definitivas y sino más bien de la formulación de interrogantes. Sólo pretende ser unos apuntes tomados desde una mirada contaminada por la situación histórica que estamos viviendo. Mi intención no es confrontar la filosofía de

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Heidegger con los hechos actuales a fin de determinar si hay adecuación o no entre ellos. Comparto la tesis heideggeriana de que la filosofía no se desmiente apelando a hechos constatables. La estrategia de tomar como punto de partida la pandemia para dirigirse a Heidegger tiene, más bien, el sentido de bosquejar algunos aspectos de la transformación que la pandemia produjo en la lectura de la obra del filósofo alemán. Si acordamos en que lo que estamos viviendo desde finales del 2019 hasta la fecha es el nacimiento de un acontecimiento histórico singular que está transformando nuestro ser en el mundo, entonces esta transformación recae también sobre el plano de la recepción. Se puede hablar, a mi juicio, de una lectura contaminada por nuestro ahora de la enunciación.

Una manera de abordar conceptualmente la irrupción de la pandemia es analizarla desde la noción de explosión. Este término fue acuñado por Y. Lotman en su último libro titulado *Cultura y Explosión*. La idea de explosión encierra dos significados. Uno negativo, donde tiene el sentido de la destrucción. Y otro positivo, en donde significa la inauguración imprevisible o nacimiento de un acontecimiento. Se trata, por lo tanto, de dos tipos de fuerzas. Una que destruye y otra que crea, una que pone fin a algo y otra que da inicio a un acontecimiento. Los acontecimientos explosivos en la historia de la cultura encierran estos dos aspectos. Por un lado, expresan el derrumbe de un espacio semiótico y, por otro, describen el nacimiento de una nueva configuración significativa. La pandemia se inscribe claramente dentro de esta lógica del doble significado de la explosión del sentido. Sólo cuando el proceso histórico se cierre, será posible determinar con certeza si lo que surge es una nueva configuración del espacio semiótico. Por el momento, estamos en un momento de ambigüedad en el que percibimos claramente la dimensión destructiva de la explosión y vemos los indicios del nacimiento de un nuevo espacio semiótico.

Este es, a mi juicio, el ahora de la enunciación. Situado en el interior mismo de esta perspectiva, contaminado por la ambigüedad de nuestra situación histórica, querría esbozar algunas reflexiones sobre el efecto posible que tendrían estas coordenadas históricas sobre un aspecto de la filosofía de Heidegger. Me refiero a la concepción del *Ereignis* como una explosión del sentido. Voy a desarrollar este tema en dos momentos. En primer lugar, presentaré la interpretación del acontecimiento del espacio de juego de la verdad como una explosión del sentido. En segundo lugar y como conclusión del trabajo, voy a referirme a algunos efectos contaminantes que surgen cuando se lee la explosión del sentido del *Ereignis* desde la explosión de sentido de la pandemia.

2. El espacio de juego de la verdad como explosión del sentido

Heidegger usa la expresión “espacio de juego” (*Spielraum*) a lo largo de su obra. Sólo en contadas ocasiones se detiene a precisar su sentido (GA 27: pp. 308-317). Una manera posible de abordar este concepto es tomar como punto de partida el discurso. No es la única vía de acceso, pero me parece que es un muy buen inicio para seguir las indicaciones que conducen hacia él. Para lograr este cometido voy a tomar en

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

consideración dos textos. El curso del semestre de invierno de 1925/26 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* y el curso del semestre de invierno de 1937/38 *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*.

Como punto de partida de mi exposición voy a reconstruir el análisis del enunciado “La tiza es demasiado arenosa” que Heidegger hace en el curso de 1925/26. Para ello voy a adoptar una perspectiva híbrida que amalgama el vocabulario de la fenomenología hermenéutica de Heidegger con el de la teoría de la enunciación y el de la semiótica de Greimas. Desde esta hibridación se puede distinguir en la interpretación del enunciado tres niveles de sentido: el lógico-teorético, el discursivo, y el pragmático-existencial. Cada uno de ellos guarda con el otro una relación genética. Con ello quiero decir que se trata de distintos grados (*Stufe*) y transformaciones que el significado recorre cuando pasa de su lugar originario a su forma teórica más derivada. La orientación argumentativa de Heidegger sigue el camino que va de lo originario a lo derivado. De acuerdo con esta metodología, el sentido del enunciado adquiere su certificado de nacimiento en el nivel pragmático existencial. Luego, ese sentido se transforma en discurso en el segundo nivel. Y, por último, sufre una tercera transformación cuando adopta la mirada objetivante de la teoría.

Como el nivel discursivo cumple la función de mediación entre el lógico y el pragmático-existencial se puede decir que se trata de un espacio fronterizo. Si se cruza esa frontera hacia el nivel lógico-teorético el enunciado se transforma mediante la supresión del adverbio de modo “demasiado”. La reformulación “La tiza es arenosa” expresa la correlación entre un hecho objetivo y una mirada objetivante que percibe desde ningún lugar. De ese lado de la frontera, en el espacio lógico-teorético, el sujeto de la enunciación queda completamente elidido.

Si regresamos al espacio del discurso, el significado del adverbio “demasiado” lleva consigo un descentramiento que remite el enunciado a su lugar de nacimiento, es decir, lo conduce al plano pragmático existencial. La expresión “demasiado” sólo tiene sentido para un *Dasein* que escribe en el contexto de una clase. Heidegger propone una interpretación del adverbio en la que enfatiza su significación práctica. “Demasiado” está referido a la dificultad que un agente tiene cuando quiere escribir bien. Significa un obstáculo práctico.

Si cruzamos ahora la frontera del espacio del discurso hacia el nivel pragmático existencial, se hace visible el lugar de nacimiento de la significación discursiva y lógico-teorética. Este es el nivel de lo que Heidegger llama interpretación. Se trata de un significado que surge de las relaciones prácticas que el *Dasein* establece con los entes.

Heidegger caracteriza detalladamente las condiciones de producción de este significado práctico. Surge a partir de un dinamismo, de un movimiento constitutivo del ser del *Dasein*. Del movimiento por medio del cual el *Dasein* anticipa su ser y desde esta anticipación retorna hacia el ente que comparece en su mundo. Este movimiento de anticipación y retorno es lo que Heidegger llama comprensión.

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Querría detenerme en la explicación que hace Heidegger del adverbio “demasiado”. Su lectura se centra exclusivamente en el significado pragmático. El adverbio aparece en el contexto del escribir. Sólo tiene en cuenta la acción que está llevando a cabo el *Dasein* en ese momento. Sin embargo, deja de lado otro aspecto, a saber, su referencia a la dimensión pasional. El adverbio “demasiado” tiene un doble significado: el pragmático analizado por Heidegger y un sentido pasional. Aunque de manera atemperada y rudimentaria “demasiado arenosa” significa también una carga, algo que, al impedir la realización de la finalidad de la acción de escribir, lleva consigo el sentimiento de molestia, incluso de queja y fastidio.

Con la explicitación del matiz significativo pasional del adverbio “demasiado” se introduce, en el interior mismo de la estructura significativa del enunciado, una instancia semántica, que no surge de la comprensión. Mientras que los significados lógico y discursivo se organizan de acuerdo con las unidades discretas de la referencia y la predicación, el sentido pasional tiene otra estructuración que no es discreta, sino continua y que, por lo tanto, no surge de la comprensión. La significación pasional del adverbio “demasiado” da cuenta de una intensidad gradual, de una tensión que puede asumir distintos valores de acuerdo con la situación de enunciación. El adverbio de modo en su sentido pasional es un indicador discursivo de la instancia de la fuerza y no del orden del significado. O para decirlo de una manera más exacta: en el enunciado “la tiza es demasiado arenosa” se articulan dos significados que nacen de fuentes distintas: uno que tiene un carácter discreto que surge de la comprensión y otro que tiene una estructura continua y tensional que procede de la disposición afectiva.

Así, entonces, el enunciado “la tiza es demasiado arenosa” se presenta como un conjunto de índices que apuntan a un lugar donde nacen el significado y la fuerza. Ese lugar es la comprensión y la disposición afectiva del *Dasein*. En *Sein und Zeit* Heidegger designa a ese movimiento de anticipación y retorno de la comprensión como el espacio de juego del fáctico poder ser (GA 2: p. 131). Con esta expresión designa la apertura como un lugar en el que se desenvuelve y se lleva a cabo todas las posibilidades efectivas en las que el *Dasein* se proyecta fácticamente.

El tercer nivel de sentido, al que denominé como pragmático-existencial, se presenta al final del análisis como el espacio de juego de la apertura. Se trata de la instancia irrebalsable del sentido. En *Sein und Zeit* Heidegger denomina a esta apertura con el término alemán *Lichtung*.

La *Lichtung* es ese espacio luminoso que está supuesto y es el origen del sentido del enunciado “la tiza es demasiado arenosa” en su doble aspecto de fuerza pasional y significado. En el curso de 1925/26 y en *Sein und Zeit* la apertura y la luz constitutiva del espacio de juego nacen de la comprensión y la disposición afectiva del *Dasein*. El sistema déctico del enunciado no va más allá del nivel pragmático-existencial del sentido. Las señas se detienen en la comprensión y los templos del ánimo del *Dasein*.

Es a partir de los años 30 cuando Heidegger reformula el espacio de juego e introduce, a mi juicio, un cuarto nivel de presuposición del enunciado. Se lo puede designar como

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

nivel ontohistórico. Lo que este cuarto grado del sentido introduce es una radicalización de la historicidad del espacio semiótico. Ciertamente que la comprensión y la disposición afectiva remiten siempre a un *Dasein* fáctico, situado, histórico. Pero el espacio de juego de la apertura en su dimensión ontohistórica conduce al *Dasein* a un dinamismo impersonal en el que el espacio de juego aparece ahora concebido desde la lógica de la explosión. De esta noción voy a ocuparme ahora.

De acuerdo con el análisis que vengo realizando, el enunciado “la tiza es demasiado arenosa” se presenta como un conjunto de índices que sacan al enunciado de su propio territorio, el nivel discursivo, y lo desplaza hacia otros. El índice privilegiado de este descentramiento es el adverbio “demasiado”. Cuando se lo suprime el enunciado se desplaza al territorio lógico-teórico. Cuando se le apropia en su doble significación práctica y pasional, se traslada a su lugar de nacimiento en la comprensión y la disposición afectiva.

Desde una perspectiva metodológica la pregunta que surge es la siguiente: ¿qué aspecto del enunciado “la tiza es demasiado arenosa” habilita una perspectiva ontohistórica? O dicho de otra manera: ¿qué índices del enunciado permiten la introducción de un cuarto nivel del sentido? Ciertamente que para responder a este interrogante no alcanza con detenerse en el adverbio de modo. Es necesario introducir una nueva dimensión del enunciado, gracias a la cual, es posible reconducirlo al plano ontohistórico.

En el curso del semestre de invierno de 1937/38 titulado *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*, Heidegger vuelve nuevamente a reflexionar sobre un ejemplo pregnante: “la piedra es dura” (GA 45: p.19). Este nuevo ejemplo puede servir como modelo para reinterpretar el enunciado “la tiza es demasiado arenosa”. Si se analiza retrospectivamente este ejemplo, el índice que remite al nivel ontohistórico no es otra cosa que su verdad. Es la reflexión sobre la verdad del enunciado la que permite introducir un nuevo nivel del sentido presupuesto en los tres anteriores.

Me voy a centrar en un sólo aspecto de este nuevo plano de análisis. El tercer nivel remite al espacio de juego de la comprensión y de la disposición afectiva. Se trata, aunque Heidegger lo niegue enfáticamente, de una concepción del sujeto de la enunciación que responde a una figura antropológica tradicional. A pesar de que afirme que el *Dasein* es un neutro (GA 26: pp. 171 y ss.), el espacio semiótico lleva siempre la referencia a una primera y segunda persona (GA 2: p. 57). La reformulación del espacio de juego en el curso de 1937/38 introduce una perspectiva que coloca la mirada de primera persona en una lógica de la explosión que, como tal, tiene un sentido impersonal. Para alcanzar ese punto de vista es necesario detenerse en la dimensión verdadera del enunciado.

La expresión “la tiza es demasiado arenosa” enunciada en el contexto de uso de la clase universitaria se muestra como una proposición verdadera. Su verdad no radica en la adecuación entre un enunciado concebido como un sistema de representaciones mentales y una realidad heterogénea. La verdad del enunciado, por el contrario,

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

responde a un modelo indexical. Que el enunciado sea verdadero quiere decir que su sistema de índices señala un espacio donde «la tiza», «su condición arenosa», «el agente que la manipula», y «las relaciones de dificultad práctica y pasional que se dan entre la tiza y el agente», se muestran previamente. Hay una correlación entre el sistema indexical del enunciado y el espacio previo de donde el enunciado se nutre y adopta su competencia mostrativa.

En el curso de 1937/38 Heidegger reflexiona sobre este espacio de juego. Traza su cartografía que se articula en tres ejes: el ámbito de proyección, el hombre y la cosa. El espacio de juego no es un *continuum* indiferenciado. La apertura es un espacio semiótico en el que se ponen en juego el vínculo entre las cosas y el hombre. Se trata de una zona de mediación, de una encrucijada, es decir, de un «entre» en el que se amalgaman las cosas y el hombre. El espacio es portador de un dinamismo que los hace jugar a los tres.

La pregunta que surge, entonces, es ¿qué vínculo hay entre el espacio de juego y el enunciado? En primer lugar, la competencia mostrativa del enunciado, su función reveladora, se nutre de la luminosidad del espacio de juego. Como consecuencia de ello, el enunciado se localiza en el espacio (*Erörterung*). El enunciado es verdadero porque tiene su sede en un espacio que es la fuente de donde toma su capacidad indexical. Ahora bien, esta relación de localización no es una mera presencia estática. Sino que tiene, en un segundo lugar, un sentido tensivo, dinámico que Heidegger lo designa mediante el verbo imperar (*walten*). El espacio de juego impera en la verdad del enunciado. Hay un vínculo de dominio entre el espacio semiótico y la verdad del enunciado cuyo sentido es el siguiente: el espacio de juego es la fuerza que está implicada y domina en cada proposición verdadera. Ello no quiere decir que la verdad del enunciado crea el espacio de juego sino, por el contrario, en que la verdad de la proposición asume la apertura como lo que ya impera.

El cuarto nivel presupuesto en el enunciado es, por lo tanto, una instancia tensiva. En ella se ponen en juego distintas fuerzas. Esta tensión constitutiva del espacio semiótico se explicita cuando Heidegger la describe apelando a un vocabulario que se rige por la lógica de la explosión. Esos términos son: explotar (*sprengen*), crear (*schaffen*) e incendiar (*entzünden*) (GA 45: p. 152).

La explosión es la metáfora fundamental que está en la base de un inicio o comienzo de un acontecimiento. La reflexión heideggeriana sobre el inicio de la filosofía occidental como un comienzo donde el espacio de juego explota, se inscribe dentro de la lógica de la explosión. La apertura de la verdad es un estallido de la semiosis como tal, cuya onda expansiva llega hasta el pensamiento de Nietzsche. La transición hacia el otro comienzo de la filosofía, es decir, la propia filosofía de Heidegger también se inscribe dentro de la lógica de la explosión.

Que el espacio de juego estalle o, lo que es lo mismo, que el inicio de la filosofía occidental tenga el sentido de un incendio, quiere decir que es un acontecimiento que no responde a un modelo causal. El espacio semiótico no se le puede imputar a la

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

comprensión y disposición afectiva del Dasein. Surge sin ningún tipo de finalidad. No hay una instancia anterior objetiva que produzca el estallido del sentido. La imprevisibilidad de la explosión no remite a ningún sujeto histórico individual o colectivo que interviene en su creación. Más bien, tiene el dinamismo de una fuerza que se enciende, explota, gesta y fuerza el acontecimiento sin remitirse a cualquier tipo de entidad objetiva que cumpla la función de una causa. El incendio y la explosión del sentido son las metáforas que Heidegger utiliza para dar cuenta de la fuerza performativa que domina todo el espacio de juego. El cuarto nivel enunciativo traslada la verdad del enunciado “la tiza es demasiado arenosa” al nacimiento explosivo de la manifestación como tal en el primer comienzo de la filosofía, y simultáneamente, al tránsito hacia el otro inicio del pensar. Es decir, lo inscribe en una narrativa histórica.

3. De la explosión de la pandemia a la explosión del espacio de juego: la contaminación del ente.

En este último punto del trabajo querría plantearme brevemente algunos interrogantes sobre la narrativa histórica que está implicada en el espacio de juego. Como aclaré al principio de la exposición, estas preguntas surgen a partir del impacto que tiene en nosotros la nueva situación histórica de la pandemia. Si bien las voy a expresar como afirmaciones, su pretensión no es más que formular un problema que origine una o varias preguntas.

El *Ereignis* concebido como el acontecer histórico de la fundación del ahí, es decir, la explosión del espacio de juego de la verdad, se sitúa por fuera de la explicación causal y, desde un punto de vista temporal, se coloca en una dimensión que no puede ser medida por la cronología de la historiografía. En el curso de 1937/38 Heidegger describe esta instancia como un acontecimiento único y singular que sólo tiene lugar muy de vez en cuando y, que como tal, su tiempo se mide por milenios. Esta última caracterización es muy importante porque los hechos históricos como las guerras, las revoluciones no lo conmueven. Es más, las guerras y las revoluciones son una consecuencia histórica del acontecer del espacio de juego de la verdad.

Desde las pretensiones de radicalidad de la filosofía de Heidegger la explosión de la pandemia se sitúa respecto de la explosión del sentido en el mismo lugar que las guerras y las revoluciones. La singularidad de nuestro presente histórico y la sospecha de que estamos viviendo el nacimiento de una reconfiguración del espacio semiótico no afecta en nada la narrativa histórica del inicio, final y tránsito de la filosofía. La razón de ello se funda en que ambos acontecimientos pertenecen a niveles diferentes. La explosión del sentido, al que caracterizamos como el cuarto nivel semántico presupuesto en el enunciado, es un fenómeno ontológico. Mientras que la pandemia, las guerras y las revoluciones son un fenómeno óntico. La diferencia ontológica instituye dos espacios que son inconmensurables.

Sin embargo, creo que es lícito preguntarse hasta qué punto es posible aceptar dicha pretensión de radicalidad y pureza tomando como punto de vista la experiencia de la explosión de la pandemia. Creo que la situación histórica que vivimos puede ser

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

analizada desde distintas perspectivas. Una de ellas consiste en verla como una experiencia de la presión causal del mundo. Desde esta perspectiva la pandemia se asemeja más a lo que Heidegger llama “contrasentido” que a la experiencia de la angustia. Una vez que Heidegger en *Sein und Zeit* afirma que sólo el *Dasein* tiene sentido y que el ente es un sinsentido dice lo siguiente:

Y sólo el sinsentido puede ser un contrasentido [*widersinnig*]. Lo que está ahí puede, en tanto comparece en el *Dasein*, embestir de alguna manera contra su ser como, por ejemplo, acontecimientos de la naturaleza [*Naturereignisse*] que irrumpen y destruyen (Heidegger, 1986: 151-152) [Destacado en el original].

El Covid es un ente vivo que irrumpió, destruyó y que, como consecuencia de ello, obligó a una reconfiguración del espacio semiótico. Su acción causal produce la enfermedad y la consecuente reconfiguración del espacio semiótico. A esta acción causal Heidegger la categoriza con un contrasentido. La expresión es ambigua. Puede significar tanto como un sentido que se contrapone o como una instancia alosemiótica que se opone al sentido. La presión causal de la pandemia produce un colapso de la estructura significativa del ser en el mundo. Pero este colapso se diferencia de la angustia porque viene, por decirlo así, de afuera. Con esta expresión quiero señalar que la reconfiguración del espacio semiótico como un lugar inhóspito no surge por la finitud constitutiva de nuestro ser en el mundo, sino por la irrupción de un ente cuya fuerza causal nos amenaza. El colapso de la significatividad no es inmanente a la estructura ontológica misma del *Dasein*, sino proviene de una cosa que irrumpe y destruye.

Creo que uno de los efectos de la explosión de la pandemia en la recepción del pensamiento de Heidegger radica en que la pretensión de un discurso sobre el ser que prescinde de toda referencia al ente pasa a un segundo plano. La diferencia ontológica tiene que ser releída desde una situación histórica en donde se produce una contaminación de dos espacios: el óntico y el ontológico. Esta contaminación no sólo recae sobre lo que sería un análisis estructural que compara estos dos niveles espaciales. También afecta a la dimensión diacrónica. La narrativa, según la cual, el cuarto nivel del sentido expresa el acontecimiento único y singular de la experiencia de la explosión del sentido iniciada en Grecia y cuya onda expansiva aún nos embarga, también admite la contaminación de una experiencia histórica que, desde el punto de vista de la narrativa heideggeriana, no es fundamental, sino que puede ser catalogada como periférica y externa.

Sin embargo, este rasgo puede ser leído desde una perspectiva diferente a la prevista por la narrativa histórica de Heidegger. Justamente por estar excluido de la lógica del *Ereignis*, es decir, por ser un evento fortuito desde el punto de vista ontológico, tiene el carácter de lo imprevisible, de aquello que puede introducir un nuevo punto de vista en la lectura. Puede dar inicio a una relectura de su filosofía que relativice el clásico diagnóstico, según el cual, la pandemia aparece como el síntoma más evidente de la consumación de la metafísica, como un ejemplo palmario de las consecuencias de la civilización científico-tecnológica. Esta estrategia de lectura parte de la narrativa

Desazón, extrañeza, inhospitalidad:

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

histórica heideggeriana como si fuera una tesis general y la aplica a un caso singular novedoso. En realidad, no hay novedad, sino tan sólo la confirmación de algo que ya sabíamos que iba a suceder. No hay lugar para el asombro ante un nuevo acontecimiento histórico, sino una mera interpretación de los signos de un tiempo que ya fue anticipado desde el inicio de la historia occidental.

Si, por el contrario, miramos la pandemia como una experiencia de la presión causal del ente que no sólo irrumpe en nuestro ser en el mundo cotidiano, sino que también contamina el espacio ontológico y pone en cuestión la distancia absoluta que establece la diferencia ontológica, entonces nuestra situación histórica actual se revela como una explosión singular del sentido que puede servir de ocasión para confrontar, hibridar, amalgamar el vocabulario heideggeriano con otros lenguajes extraños y ajenos a su pensamiento.

Resúmenes del 24 de septiembre de 2021

Solicitud, ser-con otros y responsabilidad

Fecha: septiembre 24 de 2021

8:00 AM | [Verifique su horario local](#) | [Agregar a su calendario de Google](#)

[Sofía Carreño](#)

Ludwig-Maximilians-Universität

Alemania

Mujeres en pandemia: Heidegger y las labores de cuidado

Resumen:

En sus obras tardías, Heidegger argumentó que cada época encubre más y más el ser del ser en tanto proceso, refiriéndose a la era de la técnica moderna. Heidegger sostiene que la cuestión radica en que el mundo de la técnica es el momento de mayor encubrimiento del ser, pues mientras que en las épocas anteriores de la metafísica el ser había sido entendido en contraposición a lo ente como algo universal, indefinible y vacío la técnica, al hacer de todas las cosas algo medible, olvida la diferencia ontológica y equipara al ser lo con ente. Es por esta razón que en la época de la técnica el ser llama a ser visto desde un pensar genuino, pues donde ya no puede haber un mayor encubrimiento del ser, sólo queda un regreso a su forma de despliegue originaria. Del mismo modo, el presente trabajo busca argumentar que a través de la pandemia se ha puesto de presente que las labores de preservación y cuidado, usualmente realizadas por el género femenino, han sido encubiertas por años y la redistribución del espacio de hogar durante el confinamiento obligado por la emergencia sanitaria nos ha llevado a un punto tal en el que no podemos más que reconocer el valor de dichas tareas.

Para sustentar este punto y proponer una resignificación de las tareas domésticas “femeninas”, el presente trabajo parte de la afirmación de Luce Irigaray en la cual la autora señala que “la diferencia sexual es uno de los principales problemas filosóficos, si no es el problema de nuestra época. Según Heidegger, cada época tiene un tema para pensar y solo uno. La diferencia sexual es probablemente el problema en nuestro tiempo que podría ser nuestra ‘salvación’ si lo pensamos bien.” Teniendo en cuenta esto, cabe resaltar que la organización ONU Mujeres ha compilado una serie de datos que permiten ver cómo las consecuencias de la pandemia no han sido neutrales en términos de género. De las 400 mujeres encuestadas por la organización, algunas han afirmado estar trabajando más horas debido a la pandemia, puesto que se han generado tareas adicionales de cuidado como resultado de los cierres de escuelas y el incremento en la necesidad de cuidar de familiares. Adicionalmente, la organización afirma que “a nivel mundial, el 70% de los trabajadores de la salud y personal de emergencia son mujeres [...] y, sin embargo, no están a la par con sus homólogos

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

masculinos. Con un 28%, la brecha salarial de género en el sector de la salud es mayor que la brecha salarial general de género.” A lo anterior se suma el hecho que las mujeres pobres y marginadas enfrentan un riesgo aún mayor de transmisión del virus, muerte, pérdida de sus medios de vida, aumento de la violencia y deserción académica. Por lo anterior, la organización concluye que “todo por lo que trabajamos, que ha tomado 25 años, podría perderse en un año [...] La carga de las tareas de cuidados plantea un riesgo real de volver a los estereotipos de género de los años 50.”

A pesar de lo anterior, el aislamiento forzado por la pandemia también ha causado que, en los hogares tradicionales, los hombres se estén involucrando por primera vez en el cuidado de los niños y el trabajo doméstico y que todos y todas quienes hemos pasado por el aislamiento estamos comenzando a notar el peso de las labores de cuidado. A partir de esto, y teniendo en cuenta el llamado heideggeriano a un pensar genuino en los momentos donde ya no puede haber un mayor encubrimiento del ser, el presente texto explora la propuesta de la fenomenóloga feminista Iris Marion Young quien toma como base el texto *Construir, Habitar, Pensar* de Heidegger. De acuerdo con Young, el hombre suele construir su identidad al edificar el mundo tanto material como lingüísticamente, mientras que la mujer suele verse relegada a la preservación pasiva de esta identidad a causa de factores históricos que la han encasillado en aquel papel y que impiden que construya una identidad propia en tanto que su actividad se agota en la preservación de las significaciones masculinas (cf. 124) y, si bien de acuerdo con Young y Heidegger (125) el preservar (usualmente femenino) y el construir (usualmente masculino) son igualmente necesarios para *habitar* el mundo, el mero preservar sin construir impide el ejercicio creativo de creación de nuevas significaciones proyectadas hacia el futuro (Beauvoir 448). El hecho de que en las sociedades occidentales y capitalistas las mujeres suelen asumir el papel de preservar las significaciones en lugar de construirlas se evidencia en el hecho de que son las mujeres quienes suelen verse encargadas del cuidado y la crianza de los hijos y, como nota Young “el trabajo de preservación también involucra de manera importante el enseñar a los niños los significados de las cosas entre las cuales uno habita, enseñarles las historias, prácticas y celebraciones que mantienen vivos significados particulares” (142).

No obstante, de acuerdo con la autora, dentro de las labores de preservación y cuidado se crea una tensión esperanzadora, puesto que si bien han sido estas labores las que han impedido al género femenino tener un papel más activo en la construcción de mundo, estas también permiten la acción y sostienen la identidad de individuos y comunidades mediante la transmisión de significados como lo que Heidegger llamaría una reiteración de la historicidad. Por esto mismo son también oportunidades de expresión propia y actualización de la historia. Con base en esta idea, la propuesta a la que se busca llegar en el presente texto no consiste en un reconocer que las tareas hasta ahora femeninas son valiosas y han de ser apreciadas sin más, manteniéndolas no obstante como labores femeninas, por el contrario, lo que se busca proponer es una posibilidad para un reconocimiento del valor de estas tareas de cuidado y preservación para la construcción de mundo con el propósito de fomentar una apropiación de las mismas por parte de todos y todas.

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

Para este propósito, se explorará la posibilidad fenomenológica de un cambio de hábitos, teniendo en cuenta los conceptos husserlianos de “sedimentación” y “normalidad”. Partiendo de la descripción de Young en la cual la experiencia feminizada se caracteriza por un “yo no puedo” con respecto a ciertas actividades usualmente ligadas a la construcción de mundo (2005 34), pretendo sugerir que los “yo no puedo” tienen un origen relacionado con la sedimentación. Como sugiere Husserl, “el desarrollo de una persona está determinado por la influencia de los demás, por la influencia de sus pensamientos, de sus sentimientos (como se me sugiere), de sus mandatos” (Hua IV 268/281). La influencia de la que habla Husserl se entiende mejor como un caso de sedimentación, no de “yo hago”, sino de juicios que provienen de otros. Por ejemplo, desde que somos niños, se nos enseña que “uno” debe sostener el tenedor así, caminar así, etc. (Hua IV 269/282). Estos juicios (es decir, enseñanzas) no son hechos por uno mismo ni autoimpuestos. Suelen venir y nos son impuestos por figuras de poder y se incorporan por sedimentación. Por ejemplo, una mujer ha escuchado desde pequeña que “las niñas no se sientan con las piernas abiertas” y no sólo se lo recuerdan constantemente, sino que la regañan cada vez que no lo cumple, haciéndola modificar su postura. Así, un “yo hago” (es decir, sentarse como ella se sienta cómoda) se cambia constantemente por otro (es decir, sentarse con las piernas cerradas), que acaba sedimentándose, formando el hábito de no sentarse con las piernas abiertas. Sin embargo, el “no puedo” en cuestión no está vinculado a las capacidades físicas objetivas de la mujer del ejemplo a pesar de que ella sabe prerreflexivamente que no puede sentarse con las piernas abiertas. En palabras de Young, los “yo no puedo” “no tienen su origen [...] ni en la anatomía ni en la fisiología, y ciertamente no en una misteriosa esencia femenina. Más bien, tienen su origen en la situación particular de las mujeres condicionada por su opresión sexista en la sociedad contemporánea” (2005 42). Por lo tanto, estos “yo no puedo” socioculturales pueden entenderse mejor como un conjunto de “yo puedo, pero no debo”. Lo que se sugiere es que, a diferencia de esos “yo puedo” que tienen que ver directamente con imposibilidades físicas, el verdadero significado de los “yo puedo” socioculturales es el de “yo puedo, pero no debo”. Es importante destacar que estos últimos son auténticos “yo no puedo”. Sin embargo, se constituyen a través de la sedimentación de juicios externos al sujeto que los experimenta y, por lo tanto, implican una dualidad entre lo que el sujeto sabe prerreflexivamente que puede hacer físicamente y lo que piensa prerreflexivamente que no puede hacer dentro del contexto normativo en el que está situado. Esta interpretación explica la afirmación de Young de que los “yo no puedo” de las mujeres se experimentan como la proyección de un “yo puedo” que, sin embargo, no está directamente relacionado con ella. A través de la sedimentación de estos “yo no puedo” socioculturales, las mujeres aprenden que lo que pueden hacer es algo que no pueden (o más bien, no deben) hacer. La ambigüedad entre el “no puedo” y el “no debo” es intrínseca a este tipo de experiencia, ya que en los casos de opresión el imperativo pretende ser tan fuerte como para sugerir que los oprimidos no pueden hacer lo que los opresores creen que no deben hacer, haciendo que este “yo no puedo” sea tan auténtico como los físicos.

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Ahora bien, teniendo en cuenta que el *Dasein* está necesariamente situado en un contexto intersubjetivo que no sólo constituye el mundo, sino que también lo constituye a sí mismo como persona, es claro que nuestra identidad puede ser construida en parte por influencias externas. Esto es especialmente claro en lo que respecta a los roles de género. Por ejemplo, al menos en las sociedades occidentales contemporáneas, las niñas son educadas para jugar con muñecas a las que tienen que cuidar, mientras que los niños son educados con figuras de acción en las que pueden proyectar todo tipo de fantasías de aventuras, por lo que no es de extrañar que las mujeres en estas sociedades tiendan a crecer con personalidades inclinadas al cuidado y la preservación, mientras que los hombres tienden a desarrollarse como emprendedores de riesgos. Además, a pesar de haber asumido influencias de otros en la propia personalidad, estas influencias siguen teniendo el carácter de una asunción de algo ajeno. Siguiendo esta idea, las limitaciones impuestas externamente a la subjetividad femenina podrían ser asumidas en primera persona (ya sea por obligación, por elección, por pura pasividad, etc.) pero a pesar de ello, dentro de esta experiencia, estas limitaciones seguirían siendo en cierto sentido "externas" o ajenas. Es decir, habría algo así como un rasgo intersubjetivo dentro de estas limitaciones, no sólo en el sentido obvio de que provienen de lo ajeno, sino que incluso como limitaciones asumidas en primera persona no se dan originariamente como propias. Y este mismo aspecto es el que nos puede dar un cierto margen de acción, ya que siempre podemos pensar que "las cosas se hacen así, pero yo podría hacerlas de otra manera". Esto debe ser una tarea difícil, pero introduce un margen de acción en el que parece que hay un sentido de libertad y autonomía. Esta forma de libertad/autonomía es evidente en la medida en que, a nivel personal, puedo juzgar activamente lo que "se hace" y, por tanto, hacer las cosas de forma diferente. En otras palabras: aquí podemos encontrar una posibilidad de resistencia.

Para comprender plenamente la relevancia constitutiva de esta posibilidad de desafiar lo que debe hacerse, debemos dirigir nuestra atención hacia las implicaciones que estas acciones pueden tener en el tiempo, teniendo en cuenta que el *Dasein* está "orientado hacia el futuro" mientras que siempre actualiza el presente desde un marco de una facticidad "pasada". En un sentido similar, Husserl señala que nuestra experiencia está guiada por anticipaciones de normalidad que, una vez confrontadas con experiencias inesperadas o "anormales", pueden ser modificadas (Hua XI §§5-15). En este sentido, Zahavi señala que "he estado entre la gente desde que recuerdo, y mis anticipaciones están estructuradas de acuerdo con las formas de apercepción transmitidas intersubjetivamente [...] [así], la normalidad es también convencionalidad, que, en su ser, trasciende al individuo" (2003 134). Lo problemático en este caso surge del hecho de que el concepto de normalidad es bastante estrecho y, en Husserl (véase Zahavi 2003 135), se refiere a un adulto racional y sano y, añaden las fenomenólogas feministas, masculino y no racializado (Al-Saji 2017 149). Ahora bien, lo que se percibe como fuera de lo común se percibe entonces como ajeno al mundo conformado por los sujetos normales, pero mientras que el disenso entre los sujetos normales permite una mayor comprensión del mundo a partir de la incorporación de diferentes

Desazón, extrañeza, inhospitalidad:

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

perspectivas, el disenso entre los sujetos "normales" y "anormales" parece no tener un papel constitutivo en el mundo y, por lo tanto, perpetúa la reproducción y sedimentación de lo que es lo normal y lo anormal (Al-Saji 149). Así, para normalizar la redistribución de las tareas de cuidado que han sido históricamente vistas como femeninas es necesario que esta redistribución comience a formar parte de nuestras anticipaciones en la experiencia, cosa que, sugiero, ha comenzado a suceder durante la pandemia.

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Fecha: septiembre 24 de 2021

8:45 AM | [Verifique su horario local](#) | [Agregar a su calendario de Google](#)

Tomás Domergue

Universidad Nacional de San Martín

Argentina

Estar entre dos normalidades. Perturbación de lo cotidiano y responsabilidad desde la óptica de Sein und Zeit

Resumen:

Introducción: estar entre dos normalidades

La pregunta filosófica por el ser-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein*] en tiempos de pandemia se distingue tajantemente de otro tipo de preguntas que, en principio, podrían parecer similares. Se trata de la pregunta por nosotros mismos en tanto nos vemos involucrados existencialmente dentro de una situación particular que nos aqueja.

Si hay algo que nos determina en el modo en que nos referimos a nuestra situación, creo que es la constante referencia, bajo distintas formas, a algo así como la “normalidad”. En el discurso público es frecuente escucharlo, a propósito de la situación suscitada por el aislamiento preventivo y, su reverso, el desconfinamiento. Por un lado, la pandemia vino a sacudir nuestras vidas cotidianas. Ella se presenta como una perturbación en la “vieja normalidad”. Pero, al mismo tiempo, abre la posibilidad a que haya algo así como una “nueva normalidad”. Independientemente de cómo sea ésta, la característica propia de la “nueva normalidad” es que aún no nos es contemporánea. Al menos, mientras la pandemia siga estando ahí, como tal, una nueva normalidad es una promesa, un horizonte futuro o una expectativa; pero no más.

Así, pues, creo que no nos equivocáramos si decimos que hoy, nosotros, no sólo nos encontramos en una situación anormal. Más bien, nos encontramos “entre dos normalidades”: la vieja —que ha sido perturbada por la pandemia— y la nueva —que todos esperamos, pero nadie puede asegurar—. Tal vez, nuestro modo de ser-en-el-mundo podría describirse, hoy, por nuestra posición entre medio de estas dos normalidades.

Lo normal y lo cotidiano

Si el diagnóstico recién presentado es correcto, solamente podemos comprender nuestra situación si comprendemos qué significa estar entre dos normalidades; pero sólo podemos entender esto último si comprendemos, primero, qué es lo normal —eso que corresponde tanto a la “vieja” como a la “nueva” normalidad—. De este modo,

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

la pregunta filosófica por nuestro ser-en-el-mundo en pandemia resulta estar estrechamente asociada a la pregunta por la normalidad y aquello que la hace ser tal.

En lo normal coinciden, por lo menos, tres aspectos distintos: (a) lo habitual, (b) lo que sirve como norma para medir algo distinto de sí y, también, (c) aquello que se ajusta adecuadamente a una norma. Lo normal es lo habitual porque éste es, *a la vez*, parámetro para evaluar y adecuado a su propio parámetro. La filosofía de *Sein und Zeit* [SuZ] nos ofrece un punto de partida fructífero para pensar esta cuestión.

A mi juicio, podemos encontrar un primer punto de convergencia entre lo normal y lo que Heidegger denomina como cotidianidad [*die Alltäglichkeit*]. La cotidianidad es un modo de ser del Dasein: el “término medio” [*die Durchschnittlichkeit*] en el que él mismo se comprende [*verstehen*]. En este sentido, es una suerte de punto de partida incuestionado dentro del cual nos movemos y vivimos. Es preciso señalar que, por tratarse de un modo de ser del Dasein, la cotidianidad no es distinta al modo en que nosotros la habitamos: ella se constituye en nuestro modo de comprendernos. Esto es posible a través de un actuar pre-teorético, incluso pre-lingüístico, dentro del que, queramos o no, *ya nos encontramos*. Así, pues, la cotidianidad es la forma que adquiere la estructuración significativa del mundo en la medida en que nosotros nos movemos, a través de él, sin ponerlo en cuestión; es el modo en que discurrimos, por el espacio de sentido, como si “estuviéramos en casa” [*Zuhause sein*].

Buena parte de *SuZ* se refiere a esta misma cuestión. La existencia humana, frecuentemente, se comprende a sí misma de manera implícita en aquello que hace y respecto a aquello con lo que se comporta. De este modo, se comprende proyectándose sobre ciertas posibilidades ya dadas. Podríamos decir, si se nos permite, que esta comprensión es performativa: el mundo se configura a través de ciertas relaciones significativas que *no* son independientes de mi modo de comportarme respecto a éste. Y no es necesario que yo teorice o reflexione temáticamente sobre ello, sino que, por el simple hecho de estar actuando de tal manera, comprendiéndome proyectivamente como *esta* posibilidad de ser y no otra, es que el mundo se articula de *este* modo específico.

Aquí cabe señalar dos puntos que son verdaderamente relevantes:

(1) El primero refiere al carácter normativo que la comprensión posee. El Dasein se comprende-proyectivamente de tal o cual manera y el mundo se articula significativamente de acuerdo a las posibilidades abiertas en función de ella. En consecuencia, los entes hacen frente, dentro del mundo, de un modo específico, determinados por el horizonte de comprensión abierto en cada caso. Que los entes aparezcan bajo la forma del “algo *para...*”, “algo *como* algo” o “algo *en tanto que* algo” implica que son comprendidos, interpretados y dichos a partir del horizonte dentro del cual hacen frente. De este modo, se inaugura la dimensión normativa que es propia de lo cotidiano. Así, pues, la apertura de un mundo en el cual *somos* nunca es “neutral”, en el sentido de que siempre conlleva la *posibilidad* de evaluar lo que allí aparece, en términos de “mejor” o “peor”, “preferible” o “evitable”, etc.

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

(2) El segundo refiere al origen desde el cual surgen estos estándares normativos. La respuesta que podemos encontrar en *SuZ* es que estos estándares normativos surgen en las prácticas sociales históricamente compartidas dentro de una comunidad; en aquello que Heidegger denomina la publicidad [*die Öffentlichkeit*] del uno [*das Man*]. Esto posee un doble aspecto: por un lado, en el cotidiano ser uno con otros, el *Dasein* se comprende de acuerdo a las posibilidades que ya le son abiertas e interpretadas con anterioridad a su elección sobre ellas; por el otro, este modo en que se comprende está determinado por la reemplazabilidad e intercambiabilidad de uno por cualquier otro. De este modo, los propios estándares evaluativos son asumidos de manera pretemática e implícita y su origen no puede ser remitido a nadie en particular. Sin embargo, son sostenidos por todos. Es así que la “dictadura del uno” es, a la vez, el establecimiento de una inteligibilidad común del espacio compartido con los otros y la consolidación de los estándares de éxito o fracaso que surgen como dimensión normativa del sentido.

Dicho esto, entonces, comprendemos mejor nuestro punto de partida: la cotidianidad, ese modo de movernos por el espacio de inteligibilidad, es aquello que hace posible que nos comprendamos a nosotros mismos de tal o cual manera, que el mundo se presente de un modo determinado e, incluso, que dentro de este horizonte podamos evaluar entre lo que es mejor o no, adecuado o inadecuado, siempre de acuerdo a las posibilidades del caso. En consecuencia, es posible retomar, desde el fenómeno de la cotidianidad, los tres aspectos que habíamos dado a lo normal: la cotidianidad es, al mismo tiempo, el modo en que acontece lo acorde a cierta norma, lo habitual y aquella norma respecto a la cual algo más aparece como normal.

La cotidianidad bajo amenaza: el fenómeno de la angustia

Al decir que nosotros nos encontramos *entre* una normalidad y otra queremos decir, entonces, que nos ubicamos entre dos posibilidades de habitar el sentido de acuerdo a distintos modos de articularlo comprensiva y afectivamente. Sin embargo, no nos encontramos en ninguna de ellas. Lo que la situación pandémica nos señala es que nosotros no estamos, no “somos-en”, propiamente dicho, ninguno de estos dos mundos. Y, sin embargo, no estamos completamente por fuera de los mismos.

Heidegger señala un fenómeno particular por medio del cual la existencia humana se ve desprendida de la totalidad significativa en la cual se desenvuelve cotidianamente: el fenómeno de la angustia [*die Angst*]. Éste se caracteriza por dos aspectos fundamentales: la caída de la significatividad y la ausencia de un objeto al cual ella se refiere. En la angustia, el mundo en su totalidad pierde su significatividad característica. El mundo sigue ahí, pero privado de aquello que lo hacía familiar para nosotros: la estructuración significativa que hacía posible la aparición de “algo como algo”. Ahora nada aparece como significativo bajo ningún respecto. La existencia humana, como tal, tampoco; ella aparece, entonces, como lo que es: pura posibilidad yecta e individualizada. Por otro lado, la angustia, a diferencia de otros templos anímicos, carece de un objeto al cual referirse. No nos angustiamos por nada, no hay ningún

Desazón, extrañeza, inhospitalidad:

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

objeto que desencadene o cause la angustia, pero tampoco ningún ente al que la angustia se refiera como tal. Porque la angustia, justamente, abre al Dasein como ser-en-el-mundo. Ambos aspectos se unen en una sola descripción: el Dasein angustiado es un radical “no estar en casa” [*Nicht-zuhause-sein*].

De este modo, lo que la angustia descubre es que el Dasein se encuentra a sí mismo como el origen fáctico del sentido que él mismo, aún sin quererlo, ya era. No porque “invente” el mundo como totalidad de relaciones significativas, eligiendo cómo ha de aparecer cada una de las cosas dentro de éste; sino porque de él, en tanto proyecto arrojado [*geworfene Entwurf*], depende la posibilidad del sentido. Respecto a la angustia, la cotidianidad se redefine como la huida frente a esta inhospitalidad, hacia la familiaridad de la interpretación pública.

Ahora bien, nuestro “estar en medio de dos normalidades” no termina de ser descrito por el recurso a esto que Heidegger denomina como angustia. (a) Primero, no creo que sea del todo adecuado caracterizar el fenómeno que nos enfrentamos como una caída *total* del sentido. La ruptura dentro de la totalidad significativa es patente; el mundo que habitamos no es el mismo. Sin embargo, la significatividad no ha caído como un todo, ni tampoco como tal. Más bien, ésta se ha trastocado —sin dudas abruptamente— pero sin dejar de ser lo que era. (b) Por otro lado, mientras que la angustia no posee ningún objeto al cual se refiere, el desequilibrio que transitamos es detonado por un fenómeno intramundano identificable: la pandemia provocada por el coronavirus.

Propiedad y responsabilidad

Llegados a este punto, se nos presenta una dificultad: todo parecería indicar que la descripción que venimos haciendo supone un cambio en la propia estructuración del sentido, en la configuración significativa del mundo que habitamos, sin recurrir a la posibilidad extrema de la angustia. De aquí se siguen, al menos, dos interrogantes: (a) cabría preguntarse, en primer lugar, si existe la posibilidad de considerar la existencia de posibles modos de “aprendizaje intramundano”, surgidos desde las propias prácticas cotidianas, a partir de los cuales lo cotidiano mismo puede modificarse. (b) Junto con ello, es inevitable cuestionarse por la primacía ontológico-existencial de la distinción entre propiedad [*Eigentlichkeit*] e impropiiedad [*Uneigentlichkeit*] como modos de ser del Dasein fundamentales para su interpretación. Si bien creo que (a) lo primero puede ser sostenido hasta cierto punto; lo segundo (b), en cambio, presenta importantes dificultades.

Para comprender un modo posible en el cual nuestras propias prácticas se regulan a sí mismas, de manera cotidiana, a través de un cierto “aprendizaje intramundano”, podríamos remitirnos a las descripciones que Heidegger hace de lo inutilizable, en el §16 de *SuZ*. Allí, nuestro autor se refiere a las situaciones en que un útil pierde aquello que lo vuelve tal: su empleabilidad. Los vínculos referenciales que lo determinan *como* aquello que es permanecen vigentes, pero es el propio útil el que es incapaz de satisfacerlos adecuadamente para cumplir con la tarea del caso. De este modo, la

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

propia habitualidad se trastoca; lo que nos era conocido desde siempre nos sorprende como una situación *inhabitual*. Desde aquí puede pensarse la posibilidad de la deliberación, como modo de la comunicación [*Mitteilung*], en que el Dasein cotidiano, junto con los otros, pone en cuestión ciertos aspectos constitutivos de los entes que le hacen frente y del mundo como aquel fondo dentro del cual se comprenden. Tenemos, entonces, una serie de modos de ser del Dasein que escalan en su desmundanización y cuyo caso límite es el intercambio de enunciados teóricos sobre los entes como “no ser más que ante los ojos” [*Nur-noch-Vorhandensein*].

Ahora bien, ¿basta con este fenómeno para dar cuenta de la transformación del sentido *como* tal? ¿Podemos prescindir del par propiedad-impropiedad? Creo que no. Si bien fenómenos intermedios como la deliberación dan cuenta de que el propio modo cotidiano de habitar el mundo no es un fenómeno estático —sino que la misma publicidad del uno tiene mecanismos particulares por los cuales se puede determinar a sí misma—, estos, sin embargo, no son suficientes para tematizar el origen ni legitimidad del sentido *como* tal. La propiedad viene a ocupar el lugar de un esclarecimiento ontológico del modo particular en que la estructuración normativa del mundo puede convertirse en fuente de razones para el Dasein; es decir, de cómo las razones del uno [*das Man*] pueden ser apropiadas por el Dasein fáctico. Algo como esto sólo puede ser posible si el Dasein se puede comprender a sí mismo de modo propio. Sólo así, puede ser responsable [*verantwortlich sein*] por sí mismo y su situación.

A modo de conclusión

Si bien el recurso a este tipo de fenómenos intermedios —como la inutilidad o la deliberación— tiene una riqueza particular en la medida en que permite complejizar y profundizar algunos de los análisis de *SuZ*, no pueden adquirir una autonomía desmedida respecto al resto de fenómenos tematizados por Heidegger. En el caso concreto al que nos referimos, el hecho de que la deliberación siga dependiendo, ontológicamente, de la propiedad existencial nos sirve de precaución para evitar caer en una tentación peligrosa: la de eliminar cualquier tipo de referencia al Dasein como origen de la legitimidad de todas las pretensiones normativas.

La deliberación como tal conduce, si es bien efectuada, a la elección de, por ejemplo, los mejores medios para un fin. Pero tanto los medios como el fin no son algo dado sin más, sino dependientes del contexto pragmático del que se parte. Y la legitimidad de los aspectos normativos en los cuales el Dasein se ve sujeto, por pertenecer a dicho contexto pragmático, no dependen sino del Dasein mismo en tanto ser-en-el-mundo. Examinado con atención, esto posee consecuencias interesantes: la modificación de las relaciones significativas que rigen ciertos ámbitos de nuestro modo de ser-en-el-mundo bien puede ser desencadenado por un aspecto óntico o desplegado a través de un proceso de “aprendizaje intramundano”. Sin embargo, la legitimidad del mismo sólo puede surgir en función del modo propio en que el Dasein se posee a sí.

Desazón, extrañeza, inhospitalidad:

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

Las posibles modificaciones de los modos en que habitamos el mundo no están necesariamente direccionadas hacia configuraciones de mayor racionalidad, conveniencia, o hacia una mayor justicia, etc. La afirmación que podemos hacer es mucho más modesta: estas modificaciones *pueden* guiar hacia ellos, pero pueden también no hacerlo; y el modo de existir propio no es la garantía de que esto sea logrado o no, sino la posibilidad de que, cualquiera sea el resultado, seamos nosotros los responsables de ello. Creo que es justamente esto lo que nos ofrece una descripción fenomenológicamente más adecuada de nuestra propia situación.

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Fecha: septiembre 24 de 2021

9:30 AM | [Verifique su horario local](#) | [Agregar a su calendario de Google](#)

[Francisco Abalo C. \(SIEH\)](#)

Universidad de Chile

Chile

[Carlos F. Lincopi Bruch](#)

Universidad de Chile

Chile

Acerca del sentido de la angustia como disposición afectiva fundamental

Resumen:

Introducción

Como se lo ha reconocido en la literatura especializada (Golob), la concepción heideggeriana sobre los estados de ánimo o temples, (*Stimmungen*) considerada con relación al debate que se enmarca actualmente en la filosofía de los sentimientos, resulta a la par que innovadora y creativa, también muy difícil de capturar en sus líneas fundamentales. Una de las razones es que la mayoría de los problemas en boga dentro de esta línea de trabajo filosófico no parecen poder plantearse adecuadamente en el modelo heideggeriano. En efecto, es difícil ver cómo en el planteamiento inmanente de este autor podría abordarse, por ejemplo, el problema del contenido epistémico o el carácter motivacional de los sentimientos. No sin razón uno puede ver en el enfoque heideggeriano sobre los estados anímicos uno de los lados por donde el autor a más distancia se encuentra del tipo de presupuestos sobre los que se basa la discusión canónica al respecto, lo cual a su vez lo hace uno de los tópicos más difíciles de abordar dentro de la filosofía de Heidegger.

Por otra parte, el tratamiento de variados estados de ánimo tiene un lugar indudablemente saliente en el pensamiento de este autor. Aun cuando este filósofo no tenga una teoría específica de los sentimientos que, por ejemplo, provea de criterios para la ordenación y jerarquización de los distintos tipos de estados emotivos, no cabe duda de que el tratamiento de, al menos, algunos de ellos (los así llamados “temples fundamentales”, *Grundstimmungen*) tienen un lugar sistemático y metódico de primera importancia. Todo aquel que este familiarizado con la obra de este autor reconocerá al punto el carácter gravitante que, por ejemplo, juega el tratamiento del aburrimiento (*Langweiligkeit*) en el proyecto de la metafísica de la existencia que desarrolla Heidegger desde los años '30, muy nítido en la célebre lección “*Grundbegriffe der Metaphysik*” (GA 29/30); o el rol que juega el exhaustivo análisis del asombro (*Erstaunen*) como principio fundamental de la filosofía de los antiguos (*Grundbegriffe*

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

der Philosophie; GA 45), interpretación que, como es sabido, orienta el eje filosófico hacia el carácter histórico-epocal del pensamiento ontológico. Pero sin duda es el tratamiento de la angustia en *Ser y Tiempo* (§40) el que más atención ha captado por los estudiosos. Como se lo ha ido reconociendo de forma creciente (Rodríguez), dicho tratamiento no solo resulta importante por la naturaleza profunda y elusiva del fenómeno tratado, sino que el tipo de enfoque y la relevancia de este fenómeno en el seno de los análisis de *Ser y Tiempo*, está vinculado precisamente a la arquitectura metódica del tratado. En efecto, el tratamiento de este estado anímico es tal vez uno de los momentos más decisivos y complejos en la obra, el primer caso en que el autor trata con los así llamados “fenómenos de finitud” (Crowell). Considerando esto, es del todo razonable conceder que Heidegger no parece poseer una teoría específica de los sentimientos, pero si se piensa al menos en la función metódica de la angustia, parece ser el caso de que el importe sistemático y metódico de algunos estados de ánimo es incomparable. Dicho de otro modo, parece poder afirmarse que el tipo de idea de filosofía y de aspiración sistemática que asume este tratado (el desarrollo de la pregunta ontológica) supone un punto de vista filosófico del objeto temático (la existencia humana) tal que la dimensión anímico emocional entra a la primera línea de consideración.

Ciertamente juzgamos como legítimo y rendidor el afán de poner en relación esta concepción con el tipo de tratamiento que reciben los sentimientos dentro de la discusión canónica de la filosofía actual, o incluso la relevancia que la vida anímica tiene fuera de la esfera estrictamente filosofía, y que podrían ver en este tipo de tematización una clave para comprender problemas de mayor amplitud y urgencia. Pero el intento es aquí más modesto y se restringe, si se quiere, 1) a comprender adecuadamente las líneas generales de la noción de angustia, y vinculado a esto 2) al tipo de concepción de los estados anímicos en general que parece suponer el enfoque que opera en el tratamiento de este temple específico, atendiendo en ambos propósitos a los propios supuestos de la filosofía heideggeriana.

El material de referencia que consideraremos como relevante es: *Ser y Tiempo* (sobre todo §29, §30 y §40; en adelante *SuZ*), la conferencia “Was ist Metaphysik?” (en adelante *WM*), y algunas secciones de la lección publicada en el tomo 29/30 de la *Gesamtausgabe*.

Planteamiento del problema

Puede haber muchas formas de abordar en intento por reconstruir una concepción filosófica. Una alternativa puede ser la de preguntar directamente ¿Qué entiende el autor x bajo la noción y? El resultado en este caso puede ser una redescipción de lo que el autor presenta en sus escritos, a veces con los propios términos del autor, otras veces con mayor libertad de vocabulario. Otra forma plausible es la de vincular el tratamiento de la noción del caso con el tratamiento de otros autores anteriores que se hayan referido a lo mismo y que, no sin buenas razones, pueda considerarse como una de las influencias mayores en el tipo de tratamiento que intentamos reconstruir. Así, por ejemplo, la concepción de Kierkegaard de la angustia es un referente evidente

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

de la descripción que Heidegger elabora en *Ser y Tiempo*, y un estudio específico de las influencias de la primera sobre la segunda es un tipo de consideración de esta segunda forma de reconstrucción. Un tercer modo puede ser el siguiente: tratar de reconstruir las líneas fundamentales de dicha concepción en función de un problema inmanente que dicha concepción exhibe. Es en esta última modalidad en la que orientaremos la presentación.

Planteado de una forma más bien cruda la pregunta inicial tiene que ver con lo siguiente: Heidegger parece considerar relevante en su concepción de la angustia que este estado anímico no es un estado anímico entre otros, sino uno que tiene un carácter fundamental (*Gundbefindlichkeit*, SuZ, 189/ *Grundstimmung*, WM, 8). Con esto parece trazarse una línea divisoria entre estado de ánimo (en general) y estado de ánimo fundamental. La pregunta parece en principio obvia: ¿qué hace de la angustia un estado de ánimo fundamental? Y esta pregunta parece suponer la siguiente ¿en qué hace que un estado de ánimo sea fundamental a diferencia de un mero estado de ánimo?

La primera pregunta puede ser respondida desde dos perspectivas distintas que parecen *prima facie* incompatibles:

- 1) En la primera opción uno puede considerar que la angustia es una disposición afectiva fundamental porque implica una forma necesaria y constante de disposición del Dasein, es decir, un rasgo ontológico o estructura existencial del Dasein.
- 2) En la segunda opción la angustia es fundamental solamente porque pone al Dasein ante sí mismo, es solamente una posibilidad del Dasein que permite una apertura de sí mismo en su estar-en-el-mundo en cuanto tal. Lo fundamental aquí no es el estado de angustia—éste como todo estado de ánimo es episódico—, sino lo que esa angustia hace ostensible (al carácter inhóspito y desazonador del propio ser en el mundo).

Hay buenas razones textuales para pensar 1), pues Heidegger parece presentar esta disposición afectiva como condición sin la cual no podría darse adecuada cuanta, por ejemplo, del movimiento propio de la caída del Dasein en la cotidianidad. En efecto en varios pasajes Heidegger sugiere la idea de que el movimiento de caída puede ser redescrito como una huida reactiva frente a lo que la angustia muestra en la forma que la angustia lo muestra (SuZ 184-185, 186). Es más, el autor parece establecer la idea de que la angustia no sólo es base constante del movimiento de huida hacia la seguridad del mundo cotidiano, sino que es también “fundamento” de, al menos, un estado de ánimo que en esta cotidianidad puede instanciarse: el miedo. En este mismo párrafo encontramos una afirmación que va en esta línea: “Y solo porque la angustia determina desde siempre en forma latente el estar-en-el-mundo, puede este tener miedo, en cuanto es un estar en medio del “mundo” ocupándose de él en una disposición afectiva. Miedo es angustia caída en el “mundo”, angustia impropia y oculta en cuanto tal para sí misma.” (SuZ 189). A partir de esta redescipción del miedo como

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

“angustia oculta”, es dable a pensar que la angustia es base estructural de todo estado anímico y es por ello fundamenta también en este sentido.

Hay también buenas razones textuales para sostener 2). Hacia el final de su tratamiento de la angustia, Heidegger sostiene la tesis de que este estado de ánimo es *raro (selten)*, e incluso que puede estar “fisiológicamente condicionado” (SuZ 190). Con esto, se puede hacer una precisión terminológica en donde “angustia” no nombra el contenido que aparece en ese estado de ánimo (la condición fundamentalmente inhóspita de nuestro existir en el mundo), sino el manifestativo de ese contenido. Aquí la angustia es un estado de ánimo fundamental en virtud del carácter fundamental de lo que en ella aparece, pero no porque este sentimiento sea él mismo condición de otra cosa o de otros estados anímicos.

Heidegger mismo consigna el problema casi en los mismos términos en *WM*: “Si el Dasein sólo se comporta con respecto al ente y, por tanto, puede existir, al estar retenido en la nada, y si la nada se hace accesible originariamente sólo en la angustia, ¿no debiésemos movernos constantemente en esta angustia para poder existir? Pero ¿no habíamos admitido que esta angustia originaria es rara?” (12).

De esta manera la concepción de Heidegger pareciera contener la siguiente inconsistencia: 1) La angustia como condición trascendental de posibilidad de nuestro comportamiento relativo a la totalidad del ente, por tanto, como un elemento constante en nuestras vida que es base estructural de nuestra vida anímica en su conjuntos; 2) Como un episodio anímico puntual en nuestra vida.

El problema dispuesto de esta manera plantea un desafío que, a nuestro juicio, implica aspectos generales de la concepción heideggeriana de los estados de ánimo. La idea de la presentación es introducir en le discusión esos aspectos que permitan considerar esta aparente inconsistencia como un espejismo que se produce precisamente por no considerar esos aspectos sistemáticos más generales de la concepción de Heidegger. En otras palabras, una discusión que avance con detención en cuestiones que conciernen a la muy radical concepción heideggeriana de la vida emocional, debiesen permitir disolver la inconsistencia señalada más arriba. De esta forma más concreta entendemos aquí el ejercicio de reconstrucción.

Momentos de la presentación.

Creemos que la disolución de la inconsistencia depende, en parte, de los siguientes aspectos que discutiremos en la presentación:

1) Si bien es cierto la forma de exposición de la angustia y, en general, de la afectividad (§29) es muy económica con relación a la discusión de formas alternativas de comprensión de la dimensión sentimental de la existencia humana, es claro que posteriormente (GA 29/30) Heidegger introduce los elementos básicos en la interpretación de este fenómeno frente a los cuales se podría calificar la concepción del autor como “novedosa y creativa”. Se trata de lo siguiente, en su discusión sobre el aburrimiento, Heidegger toma como punto de contraste una concepción general de

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

los sentimientos que tiene a asumir que a) son eventos del tipo “estados mentales”, que como tales se distinguen de otros tipos de estados mentales como “pensamientos” y “voliciones”. Esta concepción implica, a grandes rasgos, un acceso a ítems que es exclusivo para su portador y el acceso a ellos es observacional (algo así como una autoconciencia psicológica), por último su condición genética de posibilidad supone el orden causal (los sentimientos son efectos de los objetos del mundo que nos afectan). Por el contrario, Heidegger parece estar pensando en un modelo en que los estados de ánimo que concierne a la “totalidad de la existencia en el mundo”, que tienen un modo “ambiental”, su irrupción no supone observación consciente (es anterior a ella), la descripción causal de los sentimientos no recoge la semántica profunda de esta dimensión de nuestra existencia. Es de esta manera que hay que mirar con atención la semántica con que Heidegger recoge en su análisis la estructura no sólo de la angustia, sino también del miedo. En efecto mediante el par ante-qué y por mor de-qué de los estados de ánimo, Heidegger parece creer que se documenta una mejor forma de concebirlos que evite los aspectos deficitarios de la concepción que intenta superar.

2) La distinción “*Stimmung*” (en el sentido de mero estado de ánimo o disposición afectiva)-“*Grundstimmung*” parece vinculada al carácter determinado o indeterminado del objeto de estado de ánimo respectivo. Para algunos (Ferbet, 2013) esta diferencia es análoga a la diferencia freudiana entre duelo y melancolía, bajo el entendido en que lo primero supone la localización de un objeto del duelo, mientras que lo segundo no supone esta localización (un objeto difuso). Pero sea o no el caso, al menos se puede conceder que el carácter fundamental de la angustia esta vinculado al principio que Heidegger formula en GA 24, según el cual “la intencionalidad es *ratio cognossendi* de la trascendencia, y la trascendencia es *ratio essendi* de la intencionalidad”. En otras palabras, que la relación intencional a objetos supone un horizonte vital que no puede ser reducido a la individualización de ningún objeto que aparece en él. En concreto, si este es el caso, entonces Heidegger parece estar afirmando que si bien es cierto a) los estados de ánimo implican una remisión intencional a objetos, esto es posible sólo sobre la base de que es la integridad del estar en el mundo la que precede lógicamente al la relación intencional implicada estructuralmente en los estados de ánimo; y b) que la angustia es un estado de ánimo que no suprime la relación intencional a objetos del mundo, pero que lo relevante en su manifestación es ese estar en el mundo como tal. La pregunta es si esta modelo da cuenta cabal del sentido de fundamental de la angustia en todo su rango.

3) El tercer aspecto hay que tomarlo con cuidado, pues la concepción heideggeriana de los estados de ánimo parece impedir que se los considere como eventos aislados del todo de la existencia. Es claro Heidegger en la cooriginariedad de los existenciales de la disposición afectiva, la comprensión y el discurso. Ciertamente no se trata de la unificación un poco forzada entre los estados de ánimo y el tipo de capacidad que supone un saber teórico, sino que la unidad orgánica entre un saber de nosotros mismos como el que se articula en la praxis y que como tal siempre está “anímicamente templado”. En este sentido todo estado de ánimo es padecido ya en

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

el seno de algún modo de comprensión de sí en el mundo, y toda forma de comprensión de sí en el mundo se articula desde un estado anímico. En este sentido, lo que parece estar indicando Heidegger es que, si nuestra existencia cotidiana ha de ser descrita como caída en la impropiedad, hace parte de este movimiento de huida ante sí una forma de angustia que no implica una comprensión adecuada de lo que este estado de ánimo revela. Por el contrario, no es que la angustia sea un estado de ánimo raro, sino que lo raro es la comprensión adecuada de lo que este temple muestra tal que la angustia sea sentida “propiamente”. El punto interesante que parece sugerir Heidegger con esta modelo es que si lo consideramos desde la cuestión de la existencia—cuestión que implica siempre la posibilidad de asumirse a sí mismo responsablemente u abandonarse a reglas de conducta que no hago propias— un estado de ánimo es fundamental no sólo porque es una condición dada, sino también un resultado de un ejercicio comprensivo y discursivo que permite configurar una vida (un carácter) que sea capaz de asumirse íntegramente a sí misma en cada uno de sus despliegues en el mundo.

El punto de disolución de la inconsistencia señalada más arriba estriba, parece consistir, por una parte, en poder pensar el carácter estructural de la angustia más acá del formalismo de relaciones de condicionamientos necesarios y, por otra, poder pensar su carácter de acontecimiento, más allá de la mera contingencia de los eventos mentales que podemos constatar psicológicamente. Más bien, lo descrito bajo el nombre de “angustia” por Heidegger parece implicar la doble faz de ser un estado de ánimo que reclama para sí una radical reconfiguración de la comprensión de nosotros mismos en el mundo y, por otra, de poder ser adecuadamente comprendido y articulado por esa misma forma de comprensión que solicita. En este sentido no parece haber inconsistencia entre estos dos aspectos de un estado de ánimo fundamental

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Fecha: septiembre 24 de 2021

10:15 AM | [Verifique su horario local](#) | [Agregar a su calendario de Google](#)

[Roberto Ballester Corres](#)

Universidad de Zaragoza

España

Ser-para-la-muerte y duelo: experiencia hermenéutica de la muerte propia y la pérdida del otro desde Heidegger y Ricœur

Resumen:

La propuesta de comunicación que aquí se presenta tiene por objetivo fundamental una comprensión del duelo como experiencia hermenéutica de la muerte, una experiencia de carácter interpersonal en la que la pérdida del otro se constituye como una experiencia particular de la muerte que no hace sino alterar la estructura del ser-con (*Mitsein*) que pertenece originariamente al Dasein como estructura integrada y co-originaria en su modo de ser-en-el-mundo (*In-der-welt-sein*) en la fenomenología hermenéutica de Heidegger.

El análisis por efectuar pertenece a la línea temática propuesta: “Ser-para-la-muerte y templos anímicos de la época de pandemia”. ¿En qué sentido podemos entender, pues, la relación entre duelo y la estructura existencial del ser-para-la-muerte? La noción de “duelo” ciertamente pertenece, en un primer momento, a la inmediatez cotidiana y privativa de la apertura a la muerte, esto es, pertenece a la muerte en los términos privativos descritos por Heidegger como cese de la vida o dejar de vivir (*Ableben*); en concreción, dicha noción de duelo se vincularía con la apertura a la muerte que, desde la tematización pública de la misma, es contemplada no como estructura ontológica fundamental como el insuperable poder-ser más propio, sino como acontecimiento de peligro, ad-viniente. No obstante, ya en la descripción heideggeriana de la determinación cotidiana de la muerte, encontramos bosquejada una tematización del duelo en la posibilidad de la experiencia de la muerte de los otros; ahí, la muerte es experienciada como transformación del modo de ser del otro Dasein. Que dicha experiencia pueda ser la experiencia de un duelo viene determinado porque, en la defunción del otro –su propio llegar a fin, su dejar de vivir–, se produce una nueva relación con el otro Dasein como una relación de ausencia, de no-existir-más. Así pues, como deja apuntado Heidegger, la muerte de los otros Dasein implica un seguir permaneciendo como un no estar ya en el mundo, un no-existir-más del Dasein que sin embargo sigue existiendo como estar-ahí, con la diferencia de que éste no se presenta ya como una cosa inerte, sino como un no ya viviente en el que el difunto no se trata de algo meramente muerto (*Gestorbene*), sino que se trata, indica explícitamente Heidegger, de un muerto que hay que recordar, esto es, como alguien que hay que acompañar en el “duelo recordatorio”, un alguien de quien nos hacemos cargo, en una modalidad de la solicitud como “solicitud reverenciante”, modalidad

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

solamente apuntada y sin mayor desarrollo en el contexto de la analítica existencial del Dasein.

Así pues, vamos a tratar de analizar en qué medida la importancia de la muerte del otro puede comprenderse desde la filosofía de Heidegger no solamente como una experiencia respectiva y vicaria de la muerte propia, esto es, opuesta a la irrespectiva determinación anticipativa de la muerte como mi poder-ser más propio y gracias a cuya anticipación puedo dar cuenta de mi más propia integridad (*Ganzheit*) como totalidad temporal de la existencia. Por el contrario, trataremos de comprender en qué medida la experiencia de “duelo”, aun no siendo análoga a la muerte propia en tanto que tal, determina el acceso cotidiano e inmediato a la muerte de la que me preocupo, es decir, la comprensión de la muerte como pérdida (del otro) que participa del ser-para-la-muerte como una concreción existencial (*existenzielle*) de la estructura ontológica del estar-vuelto-hacia-el-fin (*Sein zum Ende*).

No obstante, para dar cuenta de una comprensión precisa de la noción de duelo, creemos pertinente y necesario establecer el análisis de un diálogo entre la participación del duelo en el contexto de la determinación existencial de la muerte en la analítica heideggeriana y la evolución de dicha participación en la comprensión de la muerte propia y ajena en la fenomenología hermenéutica de Paul Ricœur, en cuya filosofía –fundamentalmente, la hermenéutica de la condición histórica desplegada en sus obras de madurez– la influencia de los análisis heideggerianos de la temporalidad, la historicidad y la comprensión es absolutamente determinante y cuyo despliegue de la noción de muerte parte estratégicamente de un análisis exegético y crítico de la tematización de Heidegger.

Así pues, vamos a encontrarnos en la aportación ricœuriana con un modelo de comprensión hermenéutica de la muerte y del duelo en la que la muerte, antes incluso que en la anticipación de mi posibilidad última, comparece en la certeza de la muerte de los otros. Este “otros” puede entenderse tanto desde el punto de vista heideggeriano de otro Dasein con el que se relaciona en el espacio público, donde imperará sin embargo la certeza de una muerte impersonal (la gente se muere), como –de modo más preciso– desde el punto de vista de la muerte del “prójimo” en tanto que figura fundamental de la solicitud, figura mediadora entre el Dasein que somos y el otro impersonal, y que matiza y amplía la dimensión interpersonal de la constitución del Dasein, vinculándola con un tipo particular del otro Dasein que participa de modo decisivo en la determinación de la integridad. La consideración *primera* de la muerte del prójimo constituye, pues, desde una hermenéutica ricœuriana profundamente anclada en la mediación interpersonal de la comprensión de sí, una comprensión de la muerte propia que es anticipada primero como una muerte *para* los otros a partir de la experiencia de la muerte que la muerte de los otros ha otorgado.

Se produce, pues, un desplazamiento de la irrespectividad de la muerte hacia una respectividad no vicaria (no mediante la analogía de la muerte propia en la muerte ajena), sino ante todo como una respectividad que se muestra en la anticipación de una posibilidad inmanente a mi ser-para-la-muerte que va más allá de mi fin: se pone

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

de manifiesto una integridad temporal del Dasein para los prójimos, para los cuales este Dasein, cada vez el mío, se muestra como un difunto (*Verstorbene*) cada vez suyo, que reviene al propio Dasein como su sobrevivir a su fin que, lejos de toda escatología, refleja la profunda alteración de mi co-estar con los otros que no desaparece con la muerte de los otros (ni con mi propia muerte).

Así pues, a partir del papel anterior de la muerte del otro en la comprensión de mi muerte *como* muerte *para* el otro, podrá establecerse una lectura hermenéutica del ser-para-la-muerte en términos de una determinación *previa* a la comprensión de la anticipación más propia, mediada por una interpretación que conforma mi experiencia de la muerte como una “interpretación respectiva”, esto es, como una comprensión de la misma por la cual la mediación de la muerte del otro, por un lado, y de mi muerte par el otro, por otro lado, marca un determinado “haber-previo” en el sentido de ésta. Pero dicha interpretación no solamente se produce, pues, como ya hemos señalado, como una reducción de mi mortalidad a los términos de una comprensión cotidiana de la muerte como acontecimiento impersonal, de cuya certeza y posibilidad más propia el “se” impersonal (*das Mann*) trata de escapar o repeler. Por el contrario, la puesta en relación con la filosofía ricœuriana de los análisis de Heidegger trata de dar sentido a una comprensión de la certeza de dicha posibilidad propia desde una anticipación del duelo.

Así pues, de la misma forma en que hemos señalado que el modo de ser del difunto ha de comprenderse como parte de un modo concreto de “solicitud”, como una modalización del co-estar mismo, la precomprensión de la muerte propia *desde* la comprensión de los otros (lo que hemos denominado como “interpretación respectiva” de la muerte) involucra una comprensión hermenéutica del ser-para-la-muerte a partir del tipo de experiencia temporal que involucra el duelo. En Ricœur, el duelo está determinado por la tensión temporal entre la presencia y la ausencia del modo de ser del “difunto”. En el duelo existe una aspiración a la reconciliación entre dos experiencias del pasado contrarias, la experiencia del pasado como “agotado” (*écolu*) –el “difunto” ya no va a pertenecer más a mi co-estar en tanto que Dasein prójimo, constituyendo una experiencia de la ausencia irreversible–, pero es pasado en la medida en que es persistente, que es un haber-sido, como un haber-sido otro y como parte de mi haber-sido con el que hay que reconciliarse, es decir, la experiencia del duelo involucra la integración de la tematización impropia del pasado como *Vergangenheit* y la comprensión auténtica de la *Gewesenheit* o haber-sido como modo de temporalización auténtica del pasado que, en Ricœur, van a perder la diferencia ontológica que las marca para convertirse, ambas, en experiencias del pasado dadas en una tensión aporética.

Así pues, en la medida en que la muerte propia se piensa primero a partir del duelo de la muerte de los otros, la dialéctica entre el no-existir-más y el seguir siendo el haber-sido del difunto deberá formar parte de la comprensión de la temporalización de sí-mismo, que, en este caso, anticipadamente, no sólo nos lleva a establecer, con Ricœur, una relación permanente entre “trabajo de duelo” (*travail de deuil*) y “trabajo

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

de memoria” (*travail de remémoration*) –por la que el duelo se plantea como el esfuerzo por superar la pérdida a partir de un acto de re-integración del haber-sido compartido en un hacer memoria activo y discursivo–, sino que el duelo participa en la determinación de mi totalidad temporal, pues el trabajo de duelo como trabajo de memoria (trabajo de reintegración reflexiva del pasado en la totalidad mediante un ejercicio de interpretación del pasado) resulta en una conjunción entre la anticipación proyectiva de mi muerte y la comprensión de mi pasado tomando como punto de vista la propia tensión entre el haber-sido y el no-ser-más, a partir de la comprensión de mi tiempo desde la originariedad de mi co-estar con y por los otros.

De este modo, a modo recapitulativo, la puesta en relación de los análisis del ser-para-la-muerte dentro de la analítica existencial del Dasein, por un lado, y la comprensión de la muerte en Ricoeur como una hermenéutica de la muerte en la que ésta se ve determinada por el duelo de la muerte de los otros, por otro, da cuenta de una tematización óntico-ontológica del ser-para-la-muerte que busca comprender la experiencia de la muerte como una experiencia en la que la muerte del otro marca la comprensión propia, esto es, la interpretación del poder-ser más propio a partir de la integración del duelo en el propio proyecto existencial del Dasein, entendiendo por ello la muerte no solamente como estar-vuelto-hacia-el-fin, sino como modificación del ser-con el “difunto” que no desaparece de mí, sino que se presenta bajo la forma de una ausencia presente de la que sigo solícito, marcando también la constatación de la necesidad del otro en la determinación de mi “integridad” temporal como una integración de mi propio “ser difunto”, que forma parte de mi posibilidad más propia de la muerte y que, en la filosofía ricœuriana, involucra una compleción de mi totalidad temporal como una temporalidad que desborda mi tiempo de vida y que ocurre antes –desde el nacimiento–y después –desde la muerte– de la vida, en el dar sentido por los otros al entramado (*intrigue*) de mi historia de vida.

La aspiración de este análisis, sin embargo, además de consistir en una ampliación en clave hermenéutica de la comprensión del papel del duelo en la estructura existencial heideggeriana del ser-para-la-muerte, busca dar cuenta de la experiencia concreta de la muerte que se ha vivido a propósito de la enfermedad del SARS-CoV-2. Dicha experiencia, sin embargo, no se ha planteado desde el punto de vista de la amenaza, de la espera, del temple anímico del miedo ante la muerte, tematizado por Heidegger, sino desde el punto de vista de la alteración de la vida que la posibilidad inminente de la muerte propia y ajena que el coronavirus ha traído consigo. Al mismo tiempo, la comprensión de la muerte en estos términos ayuda a entender un fenómeno propio de la pandemia: la alteración de los proyectos existenciales a causa de la integración de la anticipación del ser-para-la-muerte del otro, de tal suerte que se evidencia una dimensión de la muerte opuesta pero complementaria al duelo, de la que, creemos, sólo se puede darse cuenta a partir de la conjunción entre la estructura del ser-para-la-muerte y el trabajo de duelo, como es la “anticipación de la muerte del otro” como parte de mi poder-ser, no desde la alteración producida en mí de la defunción ya acaecida del otro, ni desde mi anticipación como ser-difunto que amplía y determina la comprensión de mi ser-para-la-muerte, sino –a partir de estas dos figuras– como la

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

alteración en mí de la anticipación “respectiva” de la muerte de los otros cuya posibilidad, además, puede verse propiciada por mi comparecencia en su “entorno circundante”. Dicha anticipación de la muerte del prójimo, pues, se traduce en una forma nueva de “solicitud” (solicitud semejante a la “solicitud reverenciante” que, hemos dicho, conforma la relación con el otro en el momento del duelo).

Desazón, extrañeza, inhospitalidad:
Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

Fecha: septiembre 24 de 2021

11:00 AM | [Verifique su horario local](#) | [Agregar a su calendario de Google](#)

Ángel Xolocotzi Yáñez (SIEH)

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

México

Habitar la pandemia. Cercanía, distancia y modos de desalejar

Resumen:

Aunque ya son ampliamente conocidos algunos aspectos tematizados por Heidegger en torno a la llamada esencia de la técnica, como son el predominio de la maniobra, del hacer, sobre el ser y la consecuente nivelación de la estructura moderna sujeto-objeto en un mero carácter de relación o de consistencia, hay un aspecto que remite al papel de la cercanía y la distancia, así como de las posibilidades de entender los problemas del habitar en la época técnica global. Este aspecto es pensado por Heidegger ya desde su *opus magnum* de 1927 *Ser y tiempo* y de manera central al pensar la relación espacial que ocurre entre el ser humano y los útiles de la cotidianidad, en donde en la terminología de Heidegger habría una tendencia a desalejar por parte del Dasein humano. En el famoso párrafo 23 de *Ser y tiempo*, nuestro autor tematiza esto a partir de tres ejemplos que abarcan gran parte de nuestras posibilidades cotidianas: los anteojos para ver, el teléfono para escuchar y la calle para caminar: “Para el que usa lentes, por ejemplo, tan cercanos desde el punto de vista de la distancia (Abstand) que los tienen ‘en su nariz’, este útil está más lejos, en su mundo circundante, que el cuadro en la pared del frente. [...] El útil para ver y el útil para oír, como es, por ejemplo, el auricular del teléfono, tienen el carácter de la no-llamatividad de lo inmediatamente a la mano. Esto también vale, por ejemplo, de la calle, el útil para andar.” Sabemos que bajo estas lecturas Marschall McLuhan hablará, 37 años más tarde en su *Understandig media*, de “extensiones del ser humano”. Sin embargo, hay una sutil diferencia señalada por Heidegger respecto de estos útiles y otros, como la radio, mediante la cual y de acuerdo con nuestro autor se lleva a cabo “[...] una ampliación y destrucción del mundo circundante cotidiano, una des-alejación del ‘mundo’, cuyo sentido para el Dasein no podemos apreciar aún en su integridad”.

La diferencia que Heidegger alcanza a tematizar en *Ser y tiempo* remite al carácter desalejador del Dasein respecto de los útiles del mundo circundante. Esto lleva a plantear dos modos de desalejamiento: 1) un desalejar en el sentido de desaparecer la lejanía (Ferne) y que se entiende más bien como acercamiento. Se trata de desalejar en tanto tendencia a la cercanía. 2) También se puede hablar de desalejar, pero en el sentido que enfatiza Friedrich Kittler, en tanto superación de la lejanía. En este caso se tratará más bien de productos técnicos que modifican históricamente la estancia del Dasein. Así, la oposición que aquí se da entre los útiles cotidianos que acercan y los inventos técnicos que superan la lejanía indica dos modos de desalejar radicalmente

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

diferentes. En *Ser y tiempo* se enfatizará el primer modo; mientras que en la obra posterior el análisis se dirigirá a la segunda forma de desalejamiento a partir de pensar la esencia de lo técnico. La crítica a la radio de 1927 será de carácter visionario, ya que a partir de ella se abrirá el camino para la época cibernética, si se considera la máquina descifradora de Alan Turing como una primera indicación del camino que tomará la técnica.

Ahora bien, la diferencia señalada marca un primer hito en torno a la relación de la vida en el mundo y la posibilidad de la cercanía. Sabemos que Heidegger se apega, en su tematización, a los dos mencionados modos de desalejar: los artefactos que acercan y los productos técnicos que des-alejan. Sin embargo, también podríamos diferenciar en el marco de los productos desalejadores aquellos que mantienen el hacer de la maniobra en el ámbito de lo ya conocido, y en donde ocurre un mero incremento del hacer o aquellos que posibilitan un nuevo hacer, que inauguran aquello que no se podía hacer. En el caso del ver encontramos los anteojos ejemplificados en *Ser y tiempo*, pero se podría ampliar al microscopio o telescopio en términos de un “ver más”. En el segundo caso encontramos los rayos X. La diferencia entre ambos no radica sólo en un asunto de intensidad, de ver más, sino que ahora, aunque se trate de “ver”, no es un simple ver más en términos de distancia, cercana o lejana, sino de ver otra cosa: de ver el interior.

Si pensamos esto a partir de los caracteres señalados en torno a la esencia de la técnica, encontramos pues que ésta modifica la estancia histórica del ser humano en el mundo al permitir o ampliar las posibilidades del hacer mismo. El desalejar en tanto tendencia a la cercanía se mantiene en las posibilidades del hacer propiamente; mientras que el desalejar en tanto superación de la lejanía rompe tales esquemas y propone nuevas posibilidades para el hacer mismo. Por ello entonces, la técnica contemporánea en su papel de superadora de la lejanía abre la posibilidad de lo imposible.

En ello yace, creo yo, aquello que Heidegger intentó exponer como tránsito de la técnica en sentido antiguo y moderno a lo técnico en sentido contemporáneo. Así, como bien indica Caparrós, el teléfono, los rayos X y el avión expresan un poder que antes no aparecía: hablar a distancia, ver lo interior y volar. Esto no sería un acercar sino más bien un desalejar en tanto superación de la lejanía. De esta forma, el cambio determinante que Heidegger enfatiza en diversos momentos de su obra puede ser expresado en los siguientes términos: la técnica contemporánea se dirige a la superación de la lejanía y ha propiciado una pérdida de la cercanía.

Ahora bien, la pérdida de cercanía y los consecuentes procesos de desalejación en tanto mera superación de la lejanía expresarían una especie de desorientación en donde diversos criterios se invierten, como es el caso de la determinación de lo externo, lo técnico, hacia el sujeto mismo. En cierta forma se invierte la exigencia de Descartes de tal forma que ahora lo técnico se proclama en “señor y poseedor” de la subjetividad. Basta navegar en la red o ser parte de alguna de las llamadas redes sociales para saber que ahí se sabe más de nuestros intereses, gustos y necesidades

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

de los que nosotros mismos somos conscientes. Lo mismo ocurre con la búsqueda de una dirección mediante un GPS.

Lo señalado hasta aquí parecería ser una mera descripción de la vida cotidiana; sin embargo, el objetivo es pensar si acaso con el predominio global de la técnica se puede hablar de cercanía o distancia y en esa medida de espacios para el habitar. Nos hallamos en la transición de la cultura a la hipercultura en donde aquello pensado como patria u hogar remitía a un lugar con su respectiva identidad. Como bien señala Byung-Chul Han, la hipercultura global transforma el lugar y por ende los criterios de identidad: “Los límites o fronteras, cuya forma está determinada por una autenticidad u originalidad cultural, se disuelven. La cultura se libera, en cierto modo, de todas las costuras, limitaciones o hendiduras; pierde los límites, las barreras y se abre paso hacia una hipercultura”. Ya la modernidad había dado un paso al anular la asimetría del aquí y del allí mediante la homologación del espacio y el cuestionamiento de la pertenencia del lugar a las cosas. Eso es precisamente lo que enfatiza Alexandre Koyré al hablar del paso del cosmos antiguo al universo moderno. Sin embargo, tanto en el cosmos como en el universo encontramos una remisión al lugar o al espacio; mientras que en la época técnica contemporánea se da la desaparición del lugar y se crea un “aquí” sui generis. Han propone nombrar tal “aquí” como un aquí tachado, en alusión al ser tachado de Heidegger o al sujeto tachado de Lacan.

Efectivamente, la época contemporánea no puede entenderse a partir de contenidos presupuestos que sean colocados de frente unos y otros. Tal sería la herencia moderna y sus respectivos modos de apropiación. En ella encontramos la posibilidad de lo multi o lo trans, sin embargo, la globalidad, como enfatiza Han, se caracteriza más bien por lo hiper, que mantiene un nexo con lo previo, pero de forma tal que, por un lado, expresa las máximas posibilidades de la modernidad, pero a la vez impide ser aprehendida con los elementos heredados: “[...] presupone determinados procesos históricos, socioculturales, técnicos o mediales y está, además, vinculada a una experiencia particular del espacio y del tiempo, a una forma especial de la formación de la identidad y de la percepción que antes no existían”. Con cierta complejidad, Heidegger había anunciado esto ya en la década de los 30 del siglo XX al hablar de un tránsito de aquello caracterizado como lo ente, lo que es, en el inicio de la filosofía griega y el paso a aquello tematizado en el ámbito contemporáneo. En este sentido, como se sabe, Heidegger plantea como hilo conductor de su pensar la pregunta por el ser y la aborda en una perspectiva histórica que lo lleva a hablar de un olvido del ser y de un abandono de lo que es por parte del ser. Desde una visión ajena a la filosofía, parecería absurdo decir que algo es sin ser; sin embargo, la dimensión histórica abordada por Heidegger conduce a describir una situación en la que aquello que enfrentamos carece de una remisión que lo sustente y así se anticipa lo que vivimos desde hace algunas décadas: una visión homogénea y acelerada del mundo.

Más allá de pesimismo, un rasgo importante de la hipercultura global es, como señala Han, su deseo de apropiación. Efectivamente, nada se escapa, todo puede ser apropiado. Tanto los discos de acetato como las religiones son ofrecidas ahora en una versión contemporánea. Sin embargo, en ese proceso hay algo que se mantiene: la

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

generación de diferencias a partir del esquema de apropiación en juego. En la apropiación de lo otro ocurre una transformación de lo propio. Y con ello acontece también una producción de diferencias. Si la pretensión de identidad buscada por Occidente había anclado su peso en la unidad atemporal, ahora la diseminación y falta de centro, la desorientación, abre la posibilidad de pensar más allá de lo heredado. Quizás ahora las posibilidades de pensar nuestra estancia en el mundo y así la posibilidad de un habitar exijan meditar no a partir de los contenidos que determinaban lo propio y lo ajeno, como ocurría en la multiculturalidad o transculturalidad, sino a partir de las transformaciones o diferencias que ocurren en la apropiación de lo ajeno por parte de lo propio en la hipercultura global. Es decir, se trataría de pensar en un habitar no la identidad sino las diferencias en su proceso de constante configuración.

La conjunción de la época técnica contemporánea y de una pandemia como la que vivimos actualmente ha revelado aquello que subyace al tránsito entre la modernidad y la actualidad de una forma acelerada en ciertos ámbitos. Un aspecto que podemos tematizar es la relación entre la dimensión global de la técnica y la posibilidad de habitar un mundo. En una línea interpretativa que va de Martin Heidegger a Byung-chul Han, la pregunta por el habitar cobra importancia a partir de los procesos de desalejamiento en donde todo aquí o allí pasa a ser tachado. La búsqueda de cercanía y los modos para alcanzarla, como pudiesen ser un tipo de artefactos, ahora es sustituida por procesos que más bien pretenden el desalejamiento en tanto superación de la lejanía de tal forma que las posibilidades del ser humano no son ampliadas o extendidas sino transformadas radicalmente. Lo “gigantesco” a lo que se refiere Heidegger en la década de los 30 no remite a lo superlativo, sino a algo completamente diferente, a un cambio en la esencia del ser humano. Y eso conlleva un cambio también respecto del habitar moderno. A pesar de la homogeneidad pretendida en el planteamiento moderno, todavía ahí se logra aprehender un ámbito de la espacialidad, mientras que, en la época global técnica, nos hallamos ante modificaciones que marcan nuestro existir allende los esquemas orientadores que guiaban la vida en el mundo. La situación pandémica ha mostrado múltiples aspectos de ese tránsito de la modernidad a la época técnica; ante la pérdida de los esquemas habitables conocidos y más allá de cualquier pesimismo o romanticismo que añore lo perdido, una de las funciones centrales de la filosofía será plantear la posibilidad de habitar con base en los propios procesos de la época técnica contemporánea, como es la progresiva pérdida de cercanía y la consecuente desalejación en el sentido de superación de la lejanía así como las transformaciones de lo propio a partir de la absorción constante de lo ajeno. La invariabilidad del esquema productivo lleva entonces también a la producción de diferencias. Entender eso forma parte de la orientación necesaria que puede proporcionar la filosofía para así repensar las posibilidades de habitar.

Autores

Adrián Bertorello (SIEH)

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, Magister en Análisis del Discurso por la misma Universidad. Autor de los libros *El abismo del espejo. La estructura narrativa de la filosofía de Martin Heidegger* (2013, Edulp), *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación* (2008, Ed. Biblos) y de numerosos artículos y monografías en las que desarrolla una lectura semiótica del pensamiento de Heidegger. Ex Becario del DAAD en la Albert Ludwigs Universität Freiburg. Director del Proyecto PIP-CONICET “Fuerza y significado. La primera articulación significativa de la lógica hermenéutica”, del Proyecto PRI UNSAM “Fuerza y significado en la filosofía del *Ereignis* de M. Heidegger (1932-1938)” y del proyecto UBCyT “Fuerza y significado en la filosofía del *Ereignis* de M. Heidegger (1932-1938)”. Su interés se centra en una interpretación del pensamiento de la obra de Heidegger que amalgama el vocabulario de la fenomenología hermenéutica con el de la semiótica greimasiana, la semiótica de la cultura de Lotman y la teoría lingüística de la enunciación. Actualmente está escribiendo un comentario híbrido al curso de 1937/38 *Die Grundfragen der Philosophie* (GA 45). Profesor Titular Regular de Antropología Filosófica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Profesor Adjunto Regular de Introducción a la filosofía en la carrera de filosofía de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín. Investigador “Principal” de la Carrera de Investigador Científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Centro de Estudios Filosóficos “Eugenio Pucciarelli” de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Investigador categoría I en la Universidad de Buenos Aires del Programa de incentivos del Ministerio de Educación.

Ponencia: [Pandemia y explosión del sentido. Una lectura contaminada de Heidegger](#)

Correo: adrianbertorello@gmail.com

Andrés Gatica Gattamelati (SIEH)

Licenciado en filosofía Pontificia Universidad Católica de Chile 2015. Candidato a Doctor en Filosofía por la Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg y por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Dentro de sus publicaciones sobre Heidegger se destaca: “Filosofía como contramovimiento” (*Ideas y Valores*, 2022). Beca Anid 2016-2020, Premio a la mejor calificación Licenciatura en filosofía 2015. Su trabajo de investigación actual trata de la *Fenomenología de lo existivo en Ser y Tiempo*. Sus intereses se centran en fenomenología y hermenéutica.

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Ponencia: [„Dunkel genug ist es in den Blättern“](#). Fenomenología de la demora y de la tardanza en el primer Heidegger

Correo: a.i.gatica.g@gmail.com

Ángel Xolocotzi Yáñez (SIEH)

Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Entre sus trabajos sobre Heidegger se encuentran: *Articular lo simple. Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica* (en prensa), *Heidegger. Lenguaje y escritura* (2018), *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica* (2013), *Los demonios de Heidegger* (2012), *Fundamento y abismo* (2011), *Fenomenología de la vida fáctica* (2004). Ha sido becario de la Humboldt-Stiftung, DAAD, KAAD. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México (Nivel III). Actualmente trabaja en una crónica de la vida y obra de Heidegger así como en temáticas relacionadas con la afectividad y la recepción de Heidegger en México. Desde 2008 es Profesor-Investigador de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP (México) y desde 2016 funge como Director de la misma.

Ponencia: [Habitar la pandemia. Cercanía, distancia y modos de desalejar](#)

Correo: angel.xolocotzi@gmail.com

Ástor García Gil

Doctorando en Ética y Democracia en la Universidad de Valencia con Jesús Conill como director de Tesis (2020-2021); Máster de Ética y Democracia en la Universidad de Valencia (2019-2020); Grado de Filosofía en la Universidad de Valencia (2014-2018). Colaborador en el libro *¿Por qué la Ética?* de la editorial Reclam (2020); comunicación “El ciudadano emancipador y pluralista en relación con la aporofobia liberal: el vínculo ciudadano-estado mediante el «cuidado» heideggeriano” en el *Congreso Internacional sobre Democracia Comunal* (2021); comunicación “De la manipulación de masas a la manipulación de embriones” en el congreso *Transhumanismo. Desafíos antropológicos, éticos, jurídicos y teológicos* (2019); coautor del artículo “Tendencias de la filosofía contemporánea” en la revista *La torre del Virrey*. Actualmente participa en el proyecto de investigación: “Ética cordial y democracia ante los retos de la inteligencia artificial”, cuya investigadora principal es Adela Cortina y desarrolla la tesis doctoral: “Ética occidental y escepticismo: una revisión a la luz del escepticismo de Hume y el nihilismo de Nietzsche”.

Desazón, extrañeza, inhospitalidad:

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

Ponencia: [Transcurso heideggeriano desde el yo-soy aislado hasta el ser-con-otros a través del habitar y el cuidado.](#)

Correo: asgargil@alumni.uv.es

Carlos F. Lincopi Bruch

Licenciado en Filosofía, distinción máxima, Universidad de Chile. Dentro de sus escritos sobre Heidegger se destacan su tesis para obtener el grado académico de licenciado “La centralidad metódica de la caída en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger” (2019) y el trabajo “La centralidad metódica de la vida cotidiana en la elaboración de la pregunta por el ser” (2021). Becario, Magíster Nacional, Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo. Sus intereses se centran en metafísica, ontología fundamental, idealismo alemán y crítica de la economía política.

Ponencia: [Acerca del sentido de la angustia como disposición afectiva fundamental](#)

Correo: lincopibruch@gmail.com

Catalina Barrio

Catalina Barrio es Doctora en Filosofía desde el 2014 por la Universidad Nacional de Lanús (UNLa) con su trabajo de tesis titulado “Narrar lo ausente. El juicio reflexivo como juicio político en Hannah Arendt”. Ha sido becaria doctoral y postdoctoral del CONICET (2010-2018). Es docente en la carrera de Psicología dependiente de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina, e integrante de la AAdIE (Asociación Argentina de Investigaciones Éticas). Ha publicado varios artículos en revistas nacionales e internacionales en torno al pensamiento teórico político de Hannah Arendt en relación a la fenomenología y en particular a los estudios fenomenológicos de la enfermedad y el testimonio. Ha dictado un seminario en la Maestría en Psicoanálisis de la Universidad Nacional de Mar del Plata en el 2020 titulado “Intersecciones 1: Psicoanálisis y estudios filosóficos”. También miembro investigador de proyectos radicados en la Universidad Nacional de Mar del Plata: “Cognición y artefactos: problemas ontológicos y epistemológicos”, dirigido por Diego Parente y radicado en el grupo de investigación “Problemas de filosofía Contemporánea” y “La subjetividad en la perspectiva de la primera persona. Formas y grados de autoconciencia”, dirigido por Leticia Basso Monteverde donde actualmente se insertan sus estudios y trabajos en el ámbito de la filosofía de la Medicina.

Ponencia: [Consecuencias del distanciamiento físico en el ámbito psicopatológico](#)

Correo: catalinabarrio@gmail.com

César Pineda Saldaña

Doctor en Filosofía Contemporánea por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México), donde se graduó con la tesis titulada “El problema del animal tecnificado en Martin Heidegger” (*cum laude*). Como parte del doctorado, realizó una estancia de investigación en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Alemania). Maestro y licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México; licenciado en Comunicación por la misma Universidad. Ha publicado diversos artículos y capítulos de libros sobre la filosofía de Heidegger, entre los que destacan “El sentido fenomenológico del lenguaje poético en el segundo Heidegger” (*Revista Differenz*, no. 5, 2019) y “La triple escritura del ser en la obra de Heidegger. Una interpretación a partir de los cuadernos negros” (*Revista Theoría*, no. 38, 2020). Recibió la Medalla Alfonso Caso a la excelencia académica, otorgada por la Universidad Nacional Autónoma de México en reconocimiento de su trabajo de maestría. Actualmente coordina el proyecto de investigación “Cosmografía ontológica. Hacia una heurística filosófica multidisciplinaria” en la Universidad Iberoamericana, campus Puebla, donde es profesor en las asignaturas de Ontología, Hermenéutica, Teoría del Conocimiento y Filosofía Iberoamericana.

Ponencia: [El problema del viviente y el ser humano después de los Grundbegriffe der Metaphysik](#)

Correo: cesar7alberto@gmail.com

Christian Miranda Bascope

Licenciado en Música (Facultad de Artes Alcântara Machado/Brasil); licenciado en Filosofía y Letras (Universidad Católica Boliviana San Pablo/Bolivia). Dentro de sus publicaciones sobre Heidegger se destacan: “Poetizar la tierra, Mc Lean desde la *Gelassenheit* heideggeriana” (capítulo del libro *Bocetos de experiencia: reflexiones sobre poesía boliviana contemporánea*, 2019); “La realidad virtual como reflejo de absorción. El espacio y la temporalidad desde Heidegger, Heráclito y Borges” (*Revista Yachay*, 2020). Beca VRI otorgada por la Pontificia Universidad Católica de Chile para estudios doctorales. Su trabajo de investigación actual trata del *Einräumen* (ordenación espaciante) de la morada desde el habitar poético de Martin Heidegger como momento estructural de la *Verwurzelung* (arraigo). Sus intereses se centran en Heidegger, Ortega y Gasset y Nietzsche. Actualmente es estudiante de doctorado en la Universidad Católica de Chile.

Desazón, extrañeza, inhospitalidad:

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

Ponencia: [El oikos como existenciario. Morada y Unheimlichkeit desde la irrupción pandémica](#)

Correo: cwmiranda@uc.cl

Claudia Marcela Gómez Herrera

Doctoranda Universidad Nacional de Colombia; magister en filosofía de la Universidad Nacional de Colombia; filósofa de la Universidad Libre de Colombia. Dentro de sus publicaciones sobre Heidegger se destaca el trabajo “Existencia auténtica en la época de la técnica”. (2020). Becaria en pregrado por excelencia académica por la Universidad Libre de Colombia, becaria de Doctorado por Colciencias. Su tesis doctoral se titula: “Tiempo y Existencia: Una lectura de la *Kehre* a la luz de la temporalidad del Dasein” Sus intereses investigativos se centran en la hermenéutica, en autores como Heidegger y Hegel, en la teoría crítica y filosofía del tiempo. Actualmente se encuentra terminando sus estudios doctorales (sustentación en proceso) y dicta un curso acerca de *Ser y Tiempo* en la Universidad Nacional de Colombia.

Ponencia: [El tiempo del recogimiento: aburrimiento y serenidad](#)

Correo: clmgomezhe@unal.edu.co

Francisco Abalo C. (SIEH)

Doctor en Filosofía (Universidad de Chile). Beca Conicyt Doctorado 2002-2004. Su proyecto de Investigación actual se titula “La concepción heideggeriana de la acción en *Ser y Tiempo*” (FONDECYT-Regular). Sus áreas de trabajo son: Historia de la filosofía (Filosofía antigua y moderna); Idealismo alemán; Fenomenología y Hermenéutica. Actualmente es profesor asistente en la Universidad de Chile.

Ponencia: [Acerca del sentido de la angustia como disposición afectiva fundamental](#)

Correo: fjabalocea@gmail.com

Gabriel Henrique Dietrich

Graduação em Licenciatura Plena em Filosofia: UFSM (2012); Mestrado em Filosofia: UFSM (2014). Entre suas publicações sobre Heidegger se destacam: “A vida à luz da ontologia fundamental e da metafísica da Vontade: uma aproximação hermenêutica” (*Ekstasis* 2019) e “A dimensão afetiva da existência humana à luz da fenomenologia

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

hermenêutica: o caráter revelador das emoções em *Ser e Tempo*” (Griot 2020). Bolsista CAPES/Brasil. Tese de doutorado em andamento: “Meta-Ontologia e Ontologia Fundamental: O Pluralismo Ontológico Contemporâneo à Luz da Fenomenologia Hermenêutica”. Interesses de pesquisa: Ontologia, Metafísica, Fenomenologia, Hermenêutica, Filosofia Transcendental. Discente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSM, bolsista CAPES/Brasil.

Ponencia: [Heidegger e a essência do vírus: um ensaio a partir da hermenêutica ontológica da vida](#)

Correo: dietrichgabriel@gmail.com

Hardy Neumann (SIEH)

Doctor en filosofía por la Universidad de Friburgo de Brisgovia; realizó un posdoctorado en la Universidad de Dresden; licenciado en y profesor de filosofía por la Universidad Católica de Valparaíso. Su más reciente publicación sobre Heidegger se titula “En torno a algunas consecuencias de la interpretación heideggeriana de la mónada como representación en Leibniz” (2020). Fue becario de la Fundación A. von Humboldt (programa científicos experimentados). Sus intereses investigativos son: filosofía moderna, antigua y hermenéutica fenomenológica. Actualmente, es director del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.

Ponencia: [La disposición afectiva del miedo y su rol en la analítica de la existencia humana sobre el trasfondo de la concepción del *phóbos* en Aristóteles](#)

Correo: hardy.neumann@pucv.cl

José Luis Díaz Arroyo

Diplomado en óptica y optometría en UCM y licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), completa sus estudios de Máster en Filosofía Teórica y Práctica (bloque Historia de la Filosofía) también en la UNED, misma universidad donde ha desarrollado su doctorado gracias a una ayuda FPI, obteniendo recientemente (diciembre de 2020) el título de doctor en Filosofía con una tesis doctoral en torno a “Los lugares poemáticos del Poema de Parménides de Elea en la ontología hermenéutica de Martin Heidegger”, en cotutela doctoral con la Università degli studi di Torino. Centra su labor investigadora en la obra de Martin Heidegger, la cuestión del poema en Grecia y su relación con el pensar “del” ser, y la filosofía contemporánea en su reproposición de la ontología antigua griega “presocrática”. Sus publicaciones más recientes en torno a estos asuntos son: “Comentarios en torno a “*eînai mè eóna*” en

Desazón, extrañeza, inhospitalidad:

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

el Curso Platon: Sophistes y “Moira” de Martin Heidegger” (*Trópos. Revista di ermeneutica e critica filosofica*, 2019); “La revolución ontológica de un paso atrás hacia los pensadores del inicio (Contribuciones al cuestionamiento en torno a Heidegger y las políticas del ser)” (*Pensamiento al Margen*, 2020); “Comentarios a la cuestión de la verdad en el Poema de Parménides a propósito de la diosa-alétheia” (Jiménez et al. *Grecia y nosotros: Hermenéutica y lenguajes poéticos*, Dykinson, Madrid, 2021, en prensa). Desde el año 2013 es miembro del grupo de investigación de la Cátedra Internacional de investigación en Hermenéutica crítica (Hercritia-Uned).

Ponencia: [Utilidad y alcance del temple de ánimo de la Scheu en tiempos de pandemia y pospandemia](#)

Correo: jluis.diaz@fsof.uned.es

Juan David Almeyda Sarmiento

Egresado de Filosofía y estudiante de Maestría en filosofía de la Universidad Industrial de Santander. Actualmente ejerce como docente de cátedra en esta misma Universidad. Sus intereses investigativos giran en torno a la filosofía contemporánea, el psicoanálisis, la filosofía política y social, junto con la fenomenología y el pensamiento posmoderno. Dentro del marco de la maestría en filosofía está desarrollando una tesis titulada “Hacia una ética del jardín: una lectura del concepto de revolución del tiempo en el pensamiento político de Byung-Chul Han desde la filosofía del Lejano Oriente”.

Ponencia: [Habitar-con-otros en la sociedad paliativa. Meditaciones sobre el hogar y la pandemia](#)

Correo: juanalmeyda96@gmail.com

Juan Sebastián Ortiz López

Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia. Magister en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, graduado con la tesis “La verdad y su esencia: recorriendo los pensamientos de Nietzsche y Heidegger sobre la verdad” (2016). Ponente en el *VII Congreso Colombiano de Filosofía* con el trabajo “La necesidad de un salto para romper con el errante pensar metafísico” (2018). Autor del artículo “El salto del pensar: la actitud fenomenológica que nos distancia del errante trajinar metafísico” (*Revista Estudios de Filosofía*, 2020). Actual beneficiado de la beca VRI otorgada por la Pontificia Universidad Católica de Chile a estudiantes de doctorado. Sus intereses investigativos se centran en el pensamiento tardío de Heidegger, principalmente en el esclarecimiento de la transformación que trae para el hombre y su relación con la naturaleza asumir un pensamiento no metafísico.

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Ponencia: [La emergencia de una fragilidad ontológica en el seno del pensamiento no-metafísico](#)

Correo: jsortiz2@uc.cl

Juan Velázquez González (SIEH)

Licenciado en Filosofía (2010), máster en Estudios Filosóficos (2011) y doctor en Filosofía (2016) con Mención Internacional por la Universidad de Zaragoza (España), con una tesis sobre la hermenéutica de la subjetividad en los diálogos de Heidegger con la tradición filosófica (Premio de la Real Academia de Doctores de España). Licenciado en Teología (2010) por la Universidad Pontificia de Salamanca. En calidad de becario de diversas instituciones (La Caixa, DAAD, Gobierno de Aragón, IAZ-Santander Universitäten,) ha realizado estancias de formación e investigación en las universidades de Montreal, Friburgo, Lieja, Complutense de Madrid, Heidelberg y Colonia. Publicaciones específicas sobre Heidegger: “La «conciencia práctica de sí mismo» según la trascendencia del Dasein: La interpretación ontológica de Heidegger del fenómeno de la autocomprensión en Kant” (2021) o “Heidegger o la metódica «destrucción» dentro de la fenomenología husserliana” (2015). Actualmente es profesor de la Unidad Predepartamental de Filosofía de la Universidad de Zaragoza.

Ponencia: [La fatiga y el aburrimiento profundos: El sentimiento existencial presente y el silente](#)

Correo: jvelazq@unizar.es

Leandro Catoggio

Doctor en Filosofía. Investigador del CONICET y docente de las cátedras de Filosofía Moderna y Antropología filosófica en la Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina). Actualmente participa como investigador de la UNMdP mediante el proyecto “La subjetividad en la perspectiva de primera persona. Formas y grados de autoconciencia”. Es miembro de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas (regional Bs. As.), y de la Rede de Pesquisa em Fenomenologia Naturalizada, Hermenêutica e Teorias da Enfermidade. Sus principales áreas de trabajo son: la fenomenología y hermenéutica, la ética y la antropología. Sobre ellas ha coeditado los libros *Decir el abismo. Lecturas de Heidegger y su obra en la década del '30* (Mar del Plata, Eudem, 2010); *Texto, significado y mundo. Aproximaciones hermenéuticas y fenomenológicas* (Mar del Plata, Suarez, 2012); y *Merleau-Ponty. Corporalidad, política, y otros problemas contemporáneos* (Mar del Plata. UNMdP. 2016).

Desazón, extrañeza, inhospitalidad:

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

Ponencia: [Consecuencias del distanciamiento físico en el ámbito psicopatológico](#)

Correo: leandrocatoggio@gmail.com

Luis Fernando Butierrez (SIEH)

Doctor y profesor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Entre las últimas publicaciones se destacan: “Caminos hacia la alteridad. La comprensión del otro en las elaboraciones de Heidegger en torno a *Sein und Zeit*” (Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Madrid, 2020); “Hacia el horizonte comprensivo de la corporeidad: Una transición entre los enfoques de Husserl y Heidegger” (*Ágora. Papeles de Filosofía*, Santiago de Compostela, 2020) y el libro *Heidegger y la identidad personal* (Bs.As., Prometeo, 2020.). Ha recibido las becas tipo A, B y posgraduados en Universidad Nacional de La Plata (2012-2020) y el premio al egresado distinguido de posgrado en Universidad Nacional de La Plata. Actualmente es integrante del proyecto de investigación: “Filosofía del concepto y filosofía del sujeto en el pensamiento contemporáneo”, dirigido por el Prof. Dr. Pedro Karczmarczyk. Especializado en la investigación de la obra de Heidegger; Derrida y Lacan, en lo que respecta a subjetividad, discurso e identidad. Actualmente se desempeña como profesor e investigador en filosofía contemporánea y filosofía del lenguaje en Universidad Nacional de La Plata y Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales en Argentina.

Ponencia: [Tan aislados, tan cercanos. Relaciones inter-corporales en pandemia desde una perspectiva heideggeriana](#)

Correo: luisbutierrez@yahoo.com.ar

Luisa Paz Rodríguez Suárez (SIEH)

Luisa Paz Rodríguez Suárez es Doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid con la tesis “Fenomenología del sentido. Heidegger y la esencia del lenguaje”. Profesora Titular de Filosofía de la Universidad de Zaragoza. Ha sido becaria del Plan Nacional de Formación del Profesorado y Personal Investigador (Ministerio de Educación y Ciencia, Gobierno de España), de la Fundación Caja Madrid y del Programa Europa XXI de la Caja Inmaculada (CAI)-DGA (CONAID, Gobierno de Aragón). Ha realizado estancias de investigación pre- y postdoctorales en Alemania en repetidas ocasiones en la Universidad de Freiburg, en el Deutsches Literaturarchiv de Marbach, en la HAAB (Stiftung Weimarer Klassik) y en la Universidad de Heidelberg. Ha sido investigadora invitada en la *Karl-Jaspers Professur für Philosophische Grundlagen der Psychiatrie (Sektion Phänomenologische Psychopathologie)* de la

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Universidad de Heidelberg, en el *Martin-Heidegger-Archiv* de Messkirch y en el *Husserl-Archiv* de la Universidad de Freiburg. Ha sido profesora invitada en la Universidad de la Frontera (Temuco, Chile) y en la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín (Colombia) y ha impartido conferencias por invitación en distintas instituciones académicas nacionales y extranjeras como la Universidad de Buenos Aires y la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires (Argentina). Ha recibido el IX Premio Claridades de Ensayo. En la actualidad es IP del Grupo de Investigación de Referencia HERAF: Hermenéutica y Antropología Fenomenológica de la Universidad de Zaragoza. Entre sus publicaciones se destacan el libro *Sentido y ser en Heidegger. Una aproximación al problema del lenguaje* (2004) y los artículos “La naturaleza hermenéutica de la experiencia corporal y del fenómeno del dolor según Heidegger” (*Claridades. Revista de Filosofía*, 11, 2019); “El sentido de la angustia en el mundo técnico” (*Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 80, 2018).

Ponencia: [El desasosiego \(*Unheimlichkeit*\) como dinamismo afectivo y hermenéutico](#)

Correo: luisapaz@unizar.es

Mariano René Sequeira Escobar

Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales por el ITESO, Universidad jesuita de Guadalajara, México. En la actualidad se dedica a la docencia de la filosofía en IV curso de bachillerato. Sus intereses académicos son el existencialismo y los mecanismos por los cuales los seres humanos van construyendo el yo personal.

Ponencia: [La vuelta resignificada como consecuencia del acallamiento del uno](#)

Correo: mariano.sequeira@liceojavier.edu.gt

Marli Teresinha Silva da Silveira

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria e Doutora em Educação (Linha Fundamentos/Filosofia da Educação) pela Universidade de Passo Fundo/RS. Integra a Linha de Pesquisa Formação Humana e Exercício de Si (UPF). Poeta/escritora.

Ponencia: [A psicagogia do sofrimento: Experiência-limite e isolamento social](#)

Correo: marli19silveira@gmail.com

Roberto Ballester Corres

Ha realizado estudios de Doctorado en Filosofía (en curso) por la Universidad de Zaragoza; es máster en Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y obtuvo el grado en filosofía por la Universidad de Zaragoza. Dentro de sus publicaciones, cuenta con el artículo sobre la filosofía de Heidegger titulado “La dimensión temporal de la *Befindlichkeit* y la experiencia afectiva de la *Zeitlichkeit* en *Sein und Zeit*” (2018). Actualmente es beneficiario de una “Beca de personal investigador en formación” de la Diputación General de Aragón y ha realizado dos estancias de investigación (una de ellas en curso) en Fonds Ricœur (París), bajo el auspicio de las becas del Programa Ibercaja-CAI de Estancias de Investigación. Como Personal Investigador en Formación (PIF) de la Universidad de Zaragoza, se encuentra realizando una investigación de tesis doctoral que lleva por título “Memoria y narración: la refiguración del pasado en la constitución de la identidad”, inserta en un interés por la filosofía de la memoria y de la temporalidad, y de la antropología filosófica desde el punto de vista de la fenomenología hermenéutica, tomando como eje la filosofía de Paul Ricœur en su diálogo con la tradición fenomenológico-hermenéutica.

Ponencia: [Ser-para-la-muerte y duelo: experiencia hermenéutica de la muerte propia y la pérdida del otro desde Heidegger y Ricœur](#)

Correo: rballester@unizar.es

Róbson Ramos dos Reis (SIEH)

Licenciatura em Filosofia, UFSM, e doutorado em Filosofia (UFRGS). Dentre suas publicações relacionadas a Heidegger, destacam-se as seguintes: “Existência viva: a emergência de fenômenos não existenciais na experiência do sono sem sonho” (2020); “Fenomenologia hermenêutica e as noções de confiança e memória corporal na descrição da experiência da enfermidade”; “Fenomenologia hermenêutica e psicologia experimental do desenvolvimento” (2020); “Desenvolvimento existencial e existência neonatal” (2020); “Ways of being and expressivity” (2020); “Fenomenologia zocêntrica e normatividade” (2019); “Illness and Generality” (2018). Bolsa de Pesquisador 1 C, CNPq. Projeto: “Pluralismo ontológico hermenêutico: interpretação modal e desenvolvimento.” Interesses de pesquisa: Ontologia modal, fenomenologia aplicada às ciências da saúde, fenomenologia e psicologia do desenvolvimento. Professor Titular no Departamento de Filosofia da UFSM, Brasil.

Ponencia: [Heidegger e a essência do vírus: um ensaio a partir da hermenêutica ontológica da vida](#)

Correo: robsonramosdosreis@gmail.com

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Santiago Bellocq

Licenciatura en Filosofía, Universidad Nacional de San Martín (2018). Diplôme d'Etudes Universitaires Françaises, Université Jean Moulin Lyon 3, Lyon, Francia (2017). Profesorado Universitario en Teología, Pontificia Universidad Católica Argentina (2011). Dentro de sus publicaciones sobre Heidegger se destacan: “La experiencia estética como *Ereignis*. Significatividad y sentido en la relación con la obra de arte” (2021); “Deinón y tékhne en las consideraciones sobre el arte en la Introducción a la metafísica de Martin Heidegger” (2019). Beca Erasmus + (Université Jean Moulin Lyon 3 – 2016-2017); Beca Estímulo a las Vocaciones Científicas EVC-CIN (2017-2018); Beca DAAD Winterkurs (Albert-Ludwigs Universität Freiburg, 2020); Beca Interna Doctoral del CONICET (4/2020 – 3/2025). Actualmente desarrolla el proyecto de investigación “El abismo como lugar del acontecimiento: negatividad, diferencia y significación en los *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger. Una lectura semiótica”. Sus intereses se centran en el pensamiento heideggeriano, la filosofía del lenguaje, el pensamiento francés de la diferencia, el análisis del discurso y la semiótica. Es profesor adjunto de Análisis del Discurso, Facultad de Cs. Económicas, UCES. Ayudante de Primera en Psicología, Ética y Derechos Humanos, Facultad de Psicología, UBA, y becario interno doctoral (CONICET-ANCBA).

Ponencia: [Ser-en-la-pantalla: presencialidad y dispositividad técnica](#)

Correo: santiglm@hotmail.com

Sofía Carreño

Estudiante de maestría en filosofía antigua de la Ludwig-Maximilians-Universität, München. Filósofa de la Universidad Nacional de Colombia. Dentro de sus publicaciones se destacan: “¿Por qué utilizar lenguaje inclusivo? Una perspectiva fenomenológica” (2020); “¿En qué medida es el marxismo lo que Heidegger llamaría una fenomenología de la historia?” (2020); “La posibilidad de una ética en Heidegger y el papel que en ella tiene la voluntad a la luz de la historicidad” (2020). Obtuvo la matrícula de honor por excelencia académica durante todo el pregrado y la beca del DAAD para estudios de Maestría. Sus intereses se centran en filosofía antigua, fenomenología y estudios de género. Actualmente es estudiante de maestría tiempo completo.

Ponencia: [Mujeres en pandemia: Heidegger y las labores de cuidado](#)

Correo: scarrenoc@unal.edu.co

Desazón, extrañeza, inhospitalidad:

Ser-en-el-mundo en tiempos de pandemia y pospandemia

Tomás Domergue

Licenciado en filosofía por la Universidad del Salvador-Área San Miguel (2019). Profesor de filosofía por la Universidad del Salvador-Área San Miguel (2019). Dentro de sus publicaciones se destacan: “Dios en el pensamiento de Scannone. La influencia de M. Heidegger y la novedad de la Filosofía Latinoamericana” (*Open Insight* 2020); “Paul Ricoeur y el problema de la antropología filosófica. El debate con Heidegger por la apropiación de Kant en *El hombre falible*” (*Tábano* 2019). Es miembro del proyecto de investigación (PRI-UNSAM) “Fuerza y significado en la filosofía del *Ereignis* de M. Heidegger (1932-1938)”. Desde un punto de vista histórico, su principal interés investigativo es la relación y el desarrollo de la fenomenología y hermenéutica en general, específicamente, en la obra de Martin Heidegger. Desde un punto de vista temático, la relación entre los fenómenos de la verdad y el sentido en la obra del filósofo alemán y sus posibles repercusiones en la filosofía contemporánea.

Ponencia: [Estar entre dos normalidades. Perturbación de lo cotidiano y responsabilidad desde la óptica de *Sein und Zeit*](#)

Correo: tomasidomergue@gmail.com

Premio Internacional Franco Volpi 2021

Fecha: septiembre 24 de 2021

11:45 AM | [Verifique su horario local](#) | [Agregar a su calendario de Google](#)

Presentación



Franco Volpi, 1952-2009.

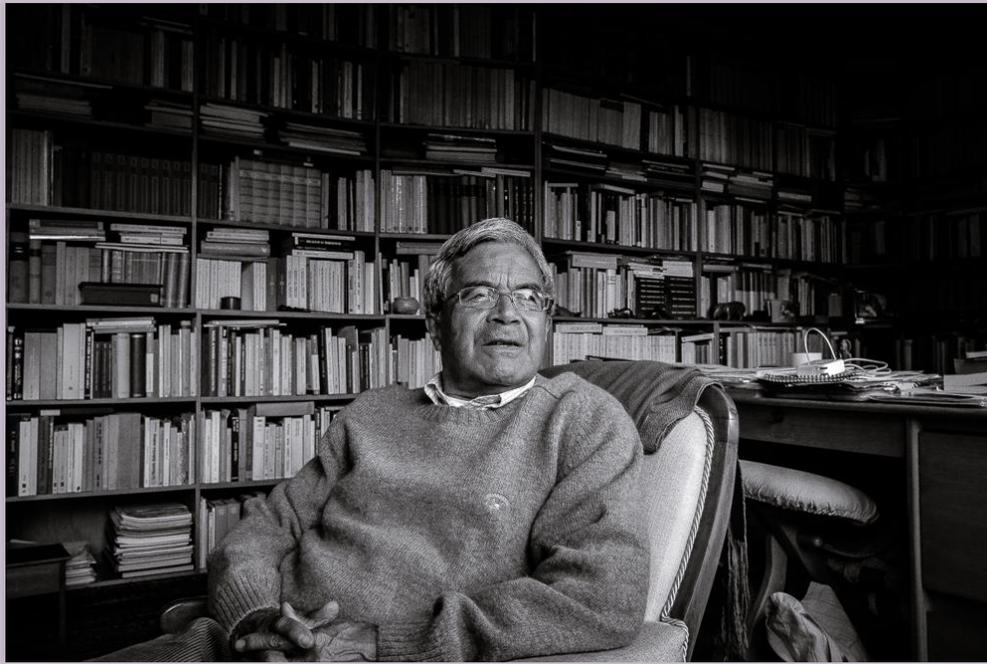
El Premio Internacional Franco Volpi fue instituido en 2011 por la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos en memoria de uno de los más importantes lectores contemporáneos de la obra de Martin Heidegger y uno de los más generosos y activos promotores del pensamiento heideggeriano en Iberoamérica. Con él se distingue la trayectoria y el aporte de los investigadores iberoamericanos a la comprensión y discusión del pensamiento de Heidegger. Es entregado cada dos años en el marco del Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos y consiste en una placa con el logotipo de la SIEH en la que se reconoce la labor académica e investigativa del ganador.

Hasta ahora, el premio ha sido entregado a las siguientes personalidades: Alberto Rosales y Jorge Eduardo Rivera (2011); Ramón Rodríguez (2013); Zeljko Loparic y Ernildo Jacob Stein (2015); Roberto Walton (2017) y Arturo Leyte (2019).

Este año, el Comité Directivo de la SIEH decidió otorgar el Premio Internacional Franco Volpi 2021 al profesor Carlos B. Gutiérrez (Colombia), en reconocimiento de su trayectoria académica y sus aportes a la interpretación y discusión crítica del pensamiento de Martin Heidegger.

Dada la emergencia sanitaria causada por el virus SARS-CoV-2, el premio fue entregado personalmente al profesor Gutiérrez, de manera anticipada, el pasado 21 de agosto en Villa de Leyva (Colombia). Como actividad de cierre del VI Congreso Internacional de la SIEH, se socializará la entrega del premio con los participantes y los miembros de la comunidad filosófica internacional el 24 de septiembre de 2021 después de la última ponencia.

Carlos B. Gutiérrez, premio Franco Volpi 2021



Fotografía: Luca Idrobo, "Carlos B. Gutiérrez: Semblanza fotográfica de una amistad filosófica | A photographic sketch on a philosophical friendship" (2014-15).

Retrato biográfico

Carlos Bernardo Gutiérrez Alemán nació en Bogotá el 21 de noviembre de 1938, obtuvo su licenciatura en filosofía en la Universidad Nacional de Colombia (1956-1959) y su título de maestría en la New School for Social Research (1960-1962).³ Durante sus años de estudios en Nueva York, participó en las clases de importantes discípulos de Husserl como Dorion Cairns, Aron Gurwitsch, y destacados seguidores de Heidegger como Hans Jonas –jurado de su tesis de maestría– y Werner Marx, con quien tomó su célebre curso sobre *Ser y Tiempo*. Aunque ya en esta época, se anuncian algunos de sus temas e intereses filosóficos posteriores (como la preocupación por el otro y el interés por defender un pluralismo hermenéutico),⁴ su trabajo de tesis de maestría –dirigida por Cairns– no estuvo centrado en Heidegger, sino en la crítica al solipsismo de Wittgenstein, realizada a partir de la fenomenología

³ Cf. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, ed. Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, and Carmen Bohórquez (México: Siglo XXI Editores, Centro de cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y El Caribe, 2009), 292, 442-943.

⁴ Santiago Rey, "Un diálogo abierto: la filosofía hermenéutica de Carlos B. Gutiérrez," in *Comprensión, escucha y pertenencia. Ensayos sobre Heidegger y Gadamer*, Obras reunidas de Carlos B. Gutiérrez (Bogotá: Universidad de los Andes, 2017), XXX.

de Husserl. La confrontación crítica de la tradición fenomenológica con la filosofía analítica, esta última enseñada en la New School por el genio de Sidney Morgenbesser, marcará su modo de trabajo posterior y su constante interés por mediar la distancia que separaba la filosofía analítica y la continental.⁵

A partir de 1962, con el generoso apoyo de la Fundación Rockefeller para continuar sus estudios en cualquier universidad del mundo, Carlos B. Gutiérrez partirá a Heidelberg para realizar su doctorado (inicialmente previsto bajo la tutela de Karl Löwith). Un encuentro fortuito con Hans-Georg Gadamer en un pasillo de la universidad, mientras buscaba el despacho de Löwith, dará lugar a un completo cambio de planes y al surgimiento de una larga relación con el primero, que lo llevará a convertirse en discípulo suyo, amigo, interlocutor y compañero permanente de tenis en la modalidad de dobles.⁶

Durante estos años, Gutiérrez fue testigo de primera mano del nacimiento y desarrollo de la “hermenéutica filosófica” de Gadamer cuya obra *Verdad y Método* había aparecido en 1960, de su confrontación crítica con autores como Emilio Betti, Leo Strauss, Jürgen Habermas y Karl Otto Apel, así como de la salida del aislamiento del propio Heidegger, a quien pudo conocer en la casa de Gadamer. Todo ello, en medio de un ambiente académico vibrante y muy estimulante para el joven estudiante, quien dictaba por entonces un curso sobre Schleiermacher y Dilthey en una universidad en la que, además de los ya mencionados, impartían clase personalidades como el propio Habermas, y en la que se encontraba rodeado de compañeros de estudio y colegas como Konrad Kramer, Rüdiger Bubner, Friedrich Fulda, Jean Grondin y Gianni Vattimo, quienes habrían de convertirse en la siguiente generación de filósofos. El “círculo de la casa” de Gadamer, en el que Carlos B. Gutiérrez y un selecto grupo participaban, estaba dedicado al estudio privado de autores clásicos y, principalmente, de Aristóteles. Con respecto a los encuentros con Heidegger en este espacio, comenta el editor de las obras recogidas de Gutiérrez:

Todos los años, alrededor de la misma fecha en febrero, Heidegger visitaba a Gadamer en Heidelberg y dirigía una de las sesiones del «círculo de Aristóteles», por lo general escogiendo las horas de la mañana para ofrecer uno de sus famosos monólogos cargados de histrionismo y pathos religioso. Acostumbrados al estilo dialógico y ajeno al dramatismo de

⁵ Cf. Santiago Rey, "Un ir y venir filosófico: introducción a las obras reunidas de Carlos B. Gutiérrez," in *Andanzas filosóficas: del Greenwich Village a Heidelberg*, ed. Santiago Rey, Obras reunidas de Carlos B. Gutiérrez (Bogotá: Universidad de los Andes, 2017), XIV.

⁶ Existe una curiosa fotografía de Gutiérrez con Gadamer en traje de juego de tenis, tomada en 1971, que apareció en el libro de homenaje al primero publicado con ocasión de sus setenta años. Margarita Cepeda and Rodolfo Arango, *Amistad y Alteridad: Homenaje a Carlos B. Gutiérrez* (Bogotá: Ediciones Uniandes, 2009).

<https://appsciso.uniandes.edu.co/sip/data/pdf/amistades%20y%20alteridades.pdf>

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

Gadamer, sus estudiantes, entre los cuales estaban Dieter Henrich, Konrad Cramer, Rüdiger Bubner y Ernst Tugendhat, no escondían su rechazo ante el filósofo de la Selva Negra. Carlos B., vale la pena decirlo, no era la excepción, y él también se destemplaba con la voz chillona de Heidegger y las preguntas magistrales que ninguno de sus estudiantes –al menos en sano juicio– se atrevía a responder. No fue entonces la persona de Heidegger la que impresionó a Carlos B. y lo llevó a escribir su tesis doctoral sobre la filosofía del valor y la crítica de Heidegger a dicho concepto, sino la firme convicción de que, a pesar de sus extravagancias y desvíos políticos, su pensamiento era fundamental para entender la filosofía del siglo XX y el surgimiento de la tradición hermenéutica que Gadamer había sabido consumir con tanto éxito.⁷

Con la obtención del grado de doctor en filosofía, con una disertación dedicada al pensamiento de Heidegger bajo la dirección de Gadamer,⁸ Gutiérrez regresará a Colombia en 1976. Por invitación expresa de Mario Laserna, uno de los fundadores de la Universidad de los Andes (Bogotá), comenzará a trabajar en el Departamento de Filosofía, del que sería director posteriormente (1980-1985). En 1978 ingresó a la Universidad Nacional de Colombia, de la que es profesor emérito. Fue presidente de la Sociedad Colombiana de Filosofía en dos periodos (1979-1983, 1993-2000) y de la Sociedad Interamericana de Filosofía (1994-1999). Fue miembro del Consejo Científico de la Fundación Internacional Marx-Engels, Ámsterdam. El 22 de marzo de 1989 recibió la Medalla Goethe en filosofía otorgada en München.

Una apropiación crítica y hermenéutica de Heidegger

El profesor Carlos B. Gutiérrez es miembro honorífico de la SIEH desde su creación. Es conocido como uno de los más importantes representantes del “giro hermenéutico en América Latina”, como lo llamó Jean Grondin en su escrito de homenaje a él y como dan cuenta de ello los múltiples testimonios de colegas de diversos países, entre los cuales se destacan los nombres de Ernst Tugendhat, Klaus Stichweh, Konrad Cramer, diversos miembros de la SIEH y dos ganadores previos del Premio Internacional Franco Volpi, Zeljko Loparic y Ramón Rodríguez.⁹

⁷ Rey, "Un diálogo abierto: la filosofía hermenéutica de Carlos B. Gutiérrez," XVI.

⁸ Carlos B. Gutiérrez, "La crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger," in *Andanzas filosóficas: del Greenwich Village a Heidelberg*, ed. Santiago Rey, Obras reunidas (Bogotá: Universidad de los Andes, 2017), 63-260.

⁹ Margarita Cepeda and Rodolfo Arango, *Amistad y Alteridad: Homenaje a Carlos B. Gutiérrez* (Bogotá: Ediciones Uniandes, 2009).

<https://appsciso.uniandes.edu.co/sip/data/pdf/amistades%20y%20alteridades.pdf>

Durante su vida académica, Gutiérrez ha promovido ampliamente el estudio y el desarrollo de la filosofía hermenéutica en general y, junto con ella, del pensamiento de Martin Heidegger, “traduciendo”, aplicando y reinterpretando el pensamiento europeo en el contexto latinoamericano. Ha formado varias generaciones de filósofos en Colombia y ha participado como profesor visitante en las universidades Nacional Autónoma de México, Federal de Santa María, Ankara, Heidelberg, Morelia y Campinas.

Ha publicado numerosos trabajos sobre Heidegger, así como sobre diversos autores pertenecientes al idealismo alemán y a los movimientos fenomenológico y hermenéutico, principalmente. Sus publicaciones han sido reeditadas recientemente en los cuatro volúmenes de sus “obras reunidas”, bajo el sello editorial de la Universidad de los Andes. El primer volumen de la colección recoge su disertación doctoral, realizada bajo la dirección de Hans-Georg Gadamer, titulada *Die Kritik des Wertbegriffes in der Philosophie Heideggers* –La crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger–, en la que se examina la respuesta de Heidegger al neokantismo de Baden y su filosofía de los valores.¹⁰ El segundo volumen de la colección recoge sus escritos dedicados a Heidegger y a Gadamer.¹¹

Su pensamiento más original se encuentra presente en los ensayos publicados en los volúmenes III y IV. El primero recoge sus escritos acerca del problema del método en los saberes de lo humano, la formación y la confrontación crítica de la filosofía hermenéutica con múltiples autores y tradiciones.¹² El segundo, gira principalmente en torno de cuestiones relacionadas con la alteridad, el pluralismo y el reconocimiento.¹³ Si bien los trabajos contenidos en estos dos volúmenes no se consagran al análisis del pensamiento de Heidegger, la mayoría de ellos constituye sí un claro resultado del desarrollo de algunas de sus tesis y de la apropiación crítica de su obra, fuertemente inspirada por su recepción de la hermenéutica filosófica de Gadamer. En relación con esto, Santiago Rey, editor de sus obras recogidas, comenta:

Si Carlos B. sigue a Heidegger lo hace siempre desde una distancia prudente, sabiendo distinguir muy bien entre sus geniales atisbos y sus excentricidades, entre lo estrictamente filosófico y lo mesiánico, alerta para no caer en la descalificación de lo humano en nombre de vocaciones fantasmales del más

¹⁰ Carlos B. Gutiérrez, *Andanzas filosóficas: del Greenwich Village a Heidelberg*, ed. Santiago Rey, vol. I, ed. Universidad de los Andes, Obras reunidas, (Bogotá: Universidad de los Andes, 2017).

¹¹ Carlos B. Gutiérrez, *Comprensión, escucha y pertenencia. Ensayos sobre Heidegger y Gadamer*, ed. Santiago Rey, vol. II, ed. Universidad de los Andes, Obras reunidas, (Bogotá: Universidad de los Andes, 2017).

¹² Carlos B. Gutiérrez, *Ensayos en clave hermenéutica*, ed. Santiago Rey, vol. III, ed. Universidad de los Andes, Obras reunidas, (Bogotá: Universidad de los Andes, 2019).

¹³ Carlos B. Gutiérrez, *El otro de nosotros mismos: disenso, alteridad y reconocimiento*, ed. Santiago Rey, vol. IV, ed. Universidad de los Andes, Obras reunidas, (Universidad de los Andes, 2020).

VI Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos

allá. „*Mit Heidegger gegen Heidegger*“, podríamos decir, haciendo eco del famoso artículo del joven Habermas.¹⁴

¹⁴ Santiago Rey, "Un diálogo abierto: la filosofía hermenéutica de Carlos B. Gutiérrez," in *Comprensión, escucha y pertenencia. Ensayos sobre Heidegger y Gadamer*, Obras reunidas de Carlos B. Gutiérrez (Bogotá: Universidad de los Andes, 2017), XXV.



Sociedad
Iberoamericana
de Estudios
Heideggerianos



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**

Instituto de Filosofía

**UNIVERSIDAD
EAFIT®**