

IMÁGENES DE LO “INMUNDO”¹

Images of the “unworldly”

Juan M. Vila Pérez² (UBA)

vilajuan@yahoo.com

Resumen

El siguiente trabajo se constituye como un abordaje del pensamiento de Martin Heidegger y Hannah Arendt en relación al problema del ‘mundo’. Siendo Heidegger el introductor y Arendt una continuadora del mismo en relación al problema del mundo, buscaremos elementos que nos propicien un mapa conceptual adecuado para elucidar el modo en que ambos confrontan el fenómeno del mundo y su relación con el hombre. Una de las cosas que saldrán a la vista es que, en ambos casos, el mundo exhibe una esencial *fragilidad*, en el sentido de que, para el existente humano, perder (de vista) el mundo es siempre una posibilidad. Es a partir de esta idea que introducimos el concepto de lo “inmundo”, para ilustrar el escenario que sobreviene al hombre cuando ha perdido su mundo. Del mismo modo, rastreamos sus figuras en el pensamiento arendtiano y heideggeriano. Con este análisis buscamos, en el contexto de un discurso típicamente orientado a la “ontología fundamental” (como, indudablemente, lo es la problemática en torno a la mundanidad del mundo), un “punto de fuga” que nos permita detectar el pensamiento ético-político detrás de estas reflexiones.

Palabras clave: Mundo, hombre, inmundo, ontología, Heidegger

¹ Artículo recibido el 10/2011, aprobado el 07/2012.

² Estudiante avanzado de la carrera de Filosofía, de la Universidad de Buenos Aires. Adscripto a la cátedra de Metafísica. Ha trabajado extensamente en la obra temprana de Martin Heidegger, Kant, John McDowell y Ludwig Wittgenstein. Miembro del UBACYT “Autoconocimiento y autoadscripción: abordajes semánticos y epistémicos”. Actualmente trabaja sobre la redacción de su Tesis de Licenciatura, que aborda temas relativos al pensamiento de Heidegger y de Wittgenstein en relación al problema de la normatividad del pensamiento y sus derivaciones éticas.

Abstract

This paper aims to analyze the thought of Martin Heidegger and Hannah Arendt in regard to the problem of the “world”. As the two main thinkers of the world in this century, we will seek some elements in order to bring a conceptual frame in which we can analyze the way both thinkers confront the phenomenon of the world and its relation to man. Throughout this analysis it will become clear that, in both cases, the world exhibits an essential *fragility*, in that the human being can always lose (sight of) it. From this idea, we will introduce the concept of “the unworldly”, in order to illustrate the scenario in which man is involved when his world has been lost, and will seek its many figures in the thought of both philosophers. With this analysis we hope to find, in the context of an ontology-oriented discourse (as indeed is the problem of the worldhood of the world), a “vanishing point” that will let us detect the ethical-political thought behind these reflections.

Keywords: World, man, unworldly, ontology, Heidegger

“¿Quieren ustedes que les diga el secreto del mundo? Pues el secreto está en que sólo vemos las espaldas del mundo. Sólo lo vemos por detrás, por eso parece brutal. Eso no es un árbol, sino las espaldas de un árbol; aquello no es una nube, sino las espaldas de una nube. ¿No ven ustedes que todo está como volviéndose a otra parte y escondiendo la cara? ¡Si pudiéramos salirle al mundo por enfrente!”

G. K. Chesterton

I. El mundo, el hombre y las cosas

Cuando, en 1940, el Ministerio francés de Reconstrucción le pidió a la unidad irlandesa la instalación de un hospital en Saint-Lô para resistir la ocupación alemana, Samuel Beckett se unió al grupo que desembarcaría en Cherburgo. Entre ellos, un joven médico, cuyo nombre hemos perdido, trabajó amistad con el joven poeta. Al poco tiempo del desembarco, el médico murió dentro del propio hospital, víctima de una tuberculosis. Siete años más tarde, Beckett escribiría su homenaje en el poema “Mort de A. D.”:

que ferais-je sans ce monde sans visage sans question

où être ne dure qu'un instant où chaque instant
verse dans le vide dans l'oubli d'avoir été
sans cette onde où à la fin
corps et ombre ensemble s'engloutissent³

La voz de este poema nos abre el campo para dar cuenta de una cuestión crucial en la historia del pensamiento –no sólo– occidental: el problema del mundo. ¿*Qué es el mundo?* La pregunta reviste, inevitablemente, una apariencia de obviedad, ya que el «mundo» es aquello con lo cual *nos la vemos* todos los días sin ningún tipo de mediación. No obstante es esta intimidad con el mundo lo que nos aleja de una comprensión de él, al modo en que “lo esencial es invisible a los ojos”. Inmediatamente vemos que el mundo está atravesado por una cierta polisemia. Uno podría llamar mundo al planeta Tierra y, por extensión, al Universo entero que la física nos describe como un todo de variadas estructuras espacio-temporales. Podríamos, también, acuñar el término para referirnos más bien al “ámbito de incumbencia” de cada actividad humana o parte de la realidad: el “mundo del deporte”, el “mundo de Shakespeare”, “el mundo Griego”.

Pero sobre todas las cosas, el mundo parece ser el “dónde” en el cual toda cosa puede concurrir en su sentido, en su inteligibilidad. Lo que cada disciplina ha tomado por “cosa” (la física, lo físico; el arte, las obras; la Historia, los eventos) requiere, casi por una imperiosa necesidad lógico-lingüística⁴, organizar sus fenómenos en un “todo” en el cual éstos tienen sentido y entran en relación. Ese “espacio lógico”, en tanto es un todo organizador, es también “mundo”.

Como observa Syme, en la novela de Chesterton, el mundo nos da las espaldas cuando nos planteamos la pregunta por él. Pero al mismo tiempo

³ “Qué haría yo sin este mundo sin rostro sin preguntas / donde ser no dura más que un instante donde cada instante / se vierte en el vacío en el olvido de haber sido / sin esta ola en la que al fin / cuerpo y sombra se sumergen juntos”. BECKETT, Samuel, *Obra Poética Completa*, trad. J. Talens, Madrid, Hiperión, 2007, pp. 160-169

⁴ De hecho, la Teoría de Conjuntos (desarrollada por Georg Cantor), y con ella la totalidad de los fenómenos de autorreferencialidad paradójica (como la Paradoja de Russell o el teorema de Gödel) ejemplifican el intento de la propia aritmética [cuya “cosa” es el *número*] de dar cuenta de su propia totalidad, es decir, de su propio mundo: el proyecto “logicista” de principios del S. XX tuvo como programa reducir la matemática a la lógica a través de la Teoría de Conjuntos.

podemos preguntarle porque, de algún modo, ya lo conocemos. Tenemos una suerte de “saber implícito” del mundo en la medida en que nuestra relación con él es fundamental, en el sentido más originario. A lo largo de la historia de la filosofía, el *mundo* es siempre el “todo” al que el *hombre* está, como tal, referido (ya sea por pertenencia, oposición, o identificación). Seminalmente, en la antigua Grecia, y de un modo central desde Descartes, el sujeto siempre aparece en una relación *esencial* con un todo que lo rodea, del cual forma parte, o al cual está siempre referido. “Yo mismo”, como persona que es y pregunta, tampoco tendría sentido alguno sin un mundo que se presenta como el correlato de todas mis actividades [*que ferais-je sans ce monde?*]. Sin el mundo, el “yo” sería imposible. Y esto es así porque, antes que nada, yo vivo en él.

¿Qué realidad tiene el hombre, en tanto mundano? ¿Qué es el mundo del hombre cuando éste lo vislumbra como tal? Y si el mundo puede, como a Syme, darnos la espalda, ¿qué realidad asume el hombre cuando ha quedado *sin mundo*?

En el transcurso de este trabajo daremos un significado problemático a estas tesis, y exploraremos sobre todo la manera en que Martin Heidegger y Hannah Arendt han tematizado el modo de ser de lo mundano en cuanto tal. En particular, intentaremos sugerir, en ambos casos, que de la posibilidad subyacente de *perder el mundo*, deviene siempre el *topos* de una *ética filosófica*, más allá de la estrategia asumida, por cada autor, en la elucidación de lo mundanal.

Hombre y mundo, como caras de una misma realidad indivisible, son mutuamente definibles. Como *Uróboros*, la mítica serpiente que devora su cola, el hombre surge del mundo y el mundo surge del hombre, de modo que ninguno existe sin el otro. Y esto es así en la medida en que el hombre se define (y esta es la apuesta filosófica) por la *praxis* (πράξις) que engendra y el mundo, como lugar de comparecencia de todo fenómeno, no es más que el *escenario* donde esa misma *praxis* tiene lugar.

II. La habitación del caracol

Heidegger es, en el siglo XX, el primer pensador del mundo. En rigor, lo que pensó fue la *mundanidad* [*Weltlichkeit*], es decir, aquello que un ente tiene que ser para ser un *mundo*, o en otras palabras, lo esencial del *ser-mundo*. ¿Por qué la naturaleza no es el mundo? ¿Por qué el vaso no es un mundo? ¿Por qué mi mente no es un mundo? ¿Qué es ser un mundo?

Cuando nos preguntamos por él, preguntamos por aquello en lo que *siempre antes* hemos estado preguntando. La cuestión del mundo asume la forma de un *après coup*: aquello que preguntamos es, principalmente, lo que siempre nos ha permitido preguntar. Como el esclavo de Menón, debemos emprender una rememoración (*ἀνάμνησις*) que nos permita *recuperar* el mundo en el que siempre hemos estado inscriptos. El mundo es aquello de lo que *siempre* nos hemos estado ocupando: traer esta relación a la luz sólo puede asumirse como una «hermenéutica de lo mundano».

El hombre no es algo que esté simplemente en un mundo. El mundo no es algo que, simplemente, nos preexista con una muda indiferencia. Ser hombre es serlo en un mundo. “Tener un mundo” es otra forma de decir “ser un hombre”. Heidegger intenta recuperar esta relación originaria a partir de una bella fórmula:

*El hombre es “ser-en-el-mundo” [in-der-Welt-sein]*⁵

Lo primero a ser desentrañado en ella es la palabra “*Welt*”, cuyo sentido, inevitablemente, se nos escapa como un puñado de arena. Debemos preguntarnos, como hizo Alphonse De Waelhens: *Quel est ce monde où nous vivons?*⁶

El mundo no es, en primera instancia, la simple totalidad de las cosas. En particular, nos veremos tentados a responder, como más arriba, que el Mundo es un nombre del Universo. Si bien esta respuesta puede resultar tentadora, en la medida que es “puro sentido común”, inmediatamente se nos muestra su futilidad: “es imposible pensar los objetos como totalidad en tanto

⁵ “Ser-en-el-mundo”. Reconocemos la insistencia en que “Hombre” y “Dasein” no se identifican. Pero en la medida en que éste mienta el modo de ser de aquél, nos referiremos directamente al *hombre* concreto, estrategia cuya necesidad irá evidenciándose en el curso del trabajo.

⁶ “¿Qué es este mundo en el que vivimos?”

que no se los englobe en un mundo”.⁷ Es decir que cualquier interpretación del mundo, como totalidad de objetos, presupone el mundo del cual precisamente queremos dar cuenta, pues no podríamos mentar totalidad alguna si ésta no estuviera ya dada de alguna forma implícita, como *mundo*.⁸ Debemos, en realidad, “explicar los objetos por el mundo, no el mundo por los objetos”⁹. Este primer sentido, que Heidegger denomina *óntico*, pasa por alto el fenómeno propio de la *mundanidad*.

En segundo lugar, podemos seguir la sugerencia de pensar el mundo como “ámbito de incumbencia”, y nos posicionaremos en lo que Heidegger llamó una “interpretación *ontológica*” del mundo. Así, “mundo” será ya no un conjunto de entes, sino una “realidad” correspondiente al modo de ser de un cierto grupo de cosas. No obstante la comprensión ontológica tampoco puede decirnos mucho acerca del mundo porque, otra vez, sólo podemos pensar una *región* de lo real en la medida en que *lo real* se nos presenta de alguna manera como algo ya comprensible, total, pasible de ser interpretado. Pensar el mundo como una “ontología regional” –nos dice Heidegger– implica una “*desmundanación* del mundo”¹⁰, es decir, para pensar la región, hemos de *abrogar* el mundo y abocarnos a una *parte* del mismo.

¿*Qué es este mundo donde vivimos?* Lentamente, casi azorados, vamos desmantelando las idealidades que, como un sedimento, hemos depositado en nuestra interpretación del mundo. Antes que cualquier conocimiento que podamos tener de él, tenemos ya un trato cotidiano [*Umgang*] con el mundo. Sólo intentando pensar este *involucramiento* podremos acceder a lo que Heidegger nos sugiere.

Esta aproximación *ontológico-existencial* nos conduce a una de las apropiaciones más espectaculares del método fenomenológico utilizado por Heidegger: al llevarnos al mundo que el hombre vive cotidianamente, incluso antes del *preguntar*. Ese mundo que aparece como suelo de nuestras

⁷ DE WAELHENS, Alphonse, *La philosophie de Martin Heidegger*, trad. R. Ceñal, Madrid, Luis Vives, 1953, p. 44-5.

⁸ El intento de David Lewis de caracterizar el mundo, como “un gran objeto físico”, no tiene lugar, ya que ese objeto presupone, a su vez, su presencia en un mundo.

⁹ DE WAELHENS, Alphonse, *La philosophie de Martin Heidegger*, p. 45.

¹⁰ HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el Tiempo*, trad. J. Gaos, Buenos Aires, F.C.E., 2006, p. 78.

actividades es el que debemos interpelar. El mundo de nuestra cotidianidad es, en una palabra, el «*Umwelt*»¹¹. El *Umwelt*, en tanto mundo cotidiano, la mayoría de las veces no es tematizado. Es decir, raras veces ponemos al mundo ante la mirada teórica, y esto es así porque nuestra relación con el mundo no es principalmente teórica, sino *práctico-operativa*. Se abre, así, el *camino* para elucidar la mundanidad. En este camino encontramos al hombre en sus actividades diarias, en su “ocuparse de” una cosa y la otra. Allí, en esa vida de la *labor* y de la *actividad*, nos apremia con mucha más fuerza lo que Gabriel Marcel llamó “el misterio del mundo”.

Si bien puede coincidir con su situación espacial, el *Umwelt* no se delimita por la situación geográfica de cada hombre, sino por su *praxis* específica, su preocupación guiadora. Cuando Kafka escribe a Milena Jesenská, podemos decir que su mundo no está en el gueto de Praga, sino en las cartas, en Viena, y en Ravensbrück. Un par de anteojos puede ser lo más cercano e incluso permanecer *fuera* de nuestro mundo. Para ser parte de un mundo, las cosas que nos rodean deben sernos *útiles*. Esta utilidad [*Zeughaftigkeit*] no coincide con el mero uso [*Benutzung*]. La utilidad de una cosa consiste en que esa cosa incluye una referencia o remisión a un *sistema de útiles* del cual no sólo forma parte sino que es definido por él. Pensemos en los útiles de un herrero. Su mundo, su taller, está compuesto por la forja, el yunque, los clavos, el martillo. El martillo no se le presenta como una «cosa» o como un “objeto” de la naturaleza o de la cultura. Más bien se le presenta como un *martillo*: es, simplemente, eso. El martillo ya es *significativo* a la mirada. Y esta significatividad se debe, precisamente, a que el martillo remite al herrero, al mismo tiempo que remite a los clavos. Si no supiésemos lo que es un clavo, no comprenderíamos qué significa ser un martillo. En su actividad, el hombre *inserta* las cosas en un “plexo de remisiones” que conforman el *Umwelt*. “Mundo” es aquí ya algo enteramente diferente a lo que inicialmente pensábamos.

¹¹ Si bien hay traducciones para este término (Gaos sugiere “mundo circundante”, mientras que Aspiunza prefiere “mundo-en-torno”) prefiero mantener el vocablo alemán, cuyo sentido englobará aquellos mencionados: el *Umwelt* es el mundo *cotidiano* en el que nos movemos.

Si para la tradición el mundo era el correlato de las *cogitationes* de un sujeto (tal es el caso que va de Descartes al mismo Husserl, para quien “el mundo no es nunca para mí absolutamente nada más que el mundo presente a la conciencia”¹²), Heidegger piensa más bien en una *estructura reticular* que es, en el fondo, previa a todo conocimiento que pueda ser adquirido:

Conocer no es sino una manera de estar-siendo-en-el-mundo, y no precisamente la manera primaria, sino *un modo de ser fundado del estar-siendo-en-el-mundo*, sólo posible sobre la base siempre de una actuación que no es cognoscitiva¹³.

En los célebres cursos dictados en Marburgo en 1925¹⁴, que antecedieron la publicación de *Ser y Tiempo*, Heidegger pensó la relación del hombre con el mundo a partir de una bella metáfora: un caracol que se arrastra. “Comparemos el sujeto –dijo– con un caracol metido en su concha”. Éste “se arrastra a veces, sacando el cuerpo de su concha” estirándose “para alcanzar algo”, comida, refugio, o incluso otro caracol. Luego, eventualmente, puede volver a su concha y permanecer allí, en una suerte de “interioridad”. Pero no diremos nunca que el caracol *instituye* una relación con el mundo al salir de su concha para palpar la tierra, sino que “sale y se arrastra sólo porque según su ser ya está en el mundo”. El hombre no goza de ninguna autonomía frente al mundo, como si el mundo fuera algo que le es dado ulteriormente a su auto-constitución por medio de un *relacionarse*. Sólo puede haber cosas ahí delante porque yo y la cosa ya estamos juntas en un mundo. Pero no debemos pensar que el *mundo* es *cada* ámbito de actividad, como si tuviésemos una infinidad de mundos desconectados entre sí. Como dijimos, la pregunta heideggeriana no es una pregunta por el «*qué*» del mundo sino por su *mundanidad*. La mundanidad del mundo [*Weltlichkeit der Welt*] es el modo de ser de un mundo, de modo que el análisis del *Umwelt* releva esta estructura, pero no la limita a cada espacio de incumbencia.

¹² HUSSERL, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, trad. J. Gaos y M. García-Baró, México, FCE, 2004, p. 62.

¹³ HEIDEGGER, Martin, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. J. Aspiunza, Madrid, Alianza, 2006, p. 207.

¹⁴ HEIDEGGER, Martin, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 209.

Una vez que descubrimos la estructura del mundo, hemos arrojado luz sobre el misterio. Ahora bien, si el mundo *no* es la Naturaleza, ¿cómo está el hombre en el mundo? ¿Cuál es el sentido del “in” en la fórmula “*in-der-Welt-sein*”?

No debemos utilizar –nos advierte Heidegger– la preposición “en” del mismo modo en que se utiliza en las siguientes proposiciones: “el agua está en el vaso o el vestido en el armario”. “El agua y el vaso, el vestido y el armario están ambos de igual modo “en” un lugar “en” el espacio”.¹⁵ El hombre, que no es un simple objeto, no puede estar *dentro del mundo* en este sentido. Más hombre y mundo conforman una relación constitutiva,, que escapa a toda determinación espacial. El “in” alemán procede del vocablo latino *innan* que es sinónimo de *habitare*. El hombre no está en el mundo, sino que lo *habita*. Habitar es estar acostumbrado [*gewohnt*] o familiarizado [*vertraut*] con el mundo.¹⁶

El mundo nos revela toda cosa en su *inteligibilidad*. Y esa inteligibilidad no es un proceso intelectual que el hombre aplique sobre *sensa data* o sobre una ensalada cromática que ha de ser organizada. Que el hombre *sea* (y esta es una de los puntos cruciales de toda la *analítica existencial*) significa que *hace* mundo y que el mundo lo *hace* a él. El sentido del mundo tiene una estructura más originaria que el mero terreno: es *escenario* de las cosas, en tanto tienen sentido para nosotros. Sin mundo no hay hombre, sino una ceguera innominable, como la que padece *Pim*, el gran personaje torturado de Beckett, que reptaba en las tinieblas sin tiempo ni muerte, buscando en un “lodo infinito” el fin de una tortura sin salida. La vida del hombre se ilumina y se vuelve comprensible en tanto tiene, en el seno de su ser, un *mundo*.

III. El ágora

A diferencia de Heidegger, el planteo que la obra de Hannah Arendt tematiza, en torno al problema del mundo, es expresamente *político*. No obstante, el mundo cumple, en su pensamiento, una función análoga a la “red de significaciones” mentada en *Ser y Tiempo*: acatando la indiscutible

¹⁵ HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el Tiempo*, p. 66.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 198.

influencia de su primer maestro, Arendt atestigua que el mundo es el espacio *que da sentido y donde tiene sentido* la actividad total del hombre, entendido como un animal político (ζῶον πολιτικόν). El espacio de *acción* de los hombres en la Grecia clásica era el *ágora* (la plaza, la asamblea, el foro, el espacio público) lugar generador de *apariencias*. Aquí “apariencia” no debe ser entendido peyorativamente como la *apariencia* (*Erscheinung*) del empirismo, sino más bien como *realidad inter-subjetiva*. Según esto, nos dice Arendt, “la *apariencia* constituye la realidad”.¹⁷ Si, como podrían sugerir algunas líneas de su trabajo, concebimos el planteo arendtiano en continuidad con el heideggeriano, estaremos en condiciones de enunciar una fórmula análoga al «*In-der-Welt-sein*» y de desentrañar, nuevamente, los sentidos que ésta invoca: “*El hombre es `habitar-a-praxis-en-el-mundo-como-comunidad`”*. El mundo del hombre es su *ágora*. Lo que Moses Finley definió como “el gran descubrimiento griego”, a saber, la *política*, sólo fue posible mediante la creación de un espacio de comparecencia, de la pluralidad, de hombres. En la *política*, es decir, en la πράξις organizada e inter-subjetiva, el hombre asume su propio modo de ser. Lo que Arendt llama “esfera pública” es el espacio de comparecencia de todo lo real.

Comparada con la realidad que proviene de lo visto y oído, incluso las mayores fuerzas de la vida íntima –las pasiones del corazón, los pensamientos de la mente, las delicias de los sentidos– llevan una incierta y oscura existencia hasta que se transforman, desindividualizadas, como si dijéramos, en una forma adecuada para la aparición pública¹⁸.

Lo público se opone tajantemente a la individualidad, si entendemos ésta en términos de privacidad y, sobre todo, incomunicabilidad. Esta esfera, que por contraposición denominamos “lo privado” responde al “ζῶον”, del sintagma “ζῶον πολιτικόν”. Estamos “arrojados” al cuerpo, que es la patencia de nuestra finitud biológica, y cuya presencia se patentiza, fenomenológicamente, en la experiencia del *dolor*. En el puro dolor, no tenemos “dato alguno” acerca de

¹⁷ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, trad. R. Novales, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 59.

¹⁸ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, p. 59.

nada, en la medida en que es una experiencia *máximamente incommunicable*. El dolor arrastra al hombre hacia su interioridad más ineluctable, aquella que no puede negar, pero a lo cual contraponen la acción política. “La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos”¹⁹.

Es la *publicidad* lo que da consistencia a una existencia objetiva, y, del mismo modo, la subjetividad más profunda, aquello que Bacon llamó *idola specus*²⁰ (la caverna que cada uno representa en una sociedad) sólo puede adquirir una apariencia (i.e., *existencia*) cuando la convertimos en *narratio*²¹. El célebre método del “flujo de conciencia”, de James Joyce, o la “prosa de los hechos”, de Clarice Lispector, pueden concebirse como intentos de convertir la corriente vital de la más pura interioridad –aquel impasible tiempo que Aristóteles no podía pensar en movimiento– en una *narrativa* que la hace comunicable y le otorga consistencia ontológica.

El sentido más propio de la “esfera pública” deviene precisamente en el fenómeno del mundo. El mundo es el mundo “hecho por el hombre” no sólo aparece como contrapuesto a las formas privadas de existencia, sino también a lo que llamamos “Tierra o naturaleza”, que se presenta como “el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general de la vida orgánica”²².

El mundo es el *entre* de los hombres. Éste “une y separa a los hombres al mismo tiempo” porque “nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre el otro”. Este *entre* es la esencia de lo *público*, y es precisamente el espacio propio de la *política*.²³ Es en este espacio donde el hombre se desarrolla como ser de *praxis*, y puede así trascenderse a sí mismo. Esta función de *trascendencia* es crucial para comprender la fragilidad que atraviesa toda la actividad política, sobre la que volveremos en la última sección. El

¹⁹ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, p. 60.

²⁰ “Ídolos de la Caverna”.

²¹ “Narración”.

²² ARENDT, Hannah, *La condición humana*, p. 62.

²³ BORRELL MERLÍN, María Dolores, *Hannah Arendt: la política como espacio público*, en VII Congreso español de Ciencia Política y de la Administración, Madrid, 2005, p. 30 <<http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/La%20politica%20como%20espacio%20publico.pdf>>

mundo, en tanto “espacio público”, es la trascendencia del hombre biológico y concreto:

Si el mundo ha de incluir un espacio público, no se puede establecerlo para una generación y planearlo sólo para los vivos, sino que debe superar el tiempo vital de los hombres mortales [...] La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la natural ruina del tiempo²⁴.

El hombre-animal no dura más que un instante [*ne dure qu'un instant*] en el que, inmediatamente, se sumergen juntos el cuerpo y la sombra [*corps et ombre ensemble s'engloutissent*]. Sólo la publicidad de lo público puede evitar que la “natural ruina del tiempo” cincele la frente de toda la humanidad.

Con esto llegamos a otra evocación fundamental de nuestra fórmula: el *habitar*. Arendt hace suya la distinción heideggeriana de los modos de ser y la hace explícita: uno *vive* en la *tierra*, pero *habita* un *mundo*. Mientras que el Universo se presenta como una pura entropía regurgitante, como nihilidad biológica, cíclica, perpetua; el hombre, en cuanto tal, demarca de esta realidad siempre moribunda, la Πόλις, y en ella el espacio público.

La vida puede devenir solitaria, es posible que quede alguien vivo en el Universo. Pero el hombre *nunca* puede habitar solo: habitar es siempre relacionarse con el otro no fortuitamente, es decir, en una esencial relación del ser público. Ser en un mundo es *inter homines esse*. Esta realidad, que Nancy pensó con el concepto de *clinamen*, es lo que mienta el vocablo «comunidad» en nuestra fórmula. La comunidad es, en primer lugar, “autárquica” ya que no responde a un ordenamiento que la contenga y, por tanto, le proporcione fundamento. No hay *continuidad* entre la Tierra y el mundo, aunque ambos ocupan el mismo lugar físico y aquella sea condición de posibilidad de ésta, así como el cuerpo es condición de posibilidad de la presencia del hombre en el mundo. En segundo lugar, para usar la expresión del geógrafo sueco Rudolf Kjellen, la comunidad es “nomopolítica”.²⁵ Esto significa que es la *Ley*,

²⁴ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, p. 64.

²⁵ KJELLÉN, RUDOLPH, *Der Staat als Lebensform*, Leipzig, H. Hirzel, 1916.

entendida como objetivo común. El ejercicio de la Ley es precisamente el *poder*²⁶. Éste “mantiene al pueblo unido” pasadas las acciones concretas de unificación política.²⁷ El poder “preserva la esfera pública y el espacio de aparición”, es “la escena de acción y discurso” sin la cual la existencia humana entera carece de su *raison de être*.²⁸ Pero el ejercicio del poder, que es lo que constituye la *praxis* humana, no se identifica exactamente con el *vertraut* heideggeriano, sino que asume propiamente la figura de una acción política concreta. Con esto llegamos al último de los términos de nuestra fórmula: el hombre habita el mundo *a la praxis*. El vocablo “a la” no tiene el significado acusativo usual de objeto directo ni, tampoco, expresa una dirección. Más bien tiene el sentido específico de cuando decimos “lo molió a golpes” o “viene a los saltos”. Tal como están, estas expresiones indican una *modalidad* propia de ser: “ser-a-la-praxis” significa, entonces, existir propiamente en el modo de la acción libre, como contrapuesta al ciclo de la Tierra. Este “extraño poder de interrumpir los procesos naturales, sociales, e históricos”²⁹, que tiene el hombre, hace que Arendt señale la *natalidad* como categoría fundamental del pensamiento político, contrapuesto al pensamiento metafísico en cuanto tal. Nacer es *aparecer*, es adquirir una apariencia, pero al mismo tiempo, de un recién nacido “se puede esperar cualquier cosa”. Del mismo modo, la acción “hace aparecer lo inédito” desde su concreción, de allí la afirmación arendtiana de que la acción tiene un comienzo definido pero un final impredecible.³⁰ La realización de la vida práctica, que Arendt llama *vita activa*, es esencialmente una *praxis* de la virtud. Debemos entender este genitivo en su sentido objetivo y subjetivo. La *praxis* política constituye el mayor logro de la vida humana: “la propia excelencia, ἀρετή para los griegos, *virtus* para los romanos se ha asignado siempre a la esfera pública”.³¹ Es aquí donde podemos anclar la dimensión ética del pensamiento arendtiano: la comunidad política es lo

²⁶ Arendt explicita la distinción entre el poder [*Macht, potentia, δύναμις*] y la fuerza, como una entidad medible. Las elucidaciones por parte de Giorgio Agamben, en su obra *La potencia del Pensiero*, pueden iluminar esta cuestión.

²⁷ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, p. 224.

²⁸ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, p. 227.

²⁹ BORRELL MERLÍN, María Dolores, *Hannah Arendt: la política como espacio público*, p. 28.

³⁰ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, p. 23.

³¹ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, p. 58.

deseable para el género humano, y ésta sólo puede existir cuando está asignada a la “esfera pública”. Pero al mismo tiempo, la *praxis* sólo es posible en la medida en que el hombre es en sí mismo ἄριστος, un ser de virtud, lo que corresponde precisamente a su carácter de πολιτικόν.

IV. Lo inmundo

¿Qué quiere decir que algo es “inmundo”? Nuestra comprensión cotidiana nos remite al orden de lo *sucio*, lo *repugnante*. Pero hay que contar una historia etimológica para comprender el sentido originario de lo inmundo. El término latino *immundus* aparece, frecuentemente, en la Biblia para designar dos palabras distintas. En primer lugar, designaba, entre los fariseos, todo aquello que se entendía por *común*.

En tiempos de Octavio Augusto, los hebreos designaban lo inmundo, precisamente, con el término “κοινός”. Este “común” no se opone en modo alguno a lo “público”, sino que más bien remite al hombre pagano; es decir, se es *común* en la medida en la que no se participa del *mundo hebraico*. De allí que, en Hechos 10: 28, se haya traducido la palabra κοινός, como “inmundo”: lo que está fuera de la ley (en este caso, la ley de la *Thorá*).

En las traducciones de la *Septuaginta* comenzó a emplearse el término *immundus* como traducción de ἀκάθαρτος, término que aparece, por ejemplo, en el Levítico 11:8: “*de la carne de ellos no comeréis, ni tocaréis su cuerpo muerto; los tendréis por inmundos*”. El término ἀκάθαρτος significa, literalmente, “lo que es impuro ceremonialmente” y, por ende, “lo que está sucio o lo feo”. De aquí hemos tomado precisamente el sentido del vocablo latino *immundus*.

Esta ambigüedad semántica (*immundus* como lo común, *immundus* como lo sucio) responde a la propia oscilación en el significado de *mundus*, cuyo significado, en latín, se aplica tanto a “mundo” como a “limpio”. El vocablo proviene, morfológicamente, del sánscrito *mundayati*, que contiene la idea de “rasuración”. Pero comenzó a emplearse para remitir a la idea de *orden*, de *ley*, y así de *mundo*. Por eso encontramos que *immundus* puede significar tanto “lo que no está limpio” como “lo que no tiene mundo”. Por influencia del

pitagorismo, la palabra *mundus* sufrió un destino similar al del término griego «κόσμος»: el orden, la armonía, lo *cosmético*, que luego adquiriría el sentido de *mundo* –que no se identifica, en modo alguno, con la mera naturaleza (*phýsis*).

El cosmos es, al mismo tiempo, lo ordenado y el orden, en cuanto tal. En la medida en que la imagen es armónica, celebra la armonía del mundo mismo, y por tanto es *bella*. Lo inmundo es, entonces, no sólo lo inestético, sino lo que ha sido sustraído del mundo, o bien, lo que ha *perdido* su mundo. Lo que existe como inmundo es algo que está en el espacio pero que, como tal, ha perdido su mundanidad; ya no participa del orden propuesto por las *nomoi* que lo constituyen.

El pensamiento de lo inmundo nos muestra la otra cara del análisis filosófico emprendido por Martin Heidegger y Hannah Arendt: al mundo como espacio de lo real le es inherente una permanente *fragilidad*. A diferencia del monolítico universo de la ciencia, el mundo contiene siempre, en su seno, la inminencia de su propia desaparición. La manutención del mismo, conferida al poder, depende de una “*poiética* de la natalidad”, pero es precisamente esta libertad la imposibilita garantizar la continuidad del *mundo*. Ese es el precio de la libertad, el precio de la *vita activa*: el mundo siempre puede retroceder, y de hecho *lo hace*: son las experiencias temibles, angustiantes, alienadoras que el hombre siempre está pronto a vivir. A continuación exploraremos de qué modo emergen, en ambos autores, vestigios de un “pensamiento de lo inmundo” y de qué modo el planteo (por parte de ambos) de una *estrategia de restitución* les confiere una dimensión profundamente *ética* a su pensamiento.

V. Cosmética filosófica

El libro conocido como *Eclesiastés*, presente entre los *Ketuvim* del *Tanaj*, cuenta la historia de Kohélet, un predicador sumamente ilustrado que, tras haber salido de Israel y haber viajado por la Hélade, regresa en un estado de sumo escepticismo. El célebre discurso del predicador puede leerse en 1.2-9: “Vanidad de vanidades, dijo el Predicador; vanidad de vanidades, todo es

vanidad [...] ¿Qué es lo que fue? Lo mismo que será. ¿Qué es lo que ha sido hecho? Lo mismo que se hará; y nada nuevo hay bajo del sol.”³²

Casi como una prefiguración de la posmodernidad, la voz de Kohélet resuena como un *dictum* en la era contemporánea: *nihil novum sub sole*. ¿Cómo se manifiesta, originariamente, esta pérdida de confianza en el mundo? ¿Cómo deviene el hombre un ser *inmundo*? La pérdida del mundo es, en definitiva, la pérdida de confianza en el poder constitutivo de la “esfera pública” en cuanto tal:

[...] la destrucción del mundo común [...] puede ocurrir bajo condiciones de radical aislamiento, donde nadie está de acuerdo con nadie, como suele darse en las tiranías. Pero también puede suceder bajo condiciones de la sociedad de masas o de la histeria colectiva, donde las personas se comportan de repente como si fueran miembros de una familia, cada una multiplicando y prolongando la perspectiva de su vecino. En ambos casos, los hombres se han convertido en completamente privados, es decir, han sido desposeídos de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos. Todos están encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular, que no deja de ser singular si la misma experiencia se multiplica innumerables veces. El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto, y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva³³.

El “fin del mundo” es equivalente a la *unilateralidad* de su interpretación. El hombre puede perder el mundo y, de hecho, la sociedad contemporánea es un vestigio de esta pérdida. La sociedad de masas y la *globalidad*, da lugar a una vertiginosa homogeneización de la perspectiva sobre el mundo, aumentando así el riesgo de perder el “espacio público”, donde la perspectiva se encuentra con lo otro de sí (otra perspectiva) y discurre a través del *discurso*. La palabra es el rasgo de la publicidad, pues “en la medida en que siempre percibimos el mundo desde la distinta posición que ocupamos en él, sólo podemos experimentarlo como mundo común en el habla”³⁴. La época

³² *Biblia*, Buenos Aires, Sociedad Bíblica Latinoamericana, 1960, Eclesiastés 1:2-11, p. 638.

³³ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, p. 67.

³⁴ BORRELL MERLÍN, María Dolores, *Hannah Arendt: la política como espacio público*, p. 28.

contemporánea experimenta la pérdida del lenguaje y, por así decirlo, el advenimiento de la *información*. No debemos confundir la globalización con la “integración”: lo que, en su *Política*, Aristóteles llamó la “δύναμις”³⁵ de una ciudad, remite a su *potencia*, a su poder, es decir, a la capacidad democrática para abrir el “espacio público” a la pluralidad de la perspectiva. Ésta no debe confundirse con la mera *poliantropía* (πολυανθρωπία), es decir, la simple demografía. La actual tendencia expansiva de la ciudad de *metrópolis* a *megalópolis* es, como dice Borja, un claro indicio de que “el hacer ciudad como producto integral e integrador quedó olvidado, y con ello, el espacio público”³⁶.

Por eso es que la *era del post-capitalismo puede ser analogada a las formas totalitarias de gobierno*. Esto es posible en la medida en que toda forma de homogeneización del discurso y la acción política, como la centralización, la coerción, la persecución y la vigilancia, operan siempre a partir de una *erradicación* del “espacio público” y de la gradual privatización de la vida humana. Pero ¿de dónde proviene la lógica de la expropiación del “espacio público”? ¿Por qué pierde el hombre su mundo? La respuesta de Arendt es clara: “La no-mundanía como fenómeno político –nos dice– sólo es posible bajo el supuesto de que el mundo no perdurará”.³⁷ La voz del poema de Beckett resuena así como la de un viviente inmundo: *où être ne dure qu’un instant où chaque instant verse dans le vide dans l’oubli d’avoir été*.

La inmundicia proviene de la propia interpretación que el hombre hace de su ser en cuanto totalidad, en tanto *instante* que se dirige al olvido. El *olvido* es lo que signa un pensamiento inmundo, que piensa sólo en su muerte. Aquí es indiferente si el hombre piensa la muerte como “el fin absoluto” o como “la otra vida”; en ambos casos, la futilidad del “espacio público” reside en que éste “no puede hacer nada por mí”, no puede cambiarme, ni puede salvarme de mi infrenable destino: “La futilidad de la admiración pública, que se consume diariamente en cantidades cada vez mayores, es tal que la recompensa

³⁵ “Posibilidad, potencia”.

³⁶ BORJA, Jordi y ZAIDA, Muxí, *El espacio público. Ciudad y ciudadanía*, Barcelona, Electa, 2003, p. 46.

³⁷ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, p. 63.

monetaria, una de las cosas más fútiles que existen, puede llegar a ser más 'objetiva' y más real"³⁸.

El advenimiento del "pensamiento de la remuneración" (ejemplificado por la figura de Adam Smith) no es una señal exclusiva del capitalismo. Tanto el capitalismo como el comunismo son operadores de la expropiación de lo público a partir de una "casi absoluta pérdida de interés por la inmortalidad". Esa falta de interés sobreviene, particularmente, en la Modernidad.

Cuando Odiseo abandona la isla de Eolo, luego de despertar del encanto de Circe, llora (como en tantas otras líneas del poema) la pérdida de sus riquezas. Pero lo que realmente importa allí no es su "πλοῦτος", el porte de sus riquezas, sino su "αἰδώς", es decir, su "reputación", su "figura pública", el respeto y la vergüenza que un espíritu aristocratizado, por la política, inspira. Del mismo modo, la tragedia de Ajax no sobreviene por el valor monetario del escudo de Aquiles, sino porque en su tenencia consistía la reputación del guerrero.

La pérdida de interés por la inmortalidad, es decir, por la trascendencia de la *praxis* humana, conlleva una "simultánea pérdida de preocupación metafísica hacia la eternidad".³⁹ Junto con esta pérdida de su *ágora*, el hombre inmundo se recluye en la recámara de la pura privacidad, donde continúa fomentando su desconfianza a la realidad del mundo y de sí mismo. Lentamente, y a medida que las plazas, los teatros, las asambleas y la participación activa y ciudadana desaparecen, el hombre, como "habitar-en-el-mundo", también comienza a desaparecer: "el hombre privado no aparece y, por lo tanto, es como si no existiera".⁴⁰

Sin embargo, la posibilidad para restituir el mundo está siempre al alcance del hombre en la medida en que éste vuelva a asumir su papel de ζῶον πολιτικόν y restituya, mediante la *praxis*, la «esfera pública». Esto representa un desafío en la medida en que las formas de vida inmundas *mantiene*n a la comunidad en tanto *comunidad inmunda*, cuyo ejemplo

³⁸ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, p. 66.

³⁹ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, p. 64.

⁴⁰ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, p. 67.

histórico, por antonomasia, es la filosofía cristiana, y en particular la doctrina de la “*caritas*”, de Agustín de Hipona:

El nexos de la caridad entre los hombres, si bien es incapaz de establecer una esfera pública propia, resulta perfectamente adecuado al principal principio cristiano de la no-mundanía y es sobremanera apropiado para llevar a través del mundo a un grupo de personas esencialmente sin mundo⁴¹.

Si lo esencial del hombre es estar en un *mundo*, entonces perder ese mundo es perder-se. La *caridad* no es una experiencia de la comunidad, en tanto no se multiplica en la perspectiva, sino que está pensada para mantener unida a una comunidad cuyos miembros ya no se sienten relacionados entre sí. La caridad es universal (*in omnibus caritas*) y en ello reemplaza al mundo, pero no lo reemplaza: sólo tenemos caridad cuando reconocemos la absoluta enajenación del otro respecto de mí y de mí respecto del otro.

La cruzada *ética* de Hannah Arendt, entonces, es la propuesta de una reactivación de los modos de ser políticos, que restituyen *el entre* de los hombres. Toda su obra es explícitamente un intento de recuperar el sentido de la acción política como la más alta *virtus* humana. La inmundicia aparece como aquel mecanismo de retroceso del mundo que es *siempre posible*. El pensamiento arendtiano se constituye, así, en una irremediable actualidad, en la medida en que lo inmundo, de la comunidad contemporánea de masas, está signado por esta pérdida del “espacio común”. Sorprendentemente, encontramos en Heidegger un diagnóstico similar. En su célebre *Carta* enviada en 1946 como respuesta a su amigo, el filósofo Jean Beaufret, Heidegger cuenta que un amigo le hizo la siguiente pregunta: *¿cuándo escribe usted una ética?* La respuesta de Heidegger en dicha carta fue la siguiente: “hay que dedicarle toda la atención al vínculo ético, ya que el hombre de la técnica, abandonado a la masa, sólo puede procurarle a sus planes y actos una

⁴¹ ARENDT, Hannah, *La condición humana*, p. 67.

estabilidad suficientemente segura mediante una ordenación acorde con la técnica”⁴²

¿Cómo entender esta frase? La obra de Heidegger se mantuvo siempre en el orden de un pensamiento del *Ser* que no se permitía pensar en el hombre de la ética, ni en el de la política, ni en el de la antropología, en la medida en que todos éstos no son más que “pensamientos regionales” de una *ontología fundamental*. ¿Cómo descubrir, entonces, figuras de lo inmundo en el pensamiento heideggeriano?

Encontramos la clave de este pensamiento en la conferencia de 1929 que lleva el título de “*Was ist Methaphysik*”. Allí, en una meditación sobre el nihilismo como la *Zeitgeist* fundamental de la posmodernidad, Heidegger retoma el problema de la caída [*Verfall*] del *Dasein*. Como sabemos, Heidegger concibe la metafísica como un olvido reiterado del ser [*Seinsvergessenheit*], que deviene en una ocupación febril con el ser del ente. Este olvido no es obra del hombre, no es una contingencia histórica ni un descuido psicológico, sino el resultado de la misma sustracción del ser a favor del ente.

En la caída “de donde toma el *Dasein* toda guía es el ente y nada más”⁴³. La *Verfall* es un movimiento [*Bewegtheit*] esencial de la *Sorge* que se caracteriza por una estancia del *Dasein* en la *impropiedad*. En la impropiedad, el hombre no tiene una mirada ontológica (relativa al *Ser*), sino que dirige su atención y su actividad al *ente*, tiene una mirada *óptica*. No obstante, esta impropiedad no mienta ningún estado “negativo”: es el esencial “retirarse” del *Ser* para que el ente “centellee”. En otras palabras, cuando el hombre “está caído”, la red de significaciones que constituye la *mundanidad* del mundo “se oculta” para que el hombre pueda operar con los objetos en ellos. Es por eso que “la impropiedad está tan lejos de mentar nada semejante a un “ya no ser en el mundo”, que constituye justamente un señalado “ser en el mundo”⁴⁴. Este es, en el fondo, el modo de ser del hombre cuando está “poseído” por su mundo y no el devenir *inmundo* del hombre. El hombre no puede nunca carecer

⁴² HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el Humanismo*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000, p. 72.

⁴³ HEIDEGGER, Martin, *¿Qué es metafísica?*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000, p. 26.

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el Tiempo*, p. 195.

de mundo, pero puede olvidarlo. Este olvido no es una decisión, sino un rasgo ontológico. ¿Está perdida toda ética en el pensamiento heideggeriano del mundo? ¿No hay, entonces, un pensamiento de lo *inmundo*? ¿No es posible una *poiética* del Dasein?

Ciertamente, el hombre no puede, como es el caso de los análisis arendtianos, “quedar sin mundo”, pero, en tanto que *Ser y Tiempo* contiene los más profundos análisis relativos a esta existencia en la impropiedad, se puede ver claramente, como dice Santiesteban, que ya en *Ser y Tiempo* Heidegger no deja de reconocer la matriz óptica de la ontología fundamental.⁴⁵ El sentido propio de la obra filosófica de Heidegger nos impulsa a buscar una respuesta. ¿Dónde encontramos lo *inmundo* en Heidegger? La respuesta “centellea” desde una perspectiva, si se quiere, meta-filosófica: lo *inmundo* del pensamiento de Heidegger es la *ausencia* del pensamiento.

Bajo el título “*Einblick in das was ist*”, pronunció Heidegger el 1 de Diciembre de 1949, cuatro conferencias que fueron repetidas sin modificación en la primavera de 1950 y que, una década más tarde, fueron publicadas bajo el título *Die Technik und die Kehre* (‘*La técnica y la vuelta*’). Allí escribí: “Previa a la por lo visto siempre inmediata y urgente pregunta: ¿qué debemos hacer?, debemos considerar: ¿cómo tenemos que pensar? Pues el pensar es el más propio obrar, si obrar significa prestarle ayuda a la esencia del ser.”⁴⁶

La tarea del hombre es, dijo alguna vez Heidegger, “la tarea del pensar”. Por pensar no debemos obviamente entender el pensar teórico, sino el ejercicio de una cierta mirada. Esta *mirada* descubre la relación esencial que el hombre mantiene con el Ser, “le presta su ayuda” en tanto está “al tanto” de él. Es en esta mirada peculiar donde el hombre puede *pensarse a sí mismo* como perteneciente a un mundo que va más allá de la mera territorialidad física. La mundanidad del mundo se abre al hombre en la medida en que *piense* en este sentido específico. En una palabra, este pensar es el que permite al hombre hacer filosofía.

⁴⁵ SANTIESTEBAN BACA, Luis César, “La ética del «otro comienzo» de Martin Heidegger”, en *Dianoia*, v. XLIX: 53, 2001, pp. 71-92.

⁴⁶ HEIDEGGER, Martin, *Die Technik und die Kehre*, Trad. Torres S. M., 2006, p. 156, citado en AAVV, *Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1990, p. 156.

El hombre ve entes y puede tratar con entes porque, a diferencia de ellos, él tiene un mundo, lo *habita*. El hombre se distingue por su *ethos*. “*Ethos*” tiene aquí el sentido de “estancia” o “morada” del hombre: su relación con el ser y, por ende, su relación con el ente. Es un “lugar de residencia” [*Aufenthalt*] que *habita*. Frente a la reticencia Heideggeriana de plantear una ética que piense en términos de una metafísica tradicional, podemos ver cómo aquí surge un pensamiento ético originario. Y si “ética” tiene como tema el habitar del hombre en un sentido eminente, entonces, el *ethos* del hombre reside en su “ser-en”⁴⁷.

“Cuando en la metafísica tanto el ‘ser-en-el-mundo’ como la ‘mundanidad’ (*Weltlichkeit*) quedan sin analizar, y cuando en su lugar se hace valer una concepción del hombre en el sentido de sujeto del conocimiento, no se puede tener acceso a la temática del *ethos* del hombre”⁴⁸.

Y este es, justamente, el destino de la era tecnocientífica contemporánea tal como estaba mentada en el pasaje de la *Carta*: el máximo olvido del ser es el máximo olvido del mundo, en la medida en que el hombre, abocado *al ente y sólo al ente*, no puede pensar el *mundo*. Es en el *pensamiento inundo* donde el hombre *olvida*. Este olvido es siempre recuperable en la *fragilidad* esencial del pensar filosófico.

Cada época, nos dice Heidegger, está signada por una “disposición afectiva fundamental” [*Grundstimmung*]. En cuanto a la contemporaneidad, no hay una *Stimmung* muy clara, pero Heidegger entreve la clave para la superación de esa sensación el respeto [*Scheu*], entendido como “el acallar frente al Ser”. “De él, del respeto, procede en particular la necesidad de acallar, y es la actitud en medio del ente y comportamiento hacia el ente modulado en el dejar la esencia del ser como *Ereignis*”⁴⁹

El “hombre de la técnica”, es *inundo* en tanto le apremia el ente. En la época contemporánea, esta tendencia llega a su apoteosis y con ella surge la

⁴⁷ SANTIESTEBAN BACA, Luis César, “La ética del «otro comienzo» de Martin Heidegger”, p. 82.

⁴⁸ HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el Tiempo*, p. 334.

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. D. Picotti, Buenos Aires, Almagesto, 2003, p.16.

urgencia de una *ética del respeto* que reconduzca al hombre a su morada más propia: el mundo. Con esta mirada podamos, quizás, “*ver a través de las espaldas*” del mundo, como quería Syme, y con ella quizás podamos preparar, como quería Hannah Arendt, el siempre potencial *nacimiento* de la praxis. Mediante las tensiones provocadas por la revelación de un “pensamiento de lo inmundo” podemos marcar un camino común del mundo-de-uno al mundo-del-otro: el *pensamiento*, como “*conocimiento originario*”, es el escenario de la acción como “*natalidad política*”. Queda marcado, con esto, un camino. En ese camino, el *conocimiento* del mundo y de uno mismo se confunde con la *acción* sobre el mundo y sobre la comunidad: es el camino desde una *ética del respeto* a una *ética del nacimiento*.

Bibliografía

AA.VV., *Biblia*, Buenos Aires, Sociedad Bíblica Latinoamericana, 1960, Eclesiastés 1:2-11, p. 638.

AGAMBEN, Giorgio, *La potencia del pensamiento*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Barcelona, Anagrama, 2008.

ARENDRT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. Guillermo Solana, Madrid, Alianza, 2006.

_____, *La condición humana*, trad. R. Novales, Buenos Aires, Paidós, 2009.

BECKETT, Samuel, *Obra Poética Completa*, trad. J. Talens, Madrid, Hiperión, 2007.

BORJA, Jordi y ZAIDA, Muxí, *El espacio público. Ciudad y ciudadanía*, Barcelona, Electa, 2003.

BORRELL MERLÍN, María D., *Hannah Arendt: la política como espacio público*, en VII Congreso español de Ciencia Política y de la Administración, Madrid, 2005.

<insumisos.com/lecturasinsumisas/La%20politica%20como%20espacio%20publico.pdf>

DE WAELHENS, Alphonse, *La philosophie de Martin Heidegger*, trad. R. Ceñal, Madrid, Luis Vives, 1953.

HEIDEGGER, Martin, *Die Technik und die Kehre*, Trad. Torres S. M., 2006, p. 156, citado en AAVV, *Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1990.

_____, *Carta sobre el Humanismo*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000.

_____, *¿Qué es metafísica?*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000.

_____, *El Ser y el Tiempo*, trad. J. Gaos, Buenos Aires, F.C.E., 2006.

_____, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. J. Aspiunza, Madrid, Alianza, 2006.

_____, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. D. Picotti, Buenos Aires, Almagesto, 2003.

HUSSERL, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, trad. J. Gaos y M. García-Baró, México, FCE, 2004.

KJELLÉN, Rudolph, *Der Staat als Lebensform*, Leipzig, H. Hirzel, 1916.

LEWIS, David, *On the Plurality of Worlds*, USA, Blackwell, 1986.

SANTIESTEBAN BACA, Luis César, "La ética del 'otro comienzo' de Martin Heidegger", en *Dianoia*, v. XLIX: 53, 2001, pp. 71-92.