

LA SIGNIFICACIÓN DEL FENÓMENO AMOROSO EN EL PENSAMIENTO DE MARTIN HEIDEGGER*



THE SIGNIFICANCE OF THE PHENOMENON OF LOVE IN MARTIN HEIDEGGER'S WORK

DANTE EUGENIO KLOCKER**

Universidad Católica de Santa Fe / Universidad Nacional del Litoral /
Universidad Nacional de Entre Ríos - Santa Fe - Argentina

.....
Artículo recibido: marzo 2 de 2014; aceptado: 5 de enero de 2015.

* Este trabajo se ha realizado en el marco de un proyecto de investigación financiado por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Católica de Santa Fe.

** *danteklocker@hotmail.com*

Cómo citar este artículo:

MLA: Klocker, D. E. "La significación del fenómeno amoroso en el pensamiento de Martin Heidegger." *Ideas y Valores* 65.161 (2016): 217-245.

APA: Klocker, D. E. (2016). La significación del fenómeno amoroso en el pensamiento de Martin Heidegger. *Ideas y Valores*, 65 (161), 217-245.

CHICAGO: Dante Eugenio Klocker. "La significación del fenómeno amoroso en el pensamiento de Martin Heidegger." *Ideas y Valores* 65, n.º 161 (2016): 217-245.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se ha señalado con frecuencia el escaso tratamiento de Heidegger acerca del amor. Se busca recuperar y articular algunas alusiones importantes. Cabe distinguir tres registros temáticos: como modo de “encontrarse”, como “actitud” con los otros y como rasgo del “ser mismo”. Se intenta no solo comprender el fenómeno amoroso en el pensamiento heideggeriano, sino mostrar la incidencia que habría tenido en la interpretación de otras cuestiones y, sobre todo, en el asunto central sobre el sentido del Ser.

Palabras clave: M. Heidegger, amor, Ser.

ABSTRACT

Heidegger's scarce treatment of love has been frequently pointed out. This article aims to recover and articulate some important allusions. A distinction can be made between three topical registers: as a way of “finding oneself”; as an “attitude” with others and as a trait of “being itself”. An attempt is made not just to understand the phenomenon of love in Heidegger's thought but also to show its impact on other topics, and, above all, on the central topic of the meaning of Being.

Keywords: M. Heidegger, love, Being.

Mucho se ha dicho acerca del escaso tratamiento temático concedido por Heidegger, a lo largo de su obra, a la cuestión del amor. En efecto, a diferencia de otros talantes afectivos (*Stimmungen*) sobre los que vuelve una y otra vez, y de los cuales ofrece una amplia y minuciosa explicación –como es el caso de la “angustia” (cf. Heidegger 1977a 244-53), a la que le dedica un parágrafo completo en *Ser y tiempo*, o del “aburrimiento profundo”, del que se ocupa en un extenso análisis en las lecciones del semestre de invierno de 1929/30 (cf. Heidegger 1983a 199 y ss.)–, no encontramos nada parecido respecto de la experiencia amorosa. Esto ha dado lugar a múltiples y, en ocasiones, muy virulentas críticas, al punto de que se llega a calificar su pensamiento de “sin amor” (*ohne Liebe*) y, por esta razón, de “no amable” (*unliebenswürdig*) (Jaspers 34; cf. también Koepp; Binswanger; Löwith 65, 76).

Cuestionando o, cuando menos, limitando la validez de este tipo de lecturas, han aparecido en los últimos años varios estudios, algunos de ellos realmente bien documentados y muy agudos, que permiten replantear bajo una nueva luz esta cuestión, y establecer con mayor rigor textual y justeza hermenéutica su lugar e importancia en la reflexión heideggeriana.¹ La estrategia (y, a mi juicio, el mérito innegable) de estos estudios (claro está, posibilitados por el progreso alcanzado en las últimas décadas por la edición de la *Gesamtausgabe* heideggeriana) ha consistido, en primer lugar, en establecer a través de un rastreo textual muy cuidadoso que –sin que por esto se deje de echar de menos un abordaje más amplio y detenido– existen, con todo, numerosas y, a veces, muy sugerentes alusiones y reflexiones acerca del tema, esparcidas en las diversas épocas y contextos de la obra de Heidegger. Aunque estas reflexiones son, en general, muy escuetas y fragmentarias, esta interesante interpretación, de corte, por así decirlo, revisionista, ha conseguido mostrar –a mi juicio, acertadamente– que se trata de mucho más que de meras menciones aisladas y marginales, de escaso valor filosófico para el esclarecimiento de la cuestión o de poca relevancia para una mejor comprensión del pensamiento del autor. En efecto, dichas “ocurrencias” (como a menudo van a ser calificadas por los intérpretes) poco sistemáticas y dispersas serían, con todo, suficientemente significativas como para justificar un esfuerzo interpretativo que intente exponerlas e hilvanarlas, buscando diseñar con ellas una figura más o menos coherente, empresa que también ha sido afrontada, y con resultados muy valiosos, por estos estudios.

1 En este sentido, uno de los pioneros fue Giorgio Agamben, con su trabajo “La pasión de la facticidad”, publicado en su versión original en italiano en 1988, en *Cahiers du collège international de Philosophie*, n.º 6, y que conozco a través de una edición francesa más reciente (cf. Agamben 2003). Luego, ya en esta última década, merecen especial mención Piazza (2003), Schmitt (2005) y Perrin (2009).

Retomando esta línea de lectura, perseguiré aquí dos cuestiones diferentes, pero que naturalmente se entrecruzan e iluminan recíprocamente, y que, además, están conjuntamente comprendidas en el título que he escogido, deliberadamente ambiguo. La primera se refiere a la esencia o sentido del fenómeno amoroso, tal como aparece interpretado en la filosofía de Heidegger; la segunda, por su parte, intenta establecer su significación, pero entendiendo por tal la presencia, alcance y gravitación que adquiere la tematización de este fenómeno especial para el contenido y carácter global de dicha filosofía. Es decir, si en el primer caso se pretende determinar qué significa o en qué consiste lo amoroso, en el segundo, en cambio, se pregunta si, y en qué medida, la consideración de esta cuestión incide en el modo como se interpretan otros asuntos también abordados en el marco de la obra de nuestro autor.

Ahora bien, tomando como eje la primera cuestión, propondré como hipótesis para la interpretación de las referencias múltiples y bastante dispersas con que contamos y, lo que no es menos importante, para su posible articulación en una comprensión más o menos unitaria del fenómeno, que sería hermenéuticamente adecuado y fructífero establecer, una distinción entre tres registros diferentes según los cuales este sería pensado. Así, el amor va a ser tomado, en primer lugar, como un modo del “encontrarse” (*Befindlichkeit*); es decir, como una tonalidad (*Stimmung*) afectiva determinada, si bien una de especial dignidad y posibilidades para el propio ser-en-el-mundo. En segundo lugar, y en estrecha conexión con este primer sentido, el amor va a ser entendido también como uno de los modos en que *puede* tener lugar el “ser-con” (*Mit-sein*) en general, es decir, *toda* relación con los otros y quizá también con las cosas, incluso –y no en menor medida– si se trata de aquella llevada a cabo por el comportamiento filosófico. Estaríamos, así, ante una segunda significación del mismo fenómeno, esto es, ante una posible “actitud” (*Haltung*) y, más aún, la actitud “adecuada” o, en el lenguaje heideggeriano, “propia” (*eigentlich*) respecto de los otros y el mundo, lo cual no estará en absoluto desprovisto de consecuencias para la realización de lo que, para nuestro autor, es justamente un modo destacado de estar-en-el-mundo, a saber, la filosofía. En tercer lugar –y esta tercera posibilidad aparecerá sobre todo en la reflexión del llamado “segundo Heidegger”–, lo amoroso será enfocado no solo como fenómeno perteneciente a la existencia humana, sino como carácter esencial del “ser” mismo, en cuanto su esencia consiste en una pura “donación” (*Gabe*) de presencia al ente, en un “darse” (*geben*) absolutamente gratuito al pensar.

En lo que sigue intentaré establecer en qué consiste cada una de estas múltiples manifestaciones o acepciones, así como también mostrar la comunidad y continuidad que las liga. Una vez que se haya aclarado

esto, espero que quede suficientemente probado que la interpretación del fenómeno amoroso no responde, pues, en absoluto a una preocupación más o menos tangencial o periférica, sino que, por el contrario, ocuparía un lugar central en el pensamiento del autor, por lo que puede ser tomada como una especie de punto de referencia de significación paradigmática, cuyo sentido parece irradiarse silenciosamente hasta impactar en la que el propio Heidegger considera la cuestión fundamental de su filosofía: aquella referida al “sentido del ser en general” y su relación con la comprensión humana.

El amor como modo de la afectividad

La primera y última referencia explícita al amor en *Ser y tiempo* aparece en una nota al pie del §29, en que se expone el fenómeno del “encontrarse” como primer momento constitutivo de la “apertura” (*Erschlossenheit*) que envuelve y determina la totalidad del ser-en-el-mundo. En efecto, como se sabe, en un primer paso se había explicado que la existencia humana, entendida como *Dasein*, consiste en que “trae consigo” y “es” esencialmente su “ahí” (*Da*) (cf. Heidegger 1977a 176-77); es decir, para ella “ser” significa “abrir” (*erschließen, aufschließen*) (cf. *id.* 101) o instituir un ámbito “iluminado” (*erleuchtet*) o “claro” (*Lichtung*), que hace posible el aparecer de todo ente, tanto el que el propio *Dasein* es como el que no es, es decir, el “mundo”. Ahora bien, pertenece a esta “apertura” originaria de sentido el “encontrarse” (*sich befinden*) siempre atravesada y dominada por un determinado estado anímico. Este, por su parte, lejos de impedir o dificultar dicha “apertura”, o de limitarse a “acompañarla” a modo de fenómeno concomitante –lo cual supondría que esta podría darse de manera más o menos independiente, es decir, no “afectado”–, es, por el contrario, un carácter que la constituye internamente haciéndola posible.

Así, por tanto, los “afectos”, por un lado, no son tomados ya como estados “psíquicos” internos, y ni siquiera como un tipo peculiar de “vivencia”, sino como un momento estructural de *toda* vivencia y referencia al mundo; por otro, según una tesis audaz y un tanto sorprendente, se interpreta también aquí que el rendimiento fundamental de dichos afectos es de índole positiva y consiste justamente en “abrir” y dejar “ver”, y no, como a menudo había sostenido la tradición filosófica, en cegar, ofuscar o, en cualquier caso, ocluir. Así pues, si toda forma de comprensión (incluso aquella pretendidamente más neutral y desinteresada, es decir, la ciencia) se encuentra siempre “ánimicamente templada” (*gestimmt*) –esto es, está internamente impregnada y orientada por un determinado temple anímico–; por su parte, y a la inversa, todo temple anímico es de carácter esencialmente “comprensor”. Justamente, para

ilustrar y avalar esta afirmación, Heidegger cita en una nota al pie aquel significativo pasaje del *Contra Faustum* xxxii, 18, en que Agustín afirma que “no se ingresa a la verdad sino a través del amor” (*non intratur in veritatem nisi per charitatem*) (Heidegger 1977a 185).

Ahora bien, esto nos conduce a una primera pregunta, de hecho planteada y respondida por el propio autor, la cual apunta a establecer *qué* sería aquello que la afectividad, en general, abre y permite comprender (a lo cual Heidegger añade también la pregunta acerca de *cómo* lo hace). Los estados de ánimo ponen de manifiesto, en primer lugar, “cómo está” o “cómo le va a uno”, con lo cual sería, en primer lugar, el *Dasein* mismo el que “es traído ante su ser en cuanto ‘ahí’” (Heidegger 1977a 179).² Y este sería, además, el modo más primario y fundamental como se le revela el “desnudo ‘[hecho de] que [*daß*] es y tiene que ser” (*ibid.*) en el cual consiste; es decir, ni más ni menos que el *factum* del propio existir en cuanto “entregado” (*überantwortet*) a sí mismo para ser. Este *factum* es ontológicamente diferente de todo *factum brutum*, es decir, de todo mero “hecho” objetivo que se presente dentro del mundo. En efecto, en el temple anímico no se le da al *Dasein* su propia condición de sí-mismo fácticamente existente, como si se tratara de un estado de cosas simplemente presente y constatable –o, dicho de otro modo, como objeto de algún tipo de “intuición” (*Anschauung*)–, sino como aquello que “le va” (*es ihm geht*), es decir, que le pertenece y concierne constitutiva e irrenunciablemente, que está “ya” previa e irrevocablemente a su cargo y que, por eso, experimenta como una “carga” (*Last*) que no puede sino asumir en el ejercicio del existir.

Pero, por su parte, el existir así patente para sí mismo no es jamás un “sujeto” cerrado sobre sí, a modo de una “esfera inmanente” más o menos solitaria y aislada, sino que, sin dejar de estar “en sí” (en el sentido de referido a sí mismo), se encuentra, al mismo tiempo, ya siempre “fuera de sí” (*cf.* Heidegger 1977a 83); es decir, de un modo u otro vuelto *hacia* e instalado *en* un “mundo”, y esto último también tiene lugar a partir de y conforme a una determinada disposición afectiva. Así, “el estado de ánimo ha abierto ya en cada caso el ser-en-el-mundo en su totalidad y hace posible por primera vez un dirigirse a [*Sichrichten auf*]...” (Heidegger 1977a 182) algo. Esto se da, pues, primariamente bajo la forma de un “ser afectado” (*betroffen*) o “concernido” (*angegangen*), lo cual supone, a su vez, un poder ser afectado o concernido (*Angänglichkeit*) o, dicho de otro modo, un “dejar-se afectar o concernir” (*sich angehen lassen*) (así, por ejemplo, la piedra puede ser arrastrada por el agua o triturada por la maza, pero eso, en sentido estricto, no la “afecta”, porque a esta no “le va” o “conciernen” su propio ser). Así, concluirá Heidegger,

2 En adelante todas las traducciones de textos fuente del autor son propias.

no sin intención provocativa, que desde el punto de vista ontológico habrá que “dejar a cargo del ‘mero estado de ánimo’ el descubrimiento primario del mundo” (*id.* 183). En efecto, todo “conocer” expresamente buscado y realizado, es decir, toda forma de “objetivación” de las cosas, supone siempre este comprender emotivo (o esta emotividad comprensora), que ya “antes”, es decir, más “originariamente”, nos ha abierto un mundo y nos ha remitido a las cosas, las cuales solo pueden tornarse “significativas” en el horizonte delineado por el interés vital.³

Esta estructura, por así decirlo, bifronte de la afectividad (que revela al mismo tiempo el propio existir y el mundo en su unidad y correspondencia constitutivas) va a ser ilustrada en *Ser y tiempo*, en primer lugar, recurriendo al afecto del “miedo”. Así, teniendo en cuenta que “temer” es temer “ante” (*vor*) [o “a”] algo y, al mismo tiempo, “por” (*um*) algo (en última instancia, por sí mismo, por la propia integridad, bienestar, etc.), se dirá, entonces, que “el temer (*Fürchten*) en cuanto atemorizar-se por (*Sichfürchten vor*) abre siempre cooriginariamente el ente intramundano en su carácter de amenaza y el ser-en respecto de su estar amenazado” (Heidegger 1997 188).

Esto nos da pie y nos ofrece el marco para plantear la siguiente pregunta, que va al meollo de nuestro tema: ¿qué sería lo abierto por el *pathos* del amor? Dicho de otro modo, ¿de qué manera y en qué respecto se deja en él comparecer la realidad mundana (es decir, a aquel “ente” que es “amado” y, a partir de allí, a la “totalidad del ente”), y de qué modo comparece para sí la existencia de aquel que “ama”? Respecto de estas cuestiones, la obra de 1927 no dice absolutamente nada y ni siquiera ofrece algún tipo de indicación orientadora.

Pero este silencio, que, como señalaba al comienzo, ha sido juzgado duramente por algunos intérpretes, puede ser parcialmente subsanado recurriendo, por un lado, a ciertas fuentes epistolares de la misma época y, por otro, a algunas otras referencias posteriores que apuntan en una dirección semejante. Con todo, permanece, a mi juicio, en gran medida como una cuestión a ser pensada y desarrollada, ya que, aunque los textos del propio autor sean en ocasiones muy sugerentes, con todo distan mucho de ofrecer una interpretación más o menos integral y sistemática del fenómeno. Las consideraciones que siguen pretenden realizar algún aporte en este sentido.

Una primera indicación, que a su vez recuerda la interpretación acerca del amor realizada por Spinoza en su *Ética* (*cf.* E 3 P 13 sc.), es aquella que señala que la alegría pertenece a la naturaleza del *pathos* amoroso. Leemos, por ejemplo, en una carta dirigida a Hannah Arendt el 24 de

3 Puede encontrarse una buena exposición del fenómeno del “encontrarse” en Baugh (1989) y Weber (1996).

abril de 1925: “Yo estoy tranquilo y alegre de tu vida y de su seguridad y empuje [...], libre de preocupación por el mundo [*Welt-Sorge*] y de escrúpulos, en la clara alegría por el hecho de que existieras” (Heidegger y Arendt 26-27).⁴ Esta alegría no sería, entonces, sino descubrimiento y recepción gozosos de la existencia del otro. De esta manera, el amor pone al sí mismo ante lo insólito e imprevisible del hecho de *que* (inescrutable en su porqué) el otro simplemente “es” en lugar de “no ser” y de que es “quien es”, y hace que el sí mismo experimente y acoja este *factum* como un “don” gratuito y único, digno de ser preservado y acompañado en su despliegue: “Tu propio ser [es] un regalo de Dios” (*id.* 28), dirá Heidegger el 1º de mayo de 1925, y unos días después (el 13 de mayo) agregará: “Te hiciste para mí presencia [*Gegenwart*], cuando en ella te convertiste en un último regalo [*Geschenk*] para mí” (*id.* 31).⁵ Entonces, solo el *pathos* del amor permite experimentar al otro como “regalo”, es decir, como “irrupción” no calculable ni planificable, lo cual implica un *plus* de “ser” y de “presencia”. Esta experiencia puede, por eso mismo, traer consigo una especie de saturación anímica, en que la propia capacidad de afectación parece quedar colmada y desbordada. Así, por ejemplo, leemos: “El hecho de que la presencia del otro irrumpa una vez en nuestra vida es aquello que ningún ánimo [*kein Gemüt*] puede superar [*bewältigt*]” (*id.* 13).⁶

Ahora bien, para Heidegger, el desbordante anhelo de “proximidad” que despierta el acontecimiento inaudito de la existencia del otro implica, al mismo tiempo, mantenerse en una “máxima distancia”. En efecto, lejos de pretender asimilarlo o someterlo a sí mismo –a los propios deseos, “ideales” (cf. Heidegger y Arendt 36), en cualquier caso, a la propia medida–, por el contrario, “pone al ‘tú’ en el solo-ahí transparente –pero inconcebible [*unbegreifliche*]– de una revelación” (*id.* 13). De este modo, el sí-mismo, al dirigirse al tú, solo aspira a afirmarlo y sostenerlo en su ser, irreductible e indomitable; dicho de otro modo, en el amor al otro solo se “quiere que *sea*” aquello que en sí mismo *es*. Por ello, dirá el

4 Esta conexión esencial entre amor y alegría aparece también señalada, por ejemplo, en Heidegger y Arendt (26, 29, 34-36).

5 Esta vinculación entre el amor y la alegría daría la clave para comprender la afirmación según la cual “el amor dispone el ánimo para la fiesta” (Heidegger 1981 126). Así, la existencia del otro se volvería para el amante motivo y ocasión de celebración.

6 Como manifestación extrema –e incluso paradójica–, esta situación puede alcanzar una intensidad tal que la dichosa conmoción ante la presencia del otro se torne casi insostenible, como sucede en esta vivencia que refiere Heidegger a su amante: “Después del concierto estaba yo tan conmovido [*bewegt*] por tu cercanía, que no lo pude soportar por más tiempo –y me fui, cuando lo que yo más quería era pasear contigo por la noche de mayo– y andar en silencio a tu lado y sentir tu mano querida y tu inmensa mirada” (Heidegger y Arendt 29).

22 de junio de 1925: “Te amo plenamente a ti –tal como tú eres y seguirás siendo con tu historia–” (*id.* 36). Y algunas semanas antes escribía: “*Amo* significa *volo, ut sis* [quiero que seas], dijo una vez San Agustín: yo te amo –quiero que seas lo que eres” (*id.* 31).⁷ Por ello, a la pregunta “qué podemos hacer”, es decir, leído en términos heideggerianos, qué “posibilidad” o campo de posibilidades le abre y asigna a la propia existencia este temple anímico, se responde diciendo: “Únicamente [la de] abrirnos [*aufzuschließen*] y *dejar* ser [*sein lassen*] lo que es” (Heidegger y Arendt 29). Como se sabe, este “dejar” no tiene en alemán (y mucho menos en el lenguaje de Heidegger, que tantas veces hace uso de esta expresión) un sentido pasivo o privativo, sino que debe ser entendido como un activo involucrarse (*ein-lassen*), en este caso, con la “presentación” (Heidegger llegó incluso a decir “revelación”) del otro por y desde sí en lo que en sí mismo *es*. Este temple anímico dispone, por tanto, de suyo a la “lucha por el otro”,⁸ así como también a su “protección” para que llegue a manifestarse en y desde sus posibilidades esenciales.

Pero, a su vez, este ponerse activamente al cuidado del otro, propiciando su propia manifestación, no excluye –antes bien, supone necesariamente– una actitud serena y paciente de “espera” en pos de aquel mostrarse. En efecto,

[...] ¿sería el amor la gran fe que con él crece en el alma, si justamente no le quedara reservado el aguardar [*warten*] y el proteger [*behüten*]? Poder aguardar a lo amado –es lo más maravilloso–, pues en él lo amado es precisamente “presencia”. (Heidegger y Arendt 28)

Pero este “aguardar” es aquí esencialmente diferente de la expectativa mundana que domina el “trato” cotidiano con las cosas y los otros, que consiste simplemente en apuntar y estar a la espera del cumplimiento de un “fin” preconcebido. En el amor, en cambio, no se espera *nada determinado*; esto es, no se prejuzga el contenido de lo que ha de presentarse, sino que simplemente se abre y deja en franquía el espacio para la libre presentación del otro por y desde sí. ¿Significa esto, entonces, que se trata

7 Me parece un comentario muy atinado y oportuno aquel que insiste en que el amor, así entendido, no consiste en “querer *lo que* el otro es”, lo cual supondría una cierta preeminencia del propio deseo, en cuanto el otro se muestra como “objeto” que se aspira alcanzar, gozar, etc., sino en “querer *que sea* eso que es”, es decir, “dejarlo ser y devenir”, y querer que *realice* plenamente su ser (*cf.* Schmitt 187). Acerca de la profunda inspiración agustiniana en este y otros motivos teóricos para interpretar el fenómeno amoroso, puede verse Perrin.

8 La expresión “luchar por” contiene en español una ambigüedad que no se da en alemán. De esta manera, Heidegger afirmará: “Todo gran amor en el fondo es una lucha; no solo ni en primer lugar algo así como una lucha por [hacerse con] [*um*] el otro, sino una lucha a favor de [*für*] él” (Heidegger 1996a 327).

de un esperar indeterminado, en el sentido de completamente vacío? Entiendo que no, ya que todo esperar necesariamente delimita un determinado horizonte, solo que, en este caso, lo esperado no es más que una “posibilidad” de existencia: la de que lo amado llegue a ser él mismo, es decir, que exista conforme a las más propias y elevadas posibilidades de sí. De este modo, el “espíritu [del amor] es la voluntad de que lo amado se encuentre en su propia esencia y allí permanezca” (Heidegger 1981 125).

Esta voluntad íntima y emotivamente preocupada por el ser de lo amado suscita, así, la mirada develadora que lo deja comparecer en su esencia. En este sentido, Heidegger hace eco de aquel verso de Hölderlin ubicado hacia el final de su poema *Andenken*, donde el poeta dice que “el amor fija ojos atentos” (*die Lieb’ heftet fleißige Augen*).⁹ Estas palabras son comentadas por Heidegger de la siguiente manera:

El amor es la mirada [*Blick*] para la esencia de lo amado [...] Esta mirada esencial [*Wesensblick*] se diferencia del mero mirar [*Beschauen*] que se agota en el disfrute de una visión. El mirar del espíritu del amor no permanece adherido a la visión, sino que se fija él mismo en la esencia de lo amado para retrotraerlo firmemente a su fundamento a través de la atenta [*fleißige*] mirada. (Heidegger 1981 143)

Al amor le pertenecería, entonces, una especial fuerza de trascendencia y de penetración en dirección a la esencia íntima de lo amado. Por ello, Heidegger, en más de una oportunidad, se va a referir al conocido dicho popular, según el cual “el amor es ciego”, para contraponerle que solo el “enamoramiento” (*Verliebtheit*) lo es, mientras que, por el contrario, “el amor es clarividente (*hellsichtig*)” (Heidegger 1996b 45).¹⁰

Ahora bien, esta mirada aguda y clarividente del amor no solo vuelve al amante capaz de acceder de modo privilegiado al ser de lo amado, sino también a sí mismo. Es como si el “relámpago” (*Blitz*) en cuya claridad se mueve la “mirada” (*Blick*)¹¹ del amante, al tornarle visible lo amado, se reflejara en él y, de este modo, le iluminara también su propio ser. En efecto, el amor que, como leíamos hace un momento,

9 Esta idea de que es inherente al amor genuino la extrema agudización de la visión (y no lo contrario) no solo tiene como antecedente al propio Agustín –quien tanto en el pasaje que leíamos al comienzo como en otros muchos lugares se refiere al amor como condición (y no impedimento) del conocimiento–, sino a otros muchos autores de esa misma tradición, como Ricardo de San Víctor, cuando dice: “*Ubi amor, ibi oculos*” (“Allí donde está el amor, hay ojos”) (*Benjamin minor* C13).

10 De modo semejante, más de una década antes, Heidegger había distinguido al amor del “impulso” (*Hang*) o deseo amoroso, afirmando que es este último el que “deja ciego”, mientras que el primero “vuelve vidente [*macht sehend*]” (cf. Heidegger 1979a 410).

11 Encontramos este juego de palabras, entre *Blitz* y *Blick*, que pretende, además, mostrar la identidad de sentido entre ambos términos en Heidegger (1981 161).

“es la mirada para la esencia de lo amado” (Heidegger 1981 143), además “mira a través de esta esencia hacia el fundamento esencial del amante” (*id.* 135). Así, el amor dirigido al otro, al mismo tiempo y de modo inseparable, hace retornar al propio ser para comprenderlo y asumirlo de un modo nuevo. ¿En qué consistiría, pues, este redescubrimiento y reasunción de sí? Acerca de esto son de nuevo muy reveladoras algunas cartas dirigidas a Hannah Arendt, como aquella del 21 de febrero de 1925, en donde leemos: “Desearíamos agradecerle a lo amado y no encontramos nada que sea suficiente. Solo podemos agradecer con nosotros mismos. El amor convierte la gratitud en fidelidad a nosotros mismos y en fe incondicional en el otro” (Heidegger y Arendt 13). Si, como veíamos, la experiencia del otro como don gratuito es fuente de alegría, por eso mismo lo es también –añade ahora Heidegger– de gratitud hacia él. Ahora bien, este don inconmensurable que representa su existencia solo puede agradecerse con el don de sí, es decir, convirtiéndonos nosotros mismos en don para él.

En consecuencia, la presencia misma de lo amado que se nos da se comporta como llamada e invitación a asumir una “dulce carga” (Heidegger y Arendt 12), la cual es, al mismo tiempo, “lo más difícil” (*id.* 31). Esta consiste, por un lado, en abrirse y mantenerse en esa apertura respecto de lo que se ama, asumiendo su “destino” en y desde el propio; es decir, acogiendo y comprometiendo la propia existencia en la promoción de la suya para “dejar que sea”. Pero, al mismo tiempo y en la medida en que este “servicio (*Dienst*) del amor” consiste en un “dar-se” (*Sich-geben*) (*id.* 13), lejos de apartar o extrañar al amante respecto de su propio ser, por el contrario, lo remite esencialmente a este, invocándolo y convocándolo a asumir las mejores posibilidades de sí mismo como ofrenda al otro. A mi juicio, es en esta clave que debe leerse aquella significativa ecuación según la cual “estar en el amor” es lo mismo que “ser impulsado a la existencia más propia” (*in der Liebe sein = in die eigenste Existenz gedrängt sein*) (*id.* 31).¹² De este modo, si, por una parte,

12 Esta tesis, a mi juicio, contrasta abiertamente con la defendida en 1927, pero concebida y elaborada quizás en paralelo con estas cartas. En efecto, en *Ser y tiempo* el “temple” anímico “fundamental” (*Grundstimmung*) y prioritario, en cuanto aquel que le permite al sí-mismo recuperarse de su estado habitual de pérdida en el “mundo” y hacerse cargo de sí en la existencia “propia” o “auténtica” (*eigentlich*), no va a ser en absoluto el amor, sino, como se sabe, un afecto eminentemente negativo y solitario: la angustia (*cf.* Heidegger 1977a 244-253). Consecuentemente, a esta disposición de angustia se le reconocerá allí mismo una “función metódica *fundamental*” (*id.* 253), ya que dicho temple anímico, en virtud de su peculiar capacidad reveladora, abriría de modo privilegiado la propia existencia respecto de sí y sus posibilidades, y proporcionaría, por ello, una base “fenoménica” genuina para su tematización por parte de la filosofía. Resulta sorprendente que el pasaje que acabamos de citar apuntaría en una dirección

la experiencia amorosa propicia el descubrimiento del otro como tal, es decir, como *otro*, no apropiable ni asimilable a sí y, más aún, cuyo ser merece ser custodiado y promovido; por otra, no implica tampoco la reducción opuesta con la que puede ser confundido el amor, esto es, aquella que consistiría en asimilarse –y, por tanto, alienarse– en la voluntad del otro, renunciando a ser quien se es. La experiencia amorosa constituiría, por el contrario, la oportunidad privilegiada de un retorno al sí-mismo más propio, y de una proyección nueva y creativa a partir de este.

Ahora bien, si el amor así entendido es un *pathos* que permite experimentar al otro como “don” que debe ser custodiado y, al mismo tiempo, reconduce a sí, abriendo la posibilidad de tornarse libre don para él, puede, a su vez, ser tomado él mismo (es decir, la experiencia amorosa como tal) como un don extraordinario. En este sentido, en una carta del 8 de febrero de 1950, Heidegger se referirá a su relación con Hannah Arendt como “un regalo del destino” (*ein schicksalshafte Geschenk*) (Heidegger y Arendt 74). 25 años antes (el 22 de junio de 1925), ya se remitía al hecho gratuito y no generable a voluntad de “que el amor *sea*” y “que *pueda ser*”, es decir, que nos *acaezca* como posibilidad eminente de nuestra existencia, como un “gratificante legado” (*beglückende Vermächtnis*) (*id.* 37) para esta. Cuando esto sucede en nosotros y con nosotros, cuando el relámpago (*Blitz*)¹³ del amor nos dirige y atraviesa súbitamente con su mirada (*Blick*), parece agrietarse

completamente diferente y hasta contrapuesta, desde el momento en que nuestro autor no duda en escoger al “amor” como experiencia que devuelve la existencia a su ser “más propio” (curiosamente, al mismo tiempo y en el mismo movimiento por el que la incita a entregarse a lo *otro* de sí). Ahora bien, si con lo dicho quedara suficientemente justificada la prioridad existencial del *pathos* amoroso, nada se dice en la carta de 1925 sobre la prioridad metodológica aludida en *Ser y tiempo*. No obstante, si admitimos que, según el hilo argumental de *Ser y tiempo*, la última disposición anímica supone y se sigue de la primera, estaríamos aquí perfectamente legitimados para afirmar también esta segunda forma de prioridad respecto de la experiencia amorosa (sin embargo, no podemos entrar en este momento en la cuestión acerca de en qué medida adoptar este nuevo punto de partida alteraría los resultados de la analítica de la existencia). Así, la adopción, por un lado, de la angustia y, por otro, del amor, como temples anímicos fundamentales en los sentidos señalados, plantea, en mi opinión, una difícil tensión que quizá no fue jamás expresamente considerada y dirimida por Heidegger. Una posible solución (claro está, yendo más allá de lo que él efectivamente sostuvo) sería aquella que preferiría u optaría por *uno* de estos afectos, mostrando las razones para considerarlo “más originario” y rico que el otro. Con todo, un intento semejante me parece un tanto simplista. Queda, pues, abierta la alternativa, a mi juicio más interesante, de retenerlos a *ambos* como temples destacados, de alcance universal y significación radical, e interpretar bajo esta doble luz la existencia, pensando además en los complejos pero estrechos vínculos que los ligan.

- 13 Heidegger le recuerda a Hannah Arendt este motivo (al que hacíamos referencia hace un momento), en la carta del 8 de febrero de 1950 (*cf.* Heidegger y Arendt 75).

aquella trama de relaciones que domina la existencia cotidiana, por la cual esta procura su reaseguramiento a través de la eficacia pragmática en la persecución de sus “fines”, y de la búsqueda y asignación de “fundamentos” adecuados y “suficientes”. En la experiencia amorosa, en cambio, el sí-mismo se ve por un instante arrancado de este horizonte, y se vuelve capaz de “no preguntar para qué [wozu] ni por qué [warum], sino solamente ‘ser’” (*id.* 29).

Esta trascendencia y trasgresión, que saltan fuera del marco delimitado por las condiciones de conservación y reaseguramiento de la existencia, tienen, por esto mismo, una doble cara: permiten, por un lado, experimentar un espacio nuevo y gozoso de libertad, pero hacen sentir, al mismo tiempo, el vértigo por el amparo perdido. Nuestro autor declara, por esto, el 24 de abril de 1925: “Me avasallaste con una alegría tan elemental que me sentí desamparado [*hilflos*]” (Heidegger y Arendt 26). En relación con esto, dirá también, el 13 de mayo del mismo año: “Para todo lo demás hay caminos, auxilio [*Hilfe*], límites y comprensión” (*id.* 31). Pero todos estos recursos, que le proporcionan al existir seguridad, protección y previsibilidad, quedan suspendidos ante aquel acontecimiento inusitado que lo conduce a una dimensión nueva, radicalmente frágil y expuesta: la del “don” desnudo e infundamentable. Aquí, pues, “solo actuamos [*wirken*] en la medida que somos capaces de *dar* –y es indiferente si el don [*Gabe*] es siempre el mismo o, en general, si es *aceptado*–” (*id.* 37). De este modo, si en el *pathos* del “temor”, con cuyo análisis habíamos comenzado, la existencia se abre al mundo, a las cosas y a los otros –en la perspectiva del asegurar-se y del preservar-se–, en el del amor, en cambio, la dirección parece ser la inversa: la de la inseguridad y exposición extremas del puro donarse y comprometerse a favor de lo amado.

Este abrupto trastrocamiento del modo habitual y dominante de dirigirnos al mundo surge, en primer lugar, en relación con lo que se ama; pero si se realiza genuina y radicalmente, *puede*, al mismo tiempo, transfigurar y reconfigurar las demás referencias mundanas, a partir de la transformación de un sí-mismo al que, por un momento, se le revela una nueva y más rica posibilidad de existencia. Heidegger alude, de esta manera, con sorprendente lucidez y honestidad a estos instantes (tan preciosos como frágiles y fugaces), y a su capacidad de reestructurar la totalidad del propio ser-en-el-mundo: “Desearía que estos instantes de nuestra vida no se me desvanecieran nunca más, y deberían estar siempre ahí cuando vacilamos, titubeamos y nos olvidamos de *ser buenos*” (Heidegger y Arendt 34; énfasis agregado). Así, el amor como *pathos* contiene ya en sí mismo y promueve un determinado *ethos*, en el sentido de un específico modo de comportarse respecto del otro y, en general y a partir de allí, de los otros: el hacerlo de modo donativo.

El amor como actitud respecto del mundo

Es sabido que en *Ser y tiempo* se realiza una distinción muy precisa entre las dos direcciones fundamentales en que tiene lugar nuestra experiencia mundana, entendida como *Sorge* (inquietud, preocupación, cuidado). Estas disposiciones son, por un lado, el trato “ocupado” (*Besorgen*) con las “cosas” (es decir, con todo aquello cuyo modo de “ser” es diferente de la “existencia”), en medio de las cuales (*bei*) nos encontramos. Estas cosas, a su vez, se presentan, en primer lugar, como ente “a-la-mano”, objeto de uso y manipulación, y, luego, tras una modificación de la referencia intencional, como realidad “presente-delante”, objeto de un mero “mirar hacia” (*Hin-sehen*) que busca solo determinar sus “propiedades”. La segunda dirección fundamental de nuestro ser-en-el-mundo es, por otro lado, el trato “solícito” (*Fürsorge*) con aquellos que poseen el mismo carácter ontológico que el propio sí-mismo; es decir, se trata ni más ni menos que del “ser-respecto de los otros” (*Sein zum anderen*), “con” (*Mit*) los que se convive y se comparte un “mundo común” (*Mit-welt*). Con esta precisión no se alude, pues, a algo así como dos comportamientos diferentes y, a lo sumo, paralelos, pero que pueden tener lugar uno sin el otro, sino más bien a dos momentos estructurales co-implicados en todo comportamiento, cada uno de los cuales supone al otro. De este modo, todo trato pragmático con las cosas contiene necesariamente una referencia a los otros con los que, en todo momento (explícita o implícitamente), se comparte el acceso a aquellas; y, a la inversa, toda relación social siempre implica y está referida a un mundo de cosas que son objeto constante de intercambio con los otros.

Ahora bien, el modo de existencia en que el existir se encuentra “inmediata y regularmente” (*zunächst und zumeist*) consiste en estar “absorbido” en el quehacer cotidiano y en el tipo de relación con el mundo que le pertenece. De esta manera, si, por una parte, “el *Dasein* se encuentra a ‘sí-mismo’ primeramente en aquello a lo que se dedica, necesita, espera, evita –en su inmediato estar *ocupado* circunmundanamente con lo a-la-mano”; por otra y simultáneamente, también “la co-existencia de los otros comparece inmediata y regularmente de múltiples maneras a partir de lo a-la-mano intramundano” (Heidegger 1977a 159-160). Es decir, el centro de referencia reside en la “ocupación” con los útiles “a-la-mano”, y tanto la relación consigo mismo como con los otros se establece según el estilo y el horizonte de inteligibilidad que caracteriza a dicho contexto pragmático.

De este modo, la convivencia cotidiana se realiza, al menos tendencialmente, por un lado, según los modos negativos o “deficientes” de la extrañeza, el desinterés y la indiferencia respecto de los otros, lo cual es afín con el “carácter de no llamativo” y “obviedad” con que se experimenta el estar-a-la-mano de los objetos de uso, en la medida en

que estos no pierdan su aptitud para aquello a lo que están destinados, es decir, no estén ausentes cuando se los requiere y, finalmente, no obstaculicen nuestra ocupación.¹⁴ Pero, por otro lado, predominan también los modos “positivos” (lo cual no tiene aquí en absoluto un sentido valorativo, sino que solo pretende señalar la diferencia respecto del carácter más o menos “privativo” de los anteriores modos de ser), de la distancia, la reserva y la desconfianza (cf. Heidegger 1977a 163). Así,

[...] el estar-con-otros no es en absoluto un aislado e indiferente estar-uno-junto-a-otro, sino un tenso y ambiguo vigilarse unos a otros, un sigiloso y recíproco espionaje. Bajo la máscara de un estar por [o a favor de] los otros [*Füreinander*] se oculta un estar contra los otros [*Gegeneinander*]. (id. 232)

La posibilidad extrema de dichos modos positivos será caracterizada como “sustitutivo-dominadora” (*einspringend-beherrschend*), la cual consiste en intentar “sustraer” (*abnehmen*) al otro, en una u otra medida y de modo más o menos explícito, su *Sorge* (cf. id. 163), es decir, la libre iniciativa y la plena agencia de sus acciones en el mundo, para ocupar (*einspringen*) (es decir, usurpar) su lugar.

Este amplio espectro de actitudes, que va desde el desinterés total por el destino del otro a un interés fuerte pero enfocado en el sometimiento de este respecto de sí, será calificado por Heidegger (en atención al “modo de existencia” al que pertenece) de “impropio” o “inauténtico” (*uneigentlich*), lo cual significa aquí que estas actitudes no son las “apropiadas” o idóneas para permitir la presentación de los “otros” por y desde sí mismos, por comprenderlos a partir de la experiencia de aquello que posee un modo de ser diverso (las cosas). Según lo anterior, la realidad de los otros queda al “descubierto”, pero al mismo tiempo “encubierta” en su dimensión más “propia”, es decir, en su carácter de alteridad indisponible y no mediatizable, con la cual se pueden entablar, además, relaciones de “solidaridad” y “colaboración”. Esto solo es posible sobre la base del modo “propio” o “auténtico” (*eigentlich*) de realización del “ser-con”, que Heidegger caracteriza como “anticipativo-liberador” (*vorspringend-befreiend*) y que consiste en “adelantarse” al otro, pero no para arrebatarse su libertad e iniciativa, sino justamente para devolvérsela, promoviendo su ser-sí-mismo más “propio”, esto es, acompañándolo en la conquista de la propiedad o autenticidad, que Heidegger entiende como la plena asunción de sí y proyección desde sí en el libre despliegue de su singularidad.

14 Acerca del carácter “no-llamativo” (*Unauffälligkeit*), “no-apremiante” (*Unaufdringlichkeit*) y “no-rebelde” (*Unaufsässigkeit*) con que se muestran primaria y habitualmente los útiles, puede verse Heidegger (1977a 97-102).

Aunque el término no aparezca en ningún momento, no es difícil advertir aquí claras afinidades y analogías con los análisis acerca de la experiencia amorosa que comentábamos hace un momento. En efecto, tanto en este caso, como en la interpretación de la convivencia propia, se hacía referencia a un movimiento de la existencia por el cual esta (negativamente) se abstenía de avanzar sobre el otro sometiéndolo a sí y (positivamente) se comprometía con su desarrollo de modo tal que este llegara a ser quien en sí mismo es. El nexos y tránsito de un registro temático a otro podría realizarse recurriendo a una cita de las lecciones del semestre de verano de 1921, en el que se comenta de la siguiente manera un pasaje del *Tratado sobre la Epístola de Juan a los Parthos* de Agustín:

Todo amor encierra en sí un cierto querer-el-bien (*benevolentia*) para aquel que se ama [...] Así, no debemos amar a los hombres como los comilones cuando dicen: amo a los tordos. El comilón solo los ama para acabar con ellos. Él los ama, entonces, para que dejen de ser (*non esse*). No se puede amar a los hombres usándolos para los propios fines [...] El amor auténtico tiene la tendencia fundamental al *dilectum, ut sit*. El amor es, por tanto, la voluntad del ser de lo amado [...] El amor en el mundo compartido tiene el sentido de ayudar al otro que se ama en la existencia para que él llegue a sí mismo. (Heidegger 1995a 291-292)

En estrictísima consonancia con lo dicho en *Ser y tiempo*, el amor constituiría aquí el modo más auténtico de realización de la referencia a los otros en general, y su tendencia esencial consistiría en “querer” (y, por tanto, en contribuir activamente a) que estos *sean*. Es decir, cuando la *Sorge (cura)* se dirige al entorno de las cosas, tiene lugar legítimamente como trato utilitario (*uti*) con ellas. Pero cuando, por el contrario, el cuidado se orienta a los demás hombres, “el sentido de ser en cuanto al contenido debe corresponder a la peculiaridad [*Eigenart*, lit. ‘modo [de ser] propio’] del objeto” (*id.* 292); esto es, debe dejar comparecer a esta nueva modalidad de “objeto” según su carácter ontológico de co-sujeto humano. Mientras que en el primer caso se reconoce y se “quiere” en cierto modo la alteridad de la cosa, pero solo para suprimirla o negarla (*non esse*) reduciéndola a sí (el ejemplo agustiniano de los tordos es más que elocuente); en el segundo, en cambio, se hace presente una alteridad respecto de la cual la única relación adecuada es la afirmación de su ser (*esse*) irreductiblemente *otro*. Este “querer” que quien se ama *sea*, en el sentido de que sea plenamente *quien es*, significa, para Heidegger, una contribución a que el otro realice genuinamente su existir, recuperándose del estado habitual y dominante de pérdida, dispersión y clausura de sí; es decir, a que “acceda a sí”, haciéndose cargo o, como también le gusta decir a nuestro autor, “empuñando” su ser.

Según mi interpretación, este interesante texto de las lecciones sobre Agustín constituiría uno de los antecedentes y fuentes más remotos, pero asimismo más nítidos de lo que en *Ser y tiempo* se tematiza como modo “anticipativo-liberador” de trato “solicito”. Su valor hermenéutico, al menos en lo que respecta a nuestro tema, residiría, pues, en que Heidegger al hablar del “amor” no lo estaría haciendo en el mismo sentido que los textos que veníamos citando en el apartado anterior, sino que aquí se produce casi insensiblemente un desplazamiento hacia un plano o registro fenomenológico conexo, pero diferente. En efecto, hasta el momento se venía tratando de un “temple” anímico particular, que puede “sobrevénir” a la existencia permitiéndole “abrir” de determinada manera sus respectivos objetos, siendo estos, además, ciertos entes especiales y determinados, pertenecientes al ámbito ontológico de la coexistencia. Ahora, en cambio, parece estar hablándose de un modo más o menos estable de “mantenerse” (*sich halten*) y “comportarse” (*sich verhalten*) respecto de los otros y, por tanto, de “habitar” (*aufhalten*) en el mundo con ellos; es decir, Heidegger parece hablar de una determinada “actitud” (*Haltung*)¹⁵ y, más aún, de una que parece tener alcance universal en cuanto incumbe a *todo* ser-respecto-de-los-otros sin excepción, independientemente del tipo de relación fáctica que se establezca en cada caso con ellos. De este modo, mientras que por la naturaleza misma de la experiencia en cuestión no sería posible que la totalidad de los hombres con quienes se convive fueran objeto de amor en el sentido explicitado en primer término, sí podrían serlo (y hasta parece sugerir el autor que sería *deseable* que lo fueran) en el segundo sentido, cuya traducción y transposición ontológico-existencial encontramos en la obra de 1927 bajo la formulación de trato “anticipativo-liberador”.

Así, en el pasaje de un registro a otro, de un modo del “encontrarse” a una “actitud” conforme a la cual es posible asumir ejecutivamente la totalidad del ser-con otros, la interpretación de lo amoroso adquiere, como se ve, una significación claramente normativa o, si se prefiere, valorativa, dando pie al planteamiento de la cuestión tantas veces discutida acerca de si habría o no implicaciones éticas en la obra de Heidegger. Si bien no podemos entrar aquí en dicha cuestión, sino tan solo dejarla apuntada¹⁶ (en cuanto que constituye una derivación necesaria del

15 Acerca de este sentido del término “actitud”, que, como se ve, se vale de un interesante juego de palabras (estrategia tan del gusto de Heidegger) intraducible al castellano, puede verse Heidegger (1979b 205, 216-217, 222-223), donde justamente se está intentando sacar a luz hermenéuticamente el sentido del término griego *ethos*. En este sentido, puede verse también Heidegger 2002 (68, 106).

16 Tan solo a modo de ilustración de la respuesta negativa y positiva a esta cuestión, me parecen muy recomendables, en el primer sentido, Paley (2000) y, en el segundo, Kellner (1992) y Renn (1997).

tema que nos ocupa), me permito adelantar que no tendría reparos en responder afirmativamente a ella. Pero añadiría la precisión de que el “criterio” de legitimidad (y, por tanto, aquel a partir del cual la relación “anticipativo-liberadora” sería valorativamente mejor o *preferible* a otras) es de carácter estrictamente fenomenológico; esto es, tiene en cuenta en qué medida la actitud de que se trate obstruye o, por el contrario, permite y favorece el genuino “aparecer” de la “cosa” en cuestión (en este caso, la realidad de los otros en cuanto tales) por y desde sí misma, sin encubirla o desfigurarla, es decir, en definitiva, sin violentarla.

Ahora bien, en *Ser y tiempo* se sostiene que, así como la existencia propia o auténtica implica una realización genuina y “propia” del “ser-con” otros, también comprende la otra dirección de la experiencia mundana: el trato pragmático con las cosas (cf. Heidegger 1977a 394-395). Pero, a diferencia de lo que sucedía con la interpretación del ámbito de la convivencia, cuyo modo “propio” era caracterizado con suficiente precisión y distinguido del “impropio”, no encontramos ninguna indicación acerca de en qué consistiría una relación propia y adecuada con las cosas. Para ello habremos de esperar textos bastante posteriores como *Edificar, habitar, pensar*, y, sobre todo, *La cosa*, ambos de principios de los años 50. Lo que en la época de *Ser y tiempo* era entendido como “ser-en-el-mundo”, aquí será pensado como “habitar”, lo cual implica, según la perspectiva de esos años, encontrarse en el cuádruple horizonte de acontecer, a saber, “sobre la tierra”, “bajo el cielo”, “ante los divinos” y “junto a los mortales” (es decir, los demás hombres) y, de este modo, “en medio de las cosas”.

Pero las cosas no serían una especie de agregado más o menos extrínseco a los cuatro aspectos del horizonte del acontecer, sino aquello *que* en cada caso se presenta desde ellos (la jarra, el puente, etc.), y que, en su concreción, los “reúne”, concentra y “realiza” (o “consume”, *vollbringt*) en su unidad-diferencia originaria. El “rasgo fundamental” de este habitar consistirá, pues, en un “cuidar” o “preservar” (*schonen*), en el sentido de “dejar algo en su esencia” (*in seinem Wesen belassen*), permitir positivamente que esta quede en “libertad”, es decir, que llegue a comparecer en lo suyo propio (cf. Heidegger 1967b 23). De este modo, aunque el término no aparezca explícitamente, claramente se está recurriendo una vez más al lenguaje con el que se caracterizaba la relación amorosa: estar al cuidado de, preservar, poner a resguardo, dejar en libertad, etc. Esta interpretación del habitar posee, además, en este momento una fuerte connotación histórica, en cuanto pretende delinear un modo de relación diferente con el mundo y las cosas, que contrasta con el que predomina en la cultura contemporánea (caracterizada por Heidegger, como se sabe, como época de la “técnica”). Este modo de relación de la técnica consiste en la imposición violenta sobre

lo existente, es decir, en su conversión en mero sustrato de dominación que no “deja *ser*”, sino que *hace* que todo sea, es decir, que todo se pliegue al imperativo del cálculo y la planificación de la subjetividad humana, la cual, por su parte y siguiendo una lógica implacable, termina siendo víctima del mismo proceso de reificación universal. Ante esto, la relación amorosa parece ser tomada nuevamente como un punto de referencia paradigmático para experimentar y pensar una alternativa al tipo de relaciones que constituyen la esencia del mundo “administrado” –es decir, reificado–.

Con todo, esta posibilidad de “superación” (*Überwindung*) o “sobrepasamiento” de un “mundo” que, en palabras de Heidegger, se ha vuelto “inmundo” (cf. Heidegger 1967a 84), no queda en absoluto exenta de problematicidad, desde el momento en que la propia experiencia amorosa no se sustrae de este estado de cosas respecto del cual constituye la alternativa, sino que, en cuanto realidad radicalmente histórica, se halla inevitablemente inmersa en el mismo horizonte epocal, que es adverso a su esencia y no puede, por tanto, en este contexto, sino decaer, despotenciarse, desfigurarse y disminuir su eficacia crítica y transformadora del orden imperante. Heidegger se referirá a esta clausura histórica de la dimensión de lo amoroso (o, lo que es lo mismo, de la dimensión del don),¹⁷ citando y comentando aquel verso de los *Sonetos a Orfeo* de Rilke, en donde el poeta constata dramáticamente que “el amor no es aprendido” (cf. Heidegger 1977b 274-275) por haber quedado oculto aquel ámbito de la existencia al que (junto con el “dolor” y la “muerte”) este pertenece esencialmente.

Ahora bien, la actitud amorosa, en cuanto propiciatoria del “aparecer” y “mostrarse” de los otros y, en general, de toda cosa, así como resulta operante en el ámbito más amplio de las relaciones en general con estas últimas (es decir, también y, en primer lugar, las pre- y extra-científicas), lo será también en la esfera más restringida y especial (y para Heidegger, al menos en la época de *Ser y tiempo*, “derivada”) de la actividad propiamente teórica y, más aún, filosófica. En esta, tal como la interpreta nuestro autor, se ha producido una “modificación” del modo primario de trato con el mundo, por el cual la “manipulación” de los entes a la mano y la interacción con los demás hombres ha dado paso a un mero “mirar hacia” (*Hinsehen*) o “considerar” (*Betrachten*) que solo busca que estos entes queden al descubierto.¹⁸ Dicho de otro modo, si

17 En este sentido, ya en una carta del 9 de julio de 1925, Heidegger se refería a su actualidad histórica como “un tiempo que *no es capaz de dar nada*” (Heidegger y Arendt 38, énfasis agregado).

18 Acerca de los rasgos propios y distintivos del comportamiento “teórico”, y su diferencia y génesis a partir de la relación pragmática previa y más originaria con el mundo, puede verse, sobre todo, Heidegger (1995b 25 y ss.).

para Heidegger todo “comportarse” (*Verhalten*) intencional respecto de algo tiene función descubridora (el uso devela lo que y cómo los entes son en vista de su utilidad; la interacción social devela a los otros en la perspectiva de tornar posible la convivencia con ellos, etc.), la consideración teórica apunta, en cambio, a llevar a cabo el develamiento del ente por sí mismo, de modo tal que este ya no se presenta como algo “con lo cual” (*Womit*) se trata, sino “acerca de lo cual” (*Worüber*) versa la tematización objetivadora. Para nuestro autor, en este ámbito hay, a su vez, una clara división de aguas entre las ciencias, por un lado, y la filosofía, por otro. Mientras las primeras se ocupan, en general, del modo como se comportan los entes en sus diversas regiones (naturaleza, historia, etc.), la segunda, en cambio, pretende sacar a luz las condiciones que hacen posible el aparecer o mostrarse de estos, tanto teniendo en cuenta estas delimitaciones regionales, como en su totalidad.

Así, este peculiar campo temático jamás tendrá estatuto óntico-objetual (no se tratará de algo con carácter de “ente” o de “cosa”), sino uno fenomenológico-trascendental y, más aún, hermenéutico (ya que las “condiciones de posibilidad” de la presentación de los objetos que se investigan serán entendidas como horizonte de sentido), y su acceso y tratamiento requerirá, por tanto, de un especial dispositivo metodológico¹⁹ y de especiales condiciones de apropiación y ejecución de este. En este sentido, en un texto temprano, en donde ya aparece anunciada esta concepción acerca de la filosofía, leemos: “El comprender está en el amor. En la entrega –obtenerlo no en hechos, sino en el sentido, en cuanto referencias vivientes de la vida” (Heidegger 1993 168). Es decir, dado que los “hechos” (más tarde dirá los “entes”) no son el campo temático de la filosofía, sino que este lo constituye el “sentido”, es decir, aquello a partir de o sobre la base de lo cual los hechos se tornan “significativos” o, lo que es lo mismo, accesibles a la existencia humana, su abordaje genuino deberá afrontar el difícil desafío de conjugar, por un lado, la distancia tematizadora (sin la cual no habría filosofía, sino simplemente “vivencia vivida”, experiencia “natural” y cotidiana, realizada de hecho, pero sin comprensión *expresa* de las condiciones de su realización) y, por otro, la cercanía íntima con este ámbito hermenéutico-trascendental del sentido. Este nunca se enfrenta como “ob-jeto” (y tratarlo como tal implicaría, por tanto, distorsionarlo o desfigurarle), sino que constituye aquello en lo que “ya” siempre nos encontramos y, por tanto, en y desde lo cual en todo momento comprendemos lo que sí se presenta en sentido estricto como objeto. De esta manera, a la hora de señalar cuál sería el modo genuino de dirigirse a dicho campo temático, reaparecerá

19 Para introducirse en la comprensión de este dispositivo muy recomendable es, sin duda, sobre todo Heidegger (1977a 36-52).

la referencia a la relación amorosa como condición “existencial” (esto es, emotivo-experiencial y actitudinal) privilegiada, en cuanto propicia un acceso no obstructivo o distorsivo a las “cosas mismas”. De este modo, se agregará más adelante, “la verdadera actitud filosófica no es nunca la de un tirano lógico que intimida a través de su mirar fijamente (*Anstarren*), sino que es el *eros* de Platón” (*id.* 263).

Así, si en el primer registro de consideración de lo amoroso como *pathos* privilegiado veíamos ya anunciarse y operar un *ethos* de fisonomía bien precisa, en este segundo registro, en donde aparece como una posible “actitud” o, más aún, como la “mejor” y “más elevada” (tanto en el terreno vital, en general, como en el teórico-metodológico, en particular) subyace, sin duda, un determinado *pathos* que lo sostiene y le da sentido, aunque ya la referencia a un objeto determinado (que era esencial en el primer registro) no esté en absoluto en el primer plano, ni opere motivacionalmente de modo directo.

El amor como carácter del “ser” mismo

Ahora bien, hasta aquí, al referirnos a la cuestión del amor, lo hicimos tomándola como un fenómeno que pertenece íntegramente al ámbito de la existencia humana. Aunque *prima facie* esto podría parecer casi obvio e inevitable, encontramos en Heidegger algunos pasajes (ciertamente muy breves, pero no por eso poco significativos) suficientemente claros y explícitos, en donde lo amoroso será referido y atribuido al “ser” mismo, más allá del plano de las experiencias, comportamientos, etc., de la existencia. Así, pues, leemos:

Hacerse cargo [*sich annehmen*] de una “cosa” o de una “persona” en su esencia significa amarla, quererla. Este querer [*Mögen*] significa, pensado más originariamente, regalar la esencia. Tal querer es la esencia auténtica del poder o ser capaz [*Vermögen*], que no solo puede realizar esto o aquello, sino “hacer presente” [*wesen*] algo en su procedencia [*Herkunft*], es decir, dejarlo ser [*sein lassen*]. El poder [*Vermögen*] del querer [*Mögen*] es eso “en virtud” de lo cual [lit. por cuya fuerza “*kraft*” *dessen*] algo es propiamente capaz de ser. Este poder es lo propiamente “posible” [*Mögliche*], aquello cuya esencia reside en el querer [*Mögen*]. A partir de este querer, el ser es capaz del pensar. Aquel hace posible este. El ser en cuanto aquello pudiente-queriente [*Vermögend-Mögende*] es lo “pos-ible” [*Mög-liche*]. El ser en cuanto elemento es la “fuerza callada” del poder que quiere, es decir, de lo posible. (Heidegger 1976a 316)

Estamos ante un texto ciertamente denso, cuyo entramado lo constituyen una serie de juegos de palabras intraducibles al castellano y de comprensión nada sencilla. Como se sabe, la célebre *Carta sobre el humanismo* se encuadra en el pensamiento del llamado “segundo

Heidegger”, en donde se intentarán elaborar y superar las dificultades entrañadas en el primer modelo de planteamiento del problema ontológico, expuesto sobre todo en *Ser y tiempo*. En esta obra se adoptaba una perspectiva que podría calificarse de horizontal-trascendental, según la cual se intentaba aclarar el “sentido del ser en general” a partir de la previa dilucidación del “sentido de ser” de aquel ente “destacado” y “prioritario”, en cuanto solo “con y por” (*mit und durch*) él “hay [o se da]” (*es gibt*), esto es, se abre o se torna comprensible algo así como “ser”; a saber, el llamado *Dasein*, es decir, el ente “que somos en cada caso cada uno de nosotros mismos”, la subjetividad humana en cuanto fundamento que “abre” o instaura un “claro” (*Lichtung*) que es condición última de posibilidad de todo aparecer de los entes.

A partir de la década de 1930 se abandonará este modelo a través de un “giro” o “viraje” (*Kehre*), por el cual no se buscará ya interpretar al “ser” a partir del horizonte de la existencia humana, sino invirtiendo de algún modo esta perspectiva, hacerlo desde sí mismo y su “verdad”, como irrupción originaria para pensar a partir de allí el lugar y esencia del existir. Como resultado de este esfuerzo, se comenzará a entender el “ser” como “acaecimiento” (*Ereignis*) que constituye e instituye a la existencia, destinándola y llamándola (*Zuruf*) a ser el “lugar” de su “verdad” (desocultación), y esta, a su vez, pertenece y participa de este despliegue desocultante (no pudiendo sustraerse a él) co-rrespondiendo a dicho llamado-incitación del ser. Lo “acaecido”, en este juego recíproco y “virante” (*kehrig*) que se establece entre el ser y el hombre, es el aparecer del “ente” en, con y para el pensar. La esencia del ser así entendido consiste, por tanto, en “dejar ser” (*sein lassen*) al ente, lo cual ya no significa, como en la filosofía clásica, hacer que el ente sea o “exista”, en el sentido de ser “causa” de la “realidad efectiva” de dicho ente, sino, en clave exclusivamente fenomenológico-hermenéutica, hacer que este “aparezca” y se haga “presente” como aquello que en cada caso “es”.

Se dirá, por ello, en otro lugar: “El sentido más profundo del ser es el *dejar* [*Lassen*]. Dejar-ser al ente. Este es el sentido no-causal de ‘dejar’ [...] Este ‘dejar’ es algo fundamentalmente diferente del ‘hacer’ [*Machen*]” (Heidegger 1986 363). Por ello, y en contraste con este sentido poético-causal, se intentará aquí “pensar aún más originariamente el ‘dejar’ como ‘dar’ (*Geben*)” (*ibid.*). Según esto, sería inherente al ser la aportación o “donación” de presencia, pero al punto de que no constituye solo un aspecto o dimensión entre otros, sino que, más aún, agota su esencia. En efecto, se llegará a decir que “el ser se resuelve [o disuelve, *löst sich auf*] en donación [*Zuwendung*]” (Heidegger 1976b 410); es decir, no puede ser entendido ya como ninguna realidad “subsistente” que soporte y esté en la base (o detrás) del “dar” mismo, sino que no es otra cosa que este “dar” puro y simple, donación originaria y fundante

de sentido, de la cual la existencia es destinataria (en cuanto ella misma es “fundada”), y respecto de la cual ha realizado ya siempre una recepción original y ha dado su libre “respuesta” (*Ant-wort*), fundando ella misma (es decir, donando) sentido.

De esta manera, la esencia del “ser” va a ser pensada explícitamente como un “amar” (*Lieben*) o “querer” (*Mögen*), cuya esencia consiste en la pura “capacidad” (*Vermögen*) de “regalar [pr]esencia”. Recíprocamente, la esencia de lo humano va a ser entendida como libre y creativa “correspondencia” (*Ent-sprechen*), a la vez fundada en y, en cierto modo, fundante de la eficacia de esta donación originaria. Así pues, en el plano filosóficamente más amplio y decisivo, aquel en que se pretende expresar la esencia del “ser” mismo en su constitutiva relación con la existencia humana (y viceversa), reaparece el modelo de inteligibilidad proporcionado por la experiencia del intercambio donativo que caracteriza la relación amorosa.²⁰

Recapitulación

Hemos pasado revista a algunos de los textos que nos parecieron más significativos acerca de la cuestión del amor en el pensamiento de Heidegger. Aunque dichos escritos sean un tanto dispersos y carezcan en ocasiones de la extensión y unidad sistemática que podría desearse, no están, por ello, desprovistos de una gran riqueza de contenido, lo cual basta para mostrar claramente que los juicios más severos, que denuncian una marcada ausencia de la cuestión en la obra de nuestro autor, no tienen asidero.

Ahora bien, ya adentrándonos en la consideración del fenómeno, hemos realizado un tránsito entre tres registros diferentes: al amor se lo comenzó entendiendo como una tonalidad afectiva que disponía de determinada manera al yo respecto de su objeto (al amante respecto de lo amado) y que poseía, además, especiales posibilidades de “verdad”, es decir, en el lenguaje heideggeriano, de develamiento o “apertura” de ambos en su “ser”. En efecto, a diferencia de otros temples anímicos (como

20 En este sentido, me parece realmente interesante reparar en las fuertes analogías existentes entre esta manera de entender, según Heidegger, la relación entre el “ser” y el “hombre”, y la interpretación de Agustín (a quien Heidegger conocía tan profundamente y en cuyas ideas tantas veces se inspiró) acerca de la relación entre Dios como “amor” sin más (según la conocida declaración del Apóstol Juan sobre la que el filósofo africano vuelve una y otra vez, *Deus charitas est*) y, por tanto, como iniciativa amorosa primaria y fundante (según el típico motivo nuevamente joánico, según el cual “Él nos amó primero”) y el hombre como *red-amare*, término sin equivalente en castellano, pero que alude, de modo correlativo, a la posible correspondencia respecto de un amor siempre previo e inicial. Puede verse sobre esto, por ejemplo, San Agustín (302, 340, 342, 343).

el miedo, que descubre el objeto desde la perspectiva del preservar-se y asegurar-se, es decir, como una posible “amenaza”), en el amor, en cambio, el existir abre y se abre a este, descubriéndolo en su carácter de “don” gratuito al que responde, a su vez, con la libre entrega de sí (en el “cuidado” y la “espera” que simplemente quiere que el otro *sea*) e, incluso, experimenta esta misma “posibilidad” excepcional (la de que el amor le “acaezca” o “sobrevenga”) como un “regalo” destinal para sí. Este ingreso en lo que podríamos llamar la dimensión del don, por un lado, agudiza al máximo la mirada respecto del objeto, permitiendo acceder de modo nuevo y privilegiado a su “esencia”. Pero este amor, que “clava ojos atentos” en lo amado, no en menor medida atraviesa también con su mirada clarividente al propio amante, haciendo que se redescubra y se reasuma radicalmente a partir de su compromiso con aquel, y acceda, así, a su ser “más propio”.

Con todo, y a pesar de estas notables posibilidades que el amor abre al existir, advertimos, no obstante, una significativa oscilación o vacilación a la hora de considerarlo como “temple anímico *fundamental*”. Así, mientras Heidegger lo toma explícitamente como tal en declaraciones, por así decir, privadas (el intercambio epistolar con Hannah Arendt), en las reflexiones públicas (sobre todo *Ser y tiempo*), en cambio, la preferencia recae claramente en afectos más bien solitarios y negativos, como la angustia, primero, y el aburrimiento profundo, poco después. Con todo, esta exclusión a nivel del discurso propiamente teórico no se condice con una serie de huellas que el mismo fenómeno produce en lo que aquí hemos interpretado como otros registros de análisis, y que, en una u otra medida, remiten necesariamente a este primero en que se lo piensa como *pathos*.

Una tensión análoga puede advertirse, quizás, en las tematizaciones del llamado “segundo Heidegger”. En ellas se continuará considerando a los afectos como el modo más primario de apertura, pero, a la par, se acentuará y profundizará, por así decir, su efecto de trascendencia y exterioridad. Así, mientras en *Ser y tiempo* “lo que” el temple anímico abre es, en primer lugar, el propio “ser” (es decir, la existencia) y, a partir de allí, el de los demás entes, pero en cuanto estos adquieren sentido “con” y “por” aquel; tras la *Kehre*, en contraste, sin negar este primer momento irrenunciable de la apertura (que siempre será la “del” y de “un” *Dasein*), se enfatizará, no obstante, su alcance universal y, por así decir, trans-subjetivo, en cuanto lo que de este modo se torna manifestado en el ámbito del existir no sería sino el “ente en su totalidad” (cf. Heidegger 1996b 100) y, en definitiva, el “ser” (*Seyn*) (cf. Heidegger 1980 142), que “resuena” en el existir (cf. Heidegger 1983b).

Pero a la hora de establecer el o los estados anímicos fundamentales y privilegiados, justamente en relación con sus posibilidades de

acceso al ser mismo, nuevamente se insistirá en afectos negativos (que, teniendo en cuenta su naturaleza, claramente pueden ser entendidos como la transposición, en el segundo Heidegger, de lo que en la etapa anterior era la angustia): el “espanto” (*Erschrecken*), en que se revela el acontecimiento histórico más “corriente”, pero, al mismo tiempo, más funesto de que el “ser”, respondiendo a su dinámica esencial de darse ocultándose, ha “abandonado” lo “ente”, el cual, por ello, ha sufrido en el mundo contemporáneo la máxima pérdida de sentido, al presentarse como mera materia “disponible” (*Bestand*) para el quehacer humano; el “temor” (*Scheu*), en cuanto afecto que dispone respecto de aquello que se ha tornado lo más “lejano” y extraño; y, finalmente, orientando y dando sentido a los anteriores afectos, la “retención” (*Verhaltenheit*), esto es, aquella “pre-disposición” (*Vor-stimmung*) respecto del “rehusarse” (*Verweigerung*), cuyo rendimiento consiste en “presentir” o vislumbrar (*Ahnen, Ahnung*) ese fondo oculto como fuente última de toda “donación” (*Schenkung*), y disponer de este modo al existir para que se convierta en el “buscador” (*Sucher*), “custodio” (*Wahrer*) y “guardián” (*Wächter*) de la “verdad del ser” así entendida; esto es, de asumir del modo más genuino el “cuidado” (*Sorge*) como su rasgo esencial y decisivo (cf. Heidegger 1989 14-17, 20-22, 33-36).

Ahora bien, aunque el término que designa este último estado anímico parece poner aún en primer plano su significación negativa (la retención o contención anímica en correspondencia con la retracción del ser), en su explicitación no oculta en absoluto su contenido positivo. Más aún, dicha referencia positiva no solo le resulta esencial, sino que, además, hasta podría ser considerada central y prioritaria en cuanto le otorga al momento negativo su sentido propio. La retracción del ser solo es, pues, el reverso de su carácter esencial de acontecimiento donativo, y el temple anímico que dispone a la preservación y “cuidado” de tal don –o, dicho de otro modo, a corresponder de manera donativa con lo que se presenta como donación originaria– sería, conforme a lo que leíamos en otros contextos, el amor. Pero por curioso que resulte, aquello que pertenece al sentido mismo de lo que se está diciendo y, más aún, que constituye su trasfondo y punto de referencia fundamental no llega nunca a decirse.

En segundo término, y en continuidad con esta primera acepción del amor como *pathos*, se lo interpretó también como *ethos*, es decir, como una “actitud” que no solo es *fáctica*, *posible* y ligada a *determinados* objetos particulares, sino que, por una parte, sería la *deseable* o *preferible* –en el sentido de la más “adecuada” desde el punto de vista fenomenológico, esto es, la más apta para propiciar la presentación del otro en cuanto *tal*– y, por otra, está llamada a determinar *toda* referencia a “los otros” con los que se convive en el “mundo común” y a las cosas en general como “lo otro” de sí. De lo primero encontramos

un desarrollo conciso pero muy sugerente sobre todo en el parágrafo 26 de *Ser y tiempo*, en donde se distingue el modo más impropio de convivencia, llamado “sustitutivo-dominante”, de aquel denominado “anticipativo-liberador”, que consiste en adelantarse al otro, pero no para “sustituirlo” (someterlo, suprimirlo, etc.), sino para promover su libre sí-mismo, esto es, la asunción “auténtica” de su ser. Acerca de la segunda dirección de nuestra experiencia, la relación con las cosas desde la perspectiva de su realización auténtica, encontramos valiosas indicaciones en textos posteriores, en los que se caracteriza el sentido genuino del “habitar” humano en el mundo como un “cuidar”, y este, a su vez, como la asunción de un “compromiso” a favor de la presentación de cada cosa según su esencia propia. Aunque, para referirse al espectro de actitudes y actividades así propuesto (liberar, promover, preservar, cuidar, etc.), jamás se recurra al término “amor”, resulta clara su conexión y dependencia respecto del modo como se había caracterizado el comportamiento amoroso en su primer registro. De esta manera, si en un primer momento afirmábamos que el amor como *pathos* implica ya y vehiculiza un cierto *ethos* (en primer lugar, en relación con lo amado, pero abriendo, a partir de allí, la posibilidad de “ser buenos”, es decir, de comportarse de manera donativa respecto de todo lo demás), el amor como *ethos* general, por su parte, supone un determinado *pathos*, ya más o menos independiente de los objetos particulares, respecto de los cuales era experimentado, pero jamás absolutamente desvinculado de estos.

Así mismo, esta actitud respecto de los otros y, en general, del mundo, va a proporcionar también el fundamento y el marco para pensar las condiciones de realización genuina de aquel tipo peculiar de comportamiento (que, por su parte y de manera circular, es aquel desde el cual se está pretendiendo dilucidar la esencia de lo amoroso), que es la teoría filosófica, cuyo nombre contuvo, además, desde el comienzo una referencia explícita a este mismo fenómeno.²¹

Finalmente, tras la *Kehre* de mediados de los años 30 –es decir, cuando la reflexión heideggeriana se propone abandonar el enfoque ontológico-trascendental que caracterizó a *Ser y tiempo* y dejar de pensar al “ser” desde el horizonte del *Dasein*, para, en lugar de ello, considerar al “ser” desde sí mismo como “acontecimiento” originario e irruptivo y, a partir de allí, a la existencia humana–, nuevamente el análisis de la experiencia amorosa parece proporcionar la matriz interpretativa. En efecto, reencontraremos aquí la dinámica de la donación tal como habíamos intentado reconstruirla, solo que ahora lo que aparece como

21 Acerca del modo como entiende Heidegger el sentido del *philein* implicado en la naturaleza misma de la *philosophia*, puede verse, por ejemplo, Heidegger (1996a 20-25; 1997 63-64).

“don”, en su sentido más originario y radical, no son ni los objetos excepcionales a los que se ama (primer registro), ni los otros con los que se convive o, en general, lo otro en medio de lo cual se vive (segundo registro), sino aquello que constituye la condición de posibilidad de la comparecencia de todos ellos; esto es, el “ser” como instancia única y última donadora de presencia, de la que el existir es receptor y respecto de la cual la “actitud” que este asuma es siempre una respuesta. Se torna, de este modo, comprensible por qué nuestro autor (al menos en un pasaje de su obra), luego de haber interpretado lo amoroso como un fenómeno perteneciente a la existencia humana (como algo que *nos* sucede o afecta, o como una actitud que podemos asumir en *nuestras* relaciones mundanas), ahora lo refiere explícitamente a una instancia absolutamente trans- y, más aún, a-subjetiva, como es el “ser” sin más. En este tercer momento, y para decirlo en términos heideggerianos, la interpretación del don se desplazó del plano “óntico” al “ontológico”, alcanzando, así, una amplitud y radicalidad máxima e insuperable. Pero al hacerlo, continuó explorando las posibilidades comprensivas y explicativas que le brindaba la exégesis inicial de lo que sucede y nos sucede cuando amamos, los términos relacionales que este acontecimiento involucra y el tipo de relaciones que produce.

Hemos asistido, entonces, a un fecundo juego de desplazamientos y extrapolaciones por los cuales la hermenéutica de lo amoroso, en su sentido más estricto y restringido, parece tomarse como punto de referencia metodológicamente paradigmático para iluminar relaciones que se mueven en ámbitos o registros diversos. De este modo, encontramos claramente documentado en Heidegger no solo la centralidad que le reconoce a este fenómeno (al que con Rilke incluye entre los acontecimientos fundamentales de la existencia) (cf. Heidegger 1977b 274-275), y el esfuerzo por comprender su sentido (independientemente del juicio que se realice acerca de su mayor o menor éxito), sino también la fuerte incidencia que el tratamiento del amor va a producir incluso en dimensiones tan sensibles y centrales de su pensamiento como la interpretación del “ser” en cuanto que dimensión fundante y última.

Bibliografía

- Agamben, G. “La passion de la facticité.” *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*. Trans. Giorgio Agamben et Joël Gayraud. Paris: Rivages, 2003. 7-60.
- Baugh, B. “Heidegger on *Befindlichkeit*.” *Journal of the British Society for Phenomenology* 20.2 (1989): 124-135. <http://dx.doi.org/10.1080/00071773.1989.11006835>.
- Binswanger, L. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Zürich: Niehans, 1942.
- De Hipona, A. (San Agustín). “Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos.” *Obras de San Agustín*, tomo XVIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1959. 192-362.

- De Saint-Victor, R. *Les douze patriarches, ou, Benjamin minor*. Texte critique et translation par Jean Châtillon et Monique Duchet-Suchaux. Paris: Editions du Cerf, 1997.
- Heidegger, M., und Arendt, H. *Briefe und andere Zeugnisse 1925 bis 1975*. Hrsg. Ursula Ludz. Frankfurt am Main: Klostermann, 2002.
- Heidegger, M. "Überwindung der Metaphysik." *Vorträge und Aufsätze*. Band I. Tübingen: Neske, 1967a.
- Heidegger, M. "Bauen Wohnen Denken." *Vorträge und Aufsätze*. Band II. Tübingen: Neske, 1967b. 19-36.
- Heidegger, M. "Brief über den 'Humanismus'." *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976a. 313-64.
- Heidegger, M. "Zur Seinsfrage." *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976b. 385-426.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977a.
- Heidegger, M. "Wozu Dichter." *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977b. 269-320.
- Heidegger, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1979a.
- Heidegger, M. "Logik. Heraklits Lehre vom Logos." *Heraklit: Freiburger Vorlesung, Sommersem. 1943 und Sommersem. 1944*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1979b. 183-402.
- Heidegger, M. *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1980.
- Heidegger, M. "Andenken." *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1981. 79-151.
- Heidegger, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983a.
- Heidegger, M. *Aus der Erfahrung des denkens*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983b.
- Heidegger, M. "Seminar in Le Thor 1969." *Seminare*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1986. 326-371.
- Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989.
- Heidegger, M. *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993.
- Heidegger, M. "Augustinus und der Neuplatonismus." *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995a. 157-299.
- Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Winter Semester 1927/28)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995b.
- Heidegger, M. *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1996a.
- Heidegger, M. *Nietzsche*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1996b.
- Heidegger, M. *Besinnung*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.

- Heidegger, M. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2002.
- Jaspers, K. *Notizen zu Heidegger*. München: Piper, 1978.
- Kellner, D. "Authenticity and Heidegger's Challenge to Ethical Theory." *Martin Heidegger: Critical Assessments*. Vol. 3. Ed. Christopher E. Macann. London; New York: Routledge, 1992. 214-246.
- Koepp, W. "Merimna und Agape." *Reinhold-Seeberg-Festschrift*. Hrsg. Wilhelm Koepp. Leipzig: Deichert, 1929.
- Löwith, K. "Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie." *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*. Hrsg. Otto Pöggeler. Königstein: Athenäum, 1984. 54-77.
- Paley, J. "Heidegger and the ethics of care." *Nursing Philosophy* 1.1 (2000): 64-75. <http://dx.doi.org/10.1046/j.1466-769x.2000.00004.x>.
- Perrin, C. "Les sources augustinienes du concept d'amour chez Heidegger." *Revue Philosophique du Louvain* 107.2 (2009): 239-267.
- Piazza, V. "L'amour en retrait." *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*. Trans. Giorgio Agamben et Joël Gayraud. Paris: Rivages, 2003. 61-106.
- Renn, J. "Is and Ought. On Authenticity and Responsibility in Heidegger's Ontology." *Closeness: An ethics*. Eds. Harald Jodalen and Arne Johan Vetlesen. Oslo: Scandinavian University Press, 1997. 185-217.
- Schmitt, P. E. "L'amour en finitude, la question de l'amour dans l'œuvre de Martin Heidegger." *Le Philosophoire* 11 (2005): 169-199.
- Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Oscar Cohan. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Weber, D. "Heidegger and the Disclosive Character of the Emotions." *The Southern Journal of Philosophy* 34.3 (1996): 379-410. <http://dx.doi.org/10.1111/j.2041-6962.1996.tb00798.x>.