

Otredad y comunidad en 'Ser y Tiempo': dos experiencias fundamentales del mundo reveladas en el fenómeno de la alteridad

Otherness and Community in Being and Time: Two Fundamental Experiences of the World Revealed in the Phenomenon of Alterity

Daniel Michelow*

Pontificia Universidad Católica de Chile
damichelow@uc.cl

DOI: 10.5281/zenodo.3234861

Recibido: 26/01/2018 Aceptado: 10/04/2018

Resumen: El presente artículo lleva a cabo una descripción sintética, pero acabada de la alteridad en Ser y Tiempo de Martin Heidegger. En este proceso se identifican dos distintas formas de acercamiento a dicho fenómeno. La primera es aquella emanada del proyecto de la existencia individual y la segunda es aquella tematizada como *pueblo* (Volk). Estos modos de acceso a la alteridad, que aquí trataremos para mayor claridad como *otredad* y *comunidad*, corresponden precisamente a las dos secciones de la obra, por lo que se vuelve además necesario plantear y responder la pregunta por la naturaleza de tal giro. Más precisamente se hará el intento de explicación de tal tránsito como modificación de la experiencia fundamental de mundo desde la que la obra en cada caso se despliega.

Abstract: The present article carries out a synthetic, but finished, description, of the alterity in Being and Time of Martin Heidegger. In this process, two different ways of approaching this phenomenon are identified. The first is that emanating from the project of individual existence and the second is that thematized as *people* (Volk). These modes of access to alterity, which we will treat here for greater clarity as *otherness* and *community*, correspond precisely to the two sections of the work, so it becomes also necessary to raise and answer the question about the nature of such a turn. More precisely, an attempt will be made to explain this transit as a modification of the fundamental experience of the world from which the work in each case unfolds.

Palabras clave: Fenomenología, Hermenéutica, Alteridad, Comunidad, Mundo.

Keywords: Phenomenology, Hermeneutic, Alterity, Community, World.

* Doctor en Filosofía, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Miembro de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos y la Martin Heidegger-Gesellschaft. Autor del libro *Evidenz und Entdecktheit als komplementäre Wahrheitsmodi* (2016). Desde el año 2018 postdoctorando en la Universidad Católica de Chile.

El presente trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto FONDECYT de postdoctorado número 3180019 de CONICYT, Chile.

1. Introducción

Cuando se quiere tratar el problema de la alteridad en *Ser y Tiempo*, se hace patente rápidamente que se ha de enfrentar no uno, sino que múltiples frentes.

El problema de la alteridad en el pensamiento de M. Heidegger y en especial en esta obra parece estar de tal modo falto de un tratamiento integral, que aún hoy se hace difícil fijar cuál es exactamente el tipo de fenómeno con el que debemos lidiar.

Principalmente son dos los frentes que adquieren importancia para el presente análisis. Por un lado y ampliamente tratado en la literatura especializada es aquel emanado del §26, en la primera sección de *Ser y Tiempo*. En este párrafo, como es sabido, es descrita la triple estructura de la alteridad como, A) coestar (Mitsein), B) coexistencia (Mitdasein) y C) mundo común (Mitwelt). Estas estructuras se desprenden de la previa elaboración fenomenológica que se ha hecho de mundo como estar-en-el-mundo (In-der-Welt-sein). Se ha conformado una tendencia entre los especialistas, sobre todo –pero no exclusivamente– fomentada por la recepción francesa de la filosofía de Heidegger, que asevera que tal modo de acceso al fenómeno daría como resultado una alteridad insuficiente. Este primer aspecto del fenómeno de la alteridad será tratado en adelante como “otredad”.

En términos generales son por lo menos llamativas las conclusiones a las que se ha llegado respecto de este aspecto del problema, pues es justamente Heidegger, con su descripción fenomenológica del mundo quien ha invitado y hecho necesario meditar la alteridad en el pensamiento moderno de modo más decisivo. Sin embargo, es posible encontrar entre la basta literatura sobre su pensamiento un sinnúmero de estudios acerca de las limitaciones arrojadas por dicho modo de tematización¹. Las críticas que se han ejercido en contra de este aspecto de la alteridad son variadas, pero convergen principalmente en la observación de que las formas de lo público y social son caracterizadas de antemano como reducto de la

¹ Entre muchos otros: LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002, pp. 59-83; EBELING, H. *Martin Heidegger: Philosophie und Ideologie*. Rowohlt Enzyklopädie, Hamburg, 1998, pp. 127-175; DREYFUS, H. *Ser-en-el-mundo*. Ed. Cuatro vientos, Santiago, 1996, pp. 42-75, 168-183; Pöggeler, O. *Filosofía y política en Heidegger*. Alfa, Barcelona, 1984, pp. 13-52.

impropiedad. Esto indica que la invitación a pensar la alteridad por parte de Heidegger desde el fenómeno de mundo conllevaría no sólo una resolución no vista anteriormente en la filosofía, sino que al mismo tiempo un propio tipo de fracaso.

El segundo frente al que la lectura de *Ser y Tiempo* nos guía se encuentra principalmente en el §74. Aquí el problema de la alteridad parece ser retomado desde una perspectiva diferente a la que se encuentra en la primera sección de la obra. Es por supuesto como se anuncia en el título mismo del párrafo, la perspectiva de la historia y la historicidad (Geschichtlichkeit). Este frente ha sido tratado también diversamente, y a su vez también mayoritariamente de modo crítico². Los conceptos principales que lo sostienen son los de Pueblo (Volk) y destino común (Geschick). Los cuales parecen estar en abierta oposición con lo planteado en el principio de *Ser y Tiempo*, sobre todo, como ya se ha mencionado, respecto del modo como lo colectivo es considerado. Pero principalmente problemáticas parecen ser las implicaciones políticas que necesariamente se desprenderían de tal recinto conceptual y modo de tratamiento. Este frente de la alteridad ha adquirido especial importancia en los últimos años a la luz de la reciente serie de publicaciones bajo el título Reflexiones (GA 94, 95, 96), más conocidas como los “Cuadernos negros” en los que se revela la profunda relación del pensador de la Selva Negra con la ideología Nazi, pero por sobre todo su abierto antisemitismo. Este segundo aspecto del fenómeno de la alteridad será en más tratado bajo el título “comunidad”.

Inevitablemente exigen estas distinciones especial atención y que el análisis se enfoque, precisamente en las relaciones y puntos de conexión entre los dos aspectos mencionados. Metodológicamente hablando, se vuelve imprescindible encontrar la unidad temática del fenómeno de la alteridad en *Ser y Tiempo*, ya que de lo contrario arriesga todo análisis a permanecer disperso y fragmentado.

² Por ejemplo: NANCY, Jean-Luc. *La comunidad inoperante*. Lom, Santiago, 2000, pp. 96-128, AGAMBEN, G. *La comunidad que viene*. Pre-Textos, Valencia, 1996, pp. 15-19, 31-32, 41-44; así como actualmente ROSSI, L & LYTHGOE, E. *Ser y tiempo, Singularización y comunidad*. Biblos, Buenos Aires, 2015, pp. 103-189; TRAWNY, P. *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*. Herder, Barcelona, 2015, pp. 12-158. Especialmente hondo ha calado la interpretación de Trawny con su concepto del “antisemitismo onto-histórico” (seinsgeschichtlicher Antisemitismus) pues propone que la relación entre las posiciones filosóficas y políticas de Heidegger son insolubles.

2. Antecedentes

El fenómeno de la alteridad, entendido principalmente como comunidad, es uno de los temas fundamentales de la tradición filosófica, ya en su inicio, desde Platón y Aristóteles y sus respectivas meditaciones sobre la *politeia* y más tarde, pasando por el neo-kantianismo y la comunidad trascendental, así como las meditaciones hegelianas sobre libertad y ética comunitaria (*Sittlichkeit*), para finalmente hacerse parte de los debates más importantes en la filosofía contemporánea, por sobre todo, en la fenomenología, a través de la intersubjetividad en Husserl. El concepto de comunidad ha sufrido variadas modificaciones a lo largo de este recorrido, no ya sólo con relación a su preeminencia respecto de aquello que llamamos sociedad, sino que, sobre todo, en cuanto a la aclaración de su relación con el individuo o más bien con lo individual en general.

Justamente la última estación antes de Heidegger, en el largo desarrollo del concepto de comunidad, esto es, la intersubjetividad husserliana, representa el momento más crítico del problema, pues ahí ésta se transforma en una comunidad de conciencias unitarias, una *Monadengemeinschaft*, y por tanto una comunidad tardía en la que el sujeto no es constituido ni constituye al “otro”, es decir no se suponen mutuamente, sino que constituyen colectivamente el sustento de la objetividad del conocimiento: todo *tener que ver* con el “otro” está reducido así a una mera coexistencia *a posteriori* de sujetos absolutos. El propio Husserl expresa esto en las *Meditaciones Cartesianas* del modo siguiente:

Es cosa que se halla en la esencia de esta constitución que se eleva a partir de los otros ‘puros’ (que carecen aún de sentido mundanal) el que los ‘otros’ respecto de mí no queden aislados; que, más bien, se constituya (naturalmente, en la esfera de lo mío propio) una comunidad de yoes –que me incluye a mí mismo– como comunidad de yoes que existen unos con otros y unos para otros; en último término, una comunidad de mónadas, y una tal que constituye (en su intencionalidad mancomunada constituyente) el mundo único e idéntico³.

³ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F, 1986, p. 169.

La comunidad es, para el padre de la fenomenología y maestro de Heidegger, en sentido estricto, aquello que le otorga su carácter mundanal al Yo puro. Tal Yo ejerce el conocimiento como una facultad individual, facultad que sólo en segunda instancia debe ser “elevada” al mundo para su contrastación y transformación en conocimiento objetivo-científico. De este modo el pensamiento heideggeriano comprende la comunidad de mónadas (Monadengemeinschaft) husserliana como la cúspide de una tradición que ha comenzado con Descartes, en la que el hombre es entendido como sujeto sin mundo. Porque “Se supone no demasiado, sino demasiado poco para la ontología del Dasein, cuando se ‘parte’ de un yo carente de mundo, para proporcionarle luego un objeto y una relación a éste, carente de fundamento ontológico”⁴. Tanto Descartes como finalmente Husserl operan en este sentido desde la misma necesidad y lógica: no teniendo mundo el sujeto es necesario encontrarlo, probarlo y asegurárselo, pero tal aseguramiento está condenado a un fracaso ontológico. Es decir, un pensamiento que parta desde esta base debe necesariamente recurrir a un *momentum* externo para sustentar todo sistema. Descartes recurre a dios (esta es la razón por la que Heidegger llama a cierto despliegue de la metafísica onto-teología) o en el caso de Husserl a un cierto tipo de comunidad. No debe extrañar entonces el giro que hace Heidegger respecto de las formas comunitarias del Dasein y la determinación que toma *Ser y Tiempo* con relación a la individualidad, *puesto que el punto de partida es precisamente que la comunidad es una característica de la falta de mundo*.

3. Otridad y la libertad

Como se ha mencionado, se ha reservado para efectos analíticos el concepto alteridad para el fenómeno general, es decir para aquello que ambos frentes comparten. Otridad⁵ y comunidad serán así consideradas modulaciones de este y no serán utilizados aquí nunca como sinónimos intercambiables. Primeramente, se abocará el presente trabajo a la descripción de la otridad y más específicamente hablando, se intentará dar respuesta a una de las formas puntuales de crítica que se

⁴ HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria, Santiago, 1997, p. 307.

⁵ No debe confundirse el termino otridad con el concepto utilizado en *Ser y Tiempo* “los otros” (*die Anderen*), que designa un modo específico e impropio de la existencia del Dasein.

ha ejercido en la literatura especializada en contra de esta⁶. Esta crítica guarda relación con la muerte, o más bien, con el ser hacia la muerte (Sein zum Tode), como posibilidad insuperable para la individuación (Vereinzelung) del Dasein. Hannah Arendt toma una posición ejemplar de este tipo de crítica, al decir:

El carácter más esencial de este sí-mismo es su absoluto ensimismamiento, su radical separación de los que son sus iguales. A fin de conseguirlo se introdujo como existenciario de precursar la propia muerte; pues con ello el hombre hace realidad el *principium individuationis* absoluto. Únicamente el precursar la propia muerte le arranca de la trama con los que son sus iguales, y que en la forma del ‘se’ le impiden siempre ser él-mismo⁷.

Este tipo de crítica requiere especial atención, pues a pesar de que la descripción de dicha disposición del Dasein hacia su muerte sea correcta en un principio, no es menos cierto —como se mostrará más adelante— que es justamente tal existencial, el que parece a la vez introducir la existencia propia, el sí-mismo a un ámbito que no puede ser caracterizado por la pura individualidad.

⁶ Por motivos de extensión no es posible tratar la variedad de críticas detectadas respecto de la otridad. Sin embargo, de modo preliminar se asume que es posible organizarlas en tres categorías principales. La primera es la “mediación”, sobre el problema de la aparición del “otro” en las cosas con las que tratamos, es decir mediado por el contexto pragmático (ELDRED, Michael. *Worldsharing and Encounter Heidegger’s ontology and Lévinas’ ethics*. Arte-Fact, Colonia 1997, p. 22 “Así, por ejemplo, el ‘barco anclado en la playa’ se refiere a un conocido que por lo tanto se ‘encuentra’ a través del barco. El encuentro persona a persona se deja o se aparta en favor del encuentro mediado por aquello en lo que cada Dasein está involucrado actualmente. Heidegger emplea la palabra ‘encuentro’ de modo muy general, ya que, en su uso, un encuentro con el otro tiene lugar ‘primeramente y en su mayor parte’ en la tercera persona, mediado por las cosas, es decir, de manera impersonal.”). La segunda es la “supeditación”, referida al aparecer del “otro” supeditado a la comprensión, como estructura de sí mismo (LÉVINAS. *Totalidad e Infinito*, p. 67. “Conocer ontológicamente es sorprender, en el ente afrontado, aquello por lo que él no es este ente, éste extraño, sino aquello por lo que se traiciona de alguna manera, se entrega, se da al horizonte en el que se pierde y aparece, admite, llega a ser concepto. Conocer viene a ser aprehender el ser, quitarle su alteridad.”) y en último término “individuación” (Arendt entre otros), que trataremos de modo más extenso en este trabajo.

⁷ ARENDT, Hannah. *Ensayos de Comprensión 1930 – 1954*. Caparrós Editores, Madrid, 2005, p. 221.

Heidegger dice que el ente que somos en cada caso queda comprendido como Dasein. El Dasein es el ente que tiene mundo. Esto significa un cambio fundamental respecto de las filosofías del sujeto. El Dasein no es un sustrato o una esencia previa al mundo, y por tanto no puede ser comprendido desde una mirada teorizante, como un *a priori* escindido de su propia existencia. El ser del Dasein es justamente esa existencia y es “existiendo el fundamento de su poder-ser”⁸. Es en la existencia donde el Dasein le está dado hacerse cargo de su ser. Tener mundo no es una cualidad que le venga posteriormente, sino que es un momento estructural suyo. A estos momentos estructurales les llama Heidegger existenciaros pues constituyen precisamente la existencia. El hecho de que el Dasein tenga mundo es llamado en *Ser y Tiempo* el estar-en-el-mundo (In-der-Welt-sein). Sólo el Dasein está determinado por este estar-en-el-mundo, es decir sólo él tiene ese modo de ser, ya que todo otro tipo de ente tiene el modo de ser de lo intramundano.

Pero a la vez no es el estar-en-el-mundo la única estructura que describe la relación al mundo del Dasein. Así se asevera introductoriamente en el §24 que, “La indagación dirigida hacia el fenómeno que permite responder a la pregunta por el quién, conduce hacia estructuras del Dasein que son co-originarias con el estar-en-el-mundo: el coestar [Mitsein] y la coexistencia [Mitdasein]”⁹. El estar-en-el-mundo, así como el coestar y la coexistencia de los otros son anunciados aquí como cooriginarios. Estas estructuras son así constitutivas de la existencia. En el §26 podemos leer además:

Sin embargo, no debe pasarse por alto que empleamos el término ‘coexistencia’ para designar aquel ser con vistas al cual los otros son dejados en libertad dentro del mundo. Esta coexistencia de los otros queda intramundaneamente abierta para un Dasein y así también para los coexistentes, tan sólo porque el Dasein es en sí mismo esencialmente coestar [Mitsein]. La afirmación fenomenológica: el Dasein es esencialmente coestar, tiene un sentido ontológico-existencial. No pretende constatar en forma óptica que yo no estoy fácticamente solo, sino que también están-ahí otros de mi propia especie. Si algo así se quisiera decir con la frase que el estar-en-el-mundo del Dasein está esencialmente constituido por el coestar, el

⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 278.

⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 119.

coestar no sería una determinación existencial que, por su forma de ser, le correspondiese al Dasein desde sí mismo, sino una condición que surgiría cada vez por la presencia de los otros. El coestar determina existencialmente al Dasein incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido¹⁰.

El Dasein es siempre y necesariamente un ser con otros de su clase. No es un sujeto que tenga la capacidad de vivir “con” otros, *a posteriori* al modo de las relaciones sociales, sino que más bien, porque él está determinado por el coestar, es en su estructura más propia ya esa relación a otros y puede además relacionarse, posteriormente, de modo social. En este sentido no es el coestar una condición que surja por la presencia de los otros, sino que aún privado de compañía y en absoluta soledad está la existencia dispuesta al comparecer de los otros. La mencionada cooriginariedad quiere decir entonces que el hecho de que tengamos una comprensión de la coexistencia se debe a que de antemano el Dasein está siempre, en su estructura existencial, abierto al Dasein de los otros. A este estar abierto le llama Heidegger, dejar en libertad. La coexistencia es la estructura de ser a través de la cual el Dasein del otro es liberado para comparecer en nuestro mundo desde su propio estar-en-el-mundo y ocupación. Es decir, desde su propio ser.

Sin embargo, como es sabido, el estar-en-el-mundo y por sobre todo el poder-ser del Dasein están determinados desde el principio de la obra por dos elementos fundamentales que parecen ser difíciles de conjugar con lo recién expuesto. El primero de estos elementos consiste en que el ser del que me tengo que hacer cargo es cada vez el mío (jemeines). El ser-cada-vez-mío (Jemeinigkei) indica que el propio ser le está dado individualmente a cada cual, como responsabilidad, sea si de hecho me hago cargo de él o si busco evitar tal carga, esto es, en términos heideggerianos, si me comporto propia o impropriamente hacia él. La relación a mi ser es por tanto intransferible, incluso si he dejado de ser autónomo, entregado al dominio de los otros. En tal caso se dirá que se es el propio ser de modo impropio, pero nunca que se lo ha dejado de ser. Se trata entonces de que la relación del Dasein a su ser es modal.

Como se vuelve claro hasta este punto de la descripción llevada a cabo en *Ser y Tiempo*, una suerte de ambigüedad respecto del modo en que la otridad debe ser

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 125.

MICHELOW, Daniel. «Otridad y comunidad en 'Ser y Tiempo': dos experiencias fundamentales del mundo reveladas en el fenómeno de la alteridad».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 10 N° 1. ISSN 0718-8382, Mayo 2019, pp. 147-167

comprendida se comienza a dibujar. ¿Cómo será integrada la existencia conformada ya siempre por la presencia de los otros a la preeminencia de lo individual, de lo cada vez propio, que no puede competir a nadie más que a sí mismo?

Dicha suerte de ambigüedad es zanjada por la clara descripción, en el final del §26 y comienzo del §27, sobre las formas precisas de la impropiedad en la cotidianidad.

Allí se señala introductoriamente:

“El Dasein propio, lo mismo que la coexistencia de los otros, comparece inmediata y regularmente desde el mundo en común de la ocupación circummundana. El Dasein, al absorberse en el mundo de la ocupación, y esto quiere decir también, en el coestar que se vuelve hacia los otros, no es él mismo. ¿Quién es entonces el que ha tomado entre manos el ser en cuanto convivir cotidiano?”¹¹.

Por lo pronto será necesario acentuar lo dicho por el propio Heidegger: El Dasein es ya siempre coestar. Este constituye aquello que él es, sin embargo, tal coestar entraña el peligro de ser absorbido por los otros. La posibilidad entregada por el coestar para que el otro comparezca debe ser por tanto asumida con resguardos, pues se corre el riesgo de ser absorbido por el mundo común. La pregunta por quién es el Dasein cuando se vuelca hacia los otros, la pregunta por el Quien de la cotidianidad encuentra una respuesta clara, respecto al menos de lo que Heidegger ha llamado el estar vuelto hacia los otros en la ocupación circummundana.

“No es él mismo quien es; los otros le han tomado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del Dasein. Pero estos otros no son determinados otros. Por el contrario, cualquier otro puede reemplazarlos. Lo decisivo es tan sólo el inadvertido dominio de los otros, que el Dasein, en cuanto coestar, ya ha aceptado sin darse cuenta. Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder. ‘Los otros’ —así llamados para ocultar la propia esencial pertenencia a ellos— son los que inmediata y regularmente ‘existen’ en la convivencia cotidiana. El quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El ‘quién’ es el impersonal, el ‘se’ o el ‘uno’”.¹²

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 130.

¹² HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 130.

El quien de la cotidianidad es el “uno” (das Man), este es el Dasein referido a los otros –no al modo de una existencia que es fundamento de la libertad del otro en su quehacer– sino que de una que se pierde a sí misma e inhibe todo tipo de comparecencia verdadera. Todas las categorías del estar vuelto hacia el otro tienen en la primera parte de *Ser y Tiempo* el mismo cariz: el uno, la publicidad y los otros son fuerzas que “disuelven” el ser individual del Dasein.

La existencia propia es por tanto y tal como se ha descrito hasta aquí, un modo de participar de la inevitable presencia de los otros, sin ser absorbido por ella. Pero el hecho desde el que parte la caracterización de la cotidianidad en *Ser y Tiempo*, es justamente que ésta está constituida por la tendencia a articularse al modo del espacio público y con ello a la disolución del propio ser. El coestar, que nos constituye, nos expone a la vez al frágil equilibrio entre sí mismo y uno mismo (Manselbst). Por eso Heidegger se ve impulsado a incorporar un mecanismo de individuación a través del cual se exacerbe y recupere el carácter individual del Dasein socavándose el poder de lo público y de lo social. Tal mecanismo es el ser hacia la muerte (Sein zum Tode). En dicho ser se da la posibilidad más eminente de poder-ser, una vez desprendido del estado interpretativo público que se articula en la habladuría.¹³ En el modo de estar dispuesto hacia la muerte de modo no encubridor, sucede la total desambiguación de este ente que es para sí y con los otros. Allí se le da su “más propia e irrespectiva posibilidad de ser”¹⁴.

El estar vuelto hacia la muerte no arrebató al Dasein de su comparecencia en el espacio público. No le hace volver la espalda a tal posibilidad, sino que más bien le ratifica a este su individualidad, precisamente en dicho espacio.

La estructura que Heidegger propone para resolver la ambigüedad entre la existencia cada vez mía y el mundo común se vuelve así clara: el Dasein que ha abrazado la posibilidad de su finitud se vuelve un individuo dispuesto por su constitución existencial a un tipo de participación exógena en el espacio público. Se vuelve hacia sí mismo, es decir hacia a su más propia posibilidad de ser, sin suprimir la coexistencia de los otros. El estar vuelto hacia la muerte resuelve de modo tajante la

¹³ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 249.

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 250.

“disputa” respecto del lugar del poder ser propio del Dasein situándolo en su irrespectividad, subsumiendo así al otro y al mundo común, como posibilidades derivadas y no primarias del individuo. Es decir, el sí-mismo individual puede comprenderse desde el mundo común, pero propiamente sólo si la integridad de dicha individualidad se mantiene.

Por tanto, es una vez más necesario decir que es un cierto modo de la alteridad el que se le ha presentado a Heidegger como fundamentalmente impropio. Tal modo es al que hemos llamado *comunidad*, sobre el cual volveremos en breve. Por otro lado, ha sido el propio Heidegger quien de modo más decisivo ha trabajado en la fundamentación de la alteridad como otredad en la filosofía contemporánea, entregándole al otro, a través de sus investigaciones, un fundamento consistente respecto de la condición de posibilidad de su libertad. En el marco de la metódica asumida por *Ser y Tiempo* se le ha provisto al otro de una comparecencia acorde a su ocupación en el mundo y se le ha puesto, de tal modo en la disposición para ser su propio ser, para su poder-ser. Esta comprensión parece estar en perfecta concordancia y parece cumplir con creces lo planteado por Heidegger sobre el fundamento fáctico de la existencia del Dasein, esto es, sin apelar a un *subjectum*, a una esencia humana anterior a su ocupación en el mundo. *Y, por tanto, si se quisiera ejercer alguna crítica respecto de esto, deberá ser dirigida no a la tematización de la alteridad en particular, sino que a toda la analítica del Dasein.* El fundamento de la otredad es la comparecencia en libertad del otro desde la facticidad de su estar-en-el-mundo. Intentar retratar la otredad fuera del contexto pragmático sería un claro retroceso hacia la separación sujeto-objeto.

Sin embargo, la alteridad como fenómeno general no deja de ser problemática del todo, pues ella—como se ha dicho anteriormente—no se agota en la libertad del otro. Ciertas objeciones respecto del aspecto comunitario de ella parecen persistir, pues ahí se abre, como se vuelve paulatinamente claro, una brecha entre la propia existencia y la de los otros, que no es subsanada por el coestar liberador que se ejerce desde la existencia que es asunto cada vez sólo mío. La trama social que se lleva a cabo en el espacio público tiene, hasta aquí, siempre el carácter de lo impropio, pues es comprendida como una intromisión en la relación exclusiva del Dasein a su propio ser. La alteridad como otredad se caracteriza por ser una dinámica no intrusiva, pues asegura la comparecencia del ser del otro Dasein, sin distorsionar la

relación al propio ser. Desde mi siempre propio ocuparme en el mundo libero al otro en su ser, y soy a la vez liberado en mi ser como coexistencia para el otro, pero la condición de posibilidad de mi poder-ser no se pone en juego en esta liberación, más que en el sentido de ser remitido a mí mismo como la condición de posibilidad de la libertad del otro. Comparezco para el otro como una coexistencia en su propio proyecto. Liberar entonces no significa circunscribir el ser del otro, o el mío propio, en ámbitos de posibilidad distintos que el de la relación al propio ser, sino que exclusivamente significa atestiguar al otro en su ser. Libertad e individualidad están en Heidegger estrechamente unidos, pues hasta aquí no significa el ser libre-liberador nunca subsumir el poder-ser individual en posibilidades que el no se puede dar a sí mismo. De este modo el otro, el más próximo, parece ser a la vez también el más lejano. Esto se traduce en que sólo en la relación con los otros puede el Dasein hacerse cargo de sí mismo, pero a la vez sólo en la medida en que su estar entre los otros no sea un *estar vuelto hacia ellos*, sino que en una referencia que tiene la forma de un *estar al tanto de ellos* que permite su presencia como relación constitutiva del mundo común, vale decir de la presencia de otros que determina la dirección de mi estar ocupado, pero no de la estructura misma del ocuparse que emana sólo desde mi propio proyecto y mundo.

Más importante para el presente trabajo que el modo específico como Heidegger resuelve la ambigüedad que ha surgido entre el coestar y el ser cada vez mío es responder la pregunta siguiente: ¿Por qué para Heidegger tal resolución sólo puede ser exitosa si se pone al Dasein en dirección hacia la individualidad? Expresado de otro modo, ¿por qué en esta fase de *Ser y Tiempo* no es posible aún concebir un sí-mismo comunal, que por lo menos respecto de la cooriginariedad de los existenciales debería ser posible?

Ensayar una respuesta a tales preguntas requiere de ciertas aclaraciones preparatorias que son posibles en mayor grado si recurrimos, por lo menos brevemente, a escritos de Heidegger anteriores a *Ser y Tiempo*.

Así es preciso hacer notar inmediatamente que el mundo aparece en la obra de este —por sobre todo en las lecturas de Friburgo— en tres direcciones: como mundo del sí

mismo (Selbstwelt), mundo común (Mitwelt) y mundo circundante (Umwelt)¹⁵. En *Ser y Tiempo* estas modalidades de la vida fáctica son levemente modificadas, así Heidegger nombra aún al mundo común (el de las relaciones con los otros) y el mundo circundante (el de las relaciones con las cosas), pero no nombra más al mundo del sí mismo. La modificación apunta primeramente a que tales direcciones del mundo, que en el periodo de las conferencias de Friburgo debieron ser expresadas necesariamente como accesos paralelos a la vida fáctica, para ganarlas categorialmente tanto en su cooriginariedad así como en su diversidad, hacen evidente una cierta tendencia. Tal tendencia ya había sido detectada en el periodo de residencia de Heidegger en Friburgo como él mismo aclara que, “la vida fáctica puede ser vivida, experienciada y que, por consiguiente, puede también ser comprendida históricamente en una peculiar agudización hacia el mundo del sí mismo”¹⁶. La desaparición del concepto “mundo propio” en *Ser y Tiempo* justamente no quiere decir que este momento se haya debilitado, o que tal peculiar agudización haya sido descartada, por el contrario, es un indicador de la consolidación de su preeminencia. La agudización de la orientación de la vida hacia el mundo del sí mismo se consolida sin contrapeso en la primera sección de *Ser y Tiempo*. El mundo del sí mismo, ahora sólo mundo, ha adquirido en *Ser y Tiempo* la condición de experiencia fundamental primaria. Metódicamente Heidegger erigió el mundo del sí mismo como acceso preeminente a la vida fáctica, del cual dependen y desde el cual se muestran los dos modos restantes de acceso. El mundo, que es siempre del sí mismo, funda y posibilita las otras dos, es decir se tienen de hecho experiencias de un mundo en el que estamos relacionados a los otros y en el que estamos absortos en la ocupación con útiles, pero sin nunca dejar de estar en una tensión resolutive hacia el mundo entendido como una experiencia fundamentalmente individual.

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Problemas Fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad. F. De Lara. Alianza Editorial, España, 2014, p. 45. “Hay pues una multiplicidad en el círculo que acompaña siempre a la vida fluyente de cada uno de nosotros: nuestro *mundo circundante* – paisajes, parajes, ciudades y desiertos–; nuestro *mundo compartido* –padres, hermanos, conocidos (...) nuestro *mundo del sí mismo* –en tanto todo ello me sale al encuentro de tal y cual manera y le otorga a mi vida esta rítmica personal justamente mía. Vivimos en este mundo circundante, compartido y del sí-mismo (en general mundo circundante)”.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Problemas Fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, p. 70.

Los pasajes que siguen a la introducción del estar-en-el-mundo en *Ser y Tiempo* están por tanto siempre en la disposición recién expuesta: al proseguir Heidegger con su descripción de los existenciaros y aseverar que el estar-en-el-mundo no es la única estructura que describe la relación del Dasein al mundo, debemos por tanto entender que las otras estructuras, específicamente el coestar, incluso si refieren al ámbito colectivo, están siempre comprendidas desde el mundo del sí mismo en el que sólo el sí-mismo individual es sí-mismo propio. Debido a esto debió ser reconfigurada la alteridad como libertad del otro desde su mundo propio y toda dimensión política, en la que el mundo común es preponderante, rechazada. La cooriginariedad no determina el sistema de relaciones en las que están los existenciaros, sino que la experiencia fundamental de mundo. Dicha experiencia configura la primacía o retroceso de un existencial por sobre otro e incluso el sentido que un existencial puede adquirir dentro de dicho sistema de relaciones. Desde aquí es por tanto necesario preguntar cómo es posible que en la segunda sección de *Ser y Tiempo* se opere lo que parece a primera vista una modificación de las relaciones estructurales de mundo, como se mostrara en vistas a la modificación en el fenómeno de la alteridad.

4. La comunidad del pueblo

Las objeciones que se hacen a la comprensión de la alteridad en *Ser y Tiempo* guardan relación con la expectativa de encontrar un cierto tipo de articulación entre los Dasein, que sea mutuamente liberadora hacia un sí-mismo común en propiedad, que parece, por lo menos hasta los pasajes analizados, no ser contemplada. Sin embargo, esta expectativa no es una que se le trate de imponer al pensamiento de Heidegger desde afuera, sino que se incuba en él mismo, específicamente en la segunda parte de *Ser y Tiempo*, cuando, si bien sólo fugazmente, se introduce el concepto de pueblo, que no implica, al menos en primera instancia, una pérdida o “toma” del propio ser del Dasein por los otros, sino que justamente una ganancia del sí-mismo; de un sí-mismo modificado en dicha relación. La aparición del pueblo requerirá, tras lo expuesto, una serie de explicaciones estructurales que nos permitan entender cómo es posible en la obra un giro tal.

Como es sabido, la referencia al pueblo en *Ser y Tiempo* es exigua y por tanto se hace difícil llevar a cabo una exposición detallada del lugar específico que corresponde a

esta estructura en el fenómeno general de la alteridad como se lo ha retratado hasta ahora. Fundamental es decir que la aparición del concepto de pueblo se da sólo en la segunda sección de *Ser y Tiempo*, (“Dasein y temporeidad”), específicamente en el §74, titulado “La constitución fundamental de la historicidad”. En esta sección se pretende continuar con la analítica del Dasein preparada en la primera parte de la obra, pero en vistas ahora al hecho de que la facticidad debe ser constituida tanto por el pasado como por el futuro del Dasein, pues sólo encontrando la unidad temporal de la existencia es posible concebir un Dasein integro, o más bien una nueva y más amplia forma de integridad. Dicho análisis trata sobre la temporeidad como condición de posibilidad del cuidado. Sin embargo, llegado el quinto capítulo de esta sección Heidegger hace notar que muchas de las estructuras del Dasein quedan todavía oscuras. Ante esto debe el propio Heidegger preguntar: “¿Puede el Dasein ser comprendido de un modo todavía más originario que el modo como es comprendido en el proyecto de su existencia propia?”¹⁷ Antes de proseguir se deben hacer dos consideraciones. La primera es que la pregunta por algo más originario que lo dado en el proyecto de la individuación de la existencia no aspira a una simple variación o suma de nuevos elementos a un proyecto establecido de antemano y ya en esencia acabado. La relación del análisis del Dasein de la primera sección de *Ser y Tiempo* al proyecto de la existencia propia enfrentada a su finitud no es sin más modificable, sino que estructural. La pregunta de Heidegger apunta por tanto a la modificación de todo el contexto en el que dicho análisis, hasta aquí, ha sido desplegado, esto es, el de la experiencia fundamental de mundo como mundo del sí mismo. La nueva sección es, a la vez, un nuevo comienzo de la analítica del Dasein con un acentuado carácter histórico-hermenéutico, que tiene como meta revelar que, “La tematización historiográfica tiene como núcleo la elaboración de la situación hermenéutica que se constituye por medio del acto en el que el Dasein histórica-mente existente se resuelve a la apertura repitente de la existencia que ya existió”¹⁸. Esto en contraposición con la investigación de marcado carácter fenomenal-filosófico llevada a cabo en la primera sección. Preliminarmente: Heidegger puede tratar el sí-mismo como pueblo, sólo porque la analítica del Dasein ha adoptado una forma hermenéutica y a su vez sólo se puede desplegar una comprensión hermenéutica del Dasein si se abre paso a una experiencia

¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 360.

¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 382.

MICHELOW, Daniel. «Otriedad y comunidad en 'Ser y Tiempo': dos experiencias fundamentales del mundo reveladas en el fenómeno de la alteridad».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 10 N° 1. ISSN 0718-8382, Mayo 2019, pp. 147-167

fundamental de mundo en la que se modifiquen los balances entre mundo común y mundo del sí mismo.

En segundo lugar, se ha de notar que en este sentido no es casualidad que la sección segunda comience con el tema de la muerte, pues es justamente este el primer existencialista que es tratado temáticamente de modo doble en *Ser y Tiempo*. El ser hacia la muerte oficia aquí como mecanismo dual: por un lado, como condición de posibilidad para la desarticulación del sí-mismo individual de toda relación social, pero también justamente como aquello único que nos pone en la verdadera disposición hacia una comunidad. Heidegger mismo dice:

Sólo el ser libre para la muerte le confiere al Dasein su finalidad plenaria y lanza a la existencia a su finitud. La finitud, cuando es asumida, sustrae a la existencia de la infinita multiplicidad de posibilidades de bienestar, facilidad, huida de responsabilidades, que inmediatamente se ofrecen, y lleva al Dasein a la simplicidad de su destino [Schicksal]. Con esta palabra designamos el acontecer originario del Dasein que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el Dasein, libre para la muerte, hace entrega de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido¹⁹.

Y en otro pasaje del mismo parágrafo:

El destino común no es el resultado de la suma de los destinos individuales, así como el convivir tampoco puede ser concebido como un estar juntos de varios sujetos. Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano²⁰.

Se hace evidente a través de la lectura de los pasajes escogidos que la modificación de la metodología utilizada no implica la disrupción de la continuidad general de la investigación, esto es de la preeminencia del mundo del sí mismo. Se deberá decir que el paso entre fenomenología y hermenéutica no supone la pérdida total del anclaje en el mundo del sí mismo, pero si la reconfiguración del modo como los

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 370.

²⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 371.

accesos al mundo están relacionados. Esto significa que no se abandonará el mundo sí mismo como carácter fundamental de la totalidad de la experiencia de mundo, ni siquiera que se lo relegará a un plano secundario en pos del mundo común, pero sí que se inaugurará la posibilidad de que ambos modos de acceso participen de una relación de fundamentación mutua y no completamente unilateral, desde el mundo del sí mismo, como lo ha sido en el contexto del método fenomenológico.

Esto se vuelve claro al prestar atención al modo como Heidegger elabora las relaciones entre temporeidad e historicidad, así como subsecuentemente entre destino y destino común. La estructuración en la que el destino individual funda al destino colectivo²¹, pero en la que a su vez los destinos individuales son fundados por el destino común, es el ejercicio pleno de la nueva disposición y relación de los modos de acceso al mundo como contenidos hermenéuticos. *En más, es constantemente reconocible una cierta bidireccionalidad constituyente. La cual en el despliegue fenomenológico no era posible, por lo que toda delimitación anterior del ámbito colectivo debía tener el carácter de pérdida que ya se ha señalado.*

La disposición hermenéutica de los accesos al mundo es tratada en el nuevo recinto conceptual de la relación entre temporeidad e historicidad. En este sentido: *“El modo propio de estar vuelto hacia la muerte, es decir, la finitud de la temporeidad, es el fundamento oculto de la historicidad del Dasein”*²². Temporeidad apunta a la finitud del Dasein y por tanto a su individualidad, la historicidad, como se ha expresado, hace referencia a una cierta *afinidad*, que es aquel fenómeno que Heidegger trata bajo los términos “revocación” y “repetición”, y por tanto refiere a lo colectivo.

El esclarecimiento de la temporeidad ha llevado la investigación de *Ser y Tiempo* a la historicidad, esto es, a la trama de posibilidades heredadas en las que el Dasein es y se comprende como un sí-mismo comunal, que trasciende la finitud de su individualidad como un flujo de posibilidades de mundo. Heidegger dice: “Pero, si el Dasein destinal existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como destino común [Geschick]. Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del

²¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 372: “En el destino se funda también el destino común, que entendemos como el acontecer del Dasein en el coestar con los otros”.

²² Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 372: (resaltado en el original).

pueblo”²³. El giro es radical ya que no se trata aquí de un Dasein individual que pueda entenderse como parte de un conjunto más amplio desde su individualidad o como en la primera sección de *Ser y Tiempo* de un Dasein individual que participa exógenamente de lo colectivo, sino que de uno que queda comprendido y fundado desde el pueblo, como desde un nuevo marco de facticidad que le es igualmente propio e inmediato.

La conclusión a la que el presente análisis pretende arribar es la siguiente: según lo expuesto el fenómeno de pueblo y las estructuras que lo acompañan deberán ser tratadas como modulaciones metodológicas de los existenciaros presentados en la primera sección, más específicamente como una radical reinterpretación del coestar y sus posibilidades. Lo cual nos llevará, por lo pronto, a desestimar la comprensión común en la que pueblo, generación, lucha, destino común y otros términos similares son entendidos como subestructuras que se derivan o como subcategorías que se añaden posteriormente a una interpretación general que ya se ha entregado de modo definitivo en la primera sección. Aquí se trata más bien de una *re-comprensión*, o expresado de otro modo, de modulaciones de los existenciaros, liberadas desde la modificación de la experiencia fundamental de mundo. En este sentido, el pueblo es el sí-mismo hermenéutico, que emana desde el coestar y no una posibilidad remota que se le entrega al sí-mismo individual para relacionarse colectivamente. Por tanto, el pueblo no puede ser ya más entendido como una variación “positiva” del fenómeno de “los otros”, pues este último es un fenómeno anclado y que se vuelve claro sólo a la luz del mundo del sí mismo.

En cuanto a las restantes estructuras, vale citar un pasaje que ha sido ampliamente comentado en la literatura sobre el tema: “Sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común. El destino común del Dasein en y con su ‘generación’ es lo que constituye el acontecer pleno y propio del Dasein”²⁴. Si pretendemos continuar el presente análisis desde la perspectiva que se ha abierto, se deben descartar por lo pronto las interpretaciones en la que la generación se entiende como un producto derivado de la solicitud

²³ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 371.

²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 371.

anticipativo-liberadora²⁵. Más bien, continuando con esta reordenación, se debe comprender la generación como la posibilidad más propia —en la perspectiva histórica— de la coexistencia. Lo mismo ocurre con el término “lucha” nombrado ahí, que ha permanecido en general en una cierta oscuridad interpretativa. Lucha es entonces la modulación histórico-hermenéutica del estar vuelto hacia la muerte, en la medida en que, como se ha dicho, es ella quien dispone la existencia común hacia un tipo propio y específico de desambiguación.

El recurrente intento en la literatura especializada por comprender las estructuras recién nombradas como estructuras que se deducen subsecuentemente desde la alteridad como otridad, tiene su origen precisamente en la no distinción entre otridad y comunidad como modos de la alteridad. Este modo de procedimiento ha demostrado ser inefectivo, pues deja no sólo sin resolver, sino que sin siquiera tematizar el hecho de que ambos deben ser entendidos como modificaciones propias y originarias de la existencia. El giro en *Ser y Tiempo* que se ha descrito responde a las variaciones que se dan en la existencia del Dasein respecto de la experiencia fundamental de mundo desde la que este se comprende. No se trata por tanto, cuando se utiliza el término pueblo en este contexto, de una categoría subsecuente que se dé en algún rincón oscuro dentro del sistema anunciado en la primera sección, sino que de una transformación que tiene lugar dentro de la misma obra que apunta a dar cuenta que la descripción central que se hace del Dasein está anclada en un determinado modo esencial de despliegue del preguntar por su existencia y que tal preguntar puede ser orientado de modo variable poniendo en el centro su propio ser o descentralizándolo. La comunidad inaugura la posibilidad de una existencia que no está centrada en sí misma, pero que aún así no está absorta. El sí-mismo no se disuelve en ella, más bien se da una forma propia que no requiere la irrespección.

²⁵ Ejemplificadoramente, Rossi, Luis. “El acontecer de la comunidad en Ser y tiempo: comunidad y lucha”. En revista *Síntese*, Nr. 131, Bello Horizonte, 2001, pp. 373-391. “A través de la presentación de la convivencia cotidiana y de la estructura ontológica del ‘uno’ lo público recibe en Ser y tiempo una aproximación masivamente crítica, por el contrario, en la constitución de la historicidad acontece una posibilidad que está cerrada para la convivencia cotidiana: la solicitud liberadora que abre a una nueva convivencia, la comunidad del pueblo”. El análisis político-histórico de Rossi tiene un enorme valor, pero falla, como lo hace en general la literatura sobre el tema en observar el giro en la obra, pues como hemos indicado la comunidad del pueblo no es un fenómeno derivado de un tipo de solicitud, sino que sólo desde ella y por ella puede la solicitud tomar nuevas formas.

MICHELOW, Daniel. «Otredad y comunidad en 'Ser y Tiempo': dos experiencias fundamentales del mundo reveladas en el fenómeno de la alteridad».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 10 N° 1. ISSN 0718-8382, Mayo 2019, pp. 147-167

En ciertos momentos el ente que somos está entendido como elemento de una comunidad que es distinta incluso que la suma de todos los elementos que la componen –“transcendens” le llamó la escolástica medieval a esto–, y tal comprensión de sí-mismo se antepone e incluso funda, en dichos momentos, la comprensión que tal ente puede llegar a tener de sí mismo como individuo. En términos generales es el objetivo principal del presente trabajo el siguiente: lograr un entendimiento adecuado no sólo del tránsito entre la primera y la segunda sección de *Ser y Tiempo* en vistas al fenómeno de la alteridad, sino que en general describir la dinámica interna de un pensamiento que está en constante cambio y de cómo este cambio, a veces paradójico, toma forma. La meta de este análisis es por tanto asumir lo paradójico en este pensamiento y exponerlo como el componente esencial de un proceso dinámico, en constante cambio.

MICHELOW, Daniel. «Otriedad y comunidad en 'Ser y Tiempo': dos experiencias fundamentales del mundo reveladas en el fenómeno de la alteridad».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 10 N° 1. ISSN 0718-8382, Mayo 2019, pp. 147-167

Referencias

ARENDT, Hannah. *Ensayos de Comprensión 1930 – 1954*. Caparrós Editores, Madrid, 2005.

AGAMBEN, G. *La comunidad que viene*. Pre-Textos, Valencia, 1996.

DREYFUS, H. *Ser-en-el-mundo*. Ed. Cuatro vientos, Santiago, 1996.

EBELING, H. *Martin Heidegger: Philosophie und Ideologie*. Rowohlt's Enzyklopädie, Hamburg, 1998.

ELDRED, Michael. *Worldsharing and Encounter Heidegger's ontology and Lévinas' ethics*. Arte-Fact, Colonia 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Problemas Fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad. F. De Lara. Alianza Editorial, España, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria, Santiago, 1997.

HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F, 1986.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002.

NANCY, Jean-Luc. *La comunidad inoperante*. Lom, Santiago, 2000.

PÖGGELER, O. *Filosofía y política en Heidegger*. Alfa, Barcelona, 1984.

ROSSI, L & Lythgoe, E. *Ser y tiempo, Singularización y comunidad*. Biblos, Buenos Aires, 2015.

ROSSI, Luis. "El acontecer de la comunidad en Ser y tiempo: comunidad y lucha". En revista *Síntese*, Nr. 131, Bello Horizonte, 2001

TRAWNY, P. *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*. Herder, Barcelona, 2015.