



HEIDEGGER: EL SUFRIMIENTO DEL OTRO EN SORDINA

HEIDEGGER: THE SUFFERING OF THE OTHER ON THE MUTE

DAVID GARCÍA-RAMOS
Universidad Católica de Valencia

Recibido: 04/03/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

Dar aquí interpretación cabal y cumplida de la empresa y de la obra de Heidegger sería un acto ingenuo y un completo fracaso. Quisiera, sin embargo, llamar la atención sobre algunas perspectivas heideggerianas que considero problemáticas, y que han determinado algunos de los caminos que ha emprendido el pensamiento actual sobre el mal. Esas perspectivas o conceptos serían la muerte, la angustia (*Angst*) y la culpa. Junto a estos tres conceptos, aparecerían otros colindantes, como el *Mitsein*, la autenticidad o el sacrificio. Lo que aquí nos interesa es leerlos en relación con la cuestión que nos ocupa, esto es, el mal como *posibilidad* de la existencia humana. Las razones por las que esa posibilidad se ha transformado en violencia hacia otros es lo que queremos explorar en este trabajo.

Palabras clave: Heidegger, mal, Dasein, sacrificio, violencia.

ABSTRACT

To give here a full and complete interpretation of Heidegger's enterprise and work would be an act of naiveté and a complete failure. I would like, however, to draw attention to some Heideggerian perspectives that I consider problematic, and that have determined some of the paths that current thinking on evil has taken. These perspectives or concepts would be death, anxiety (*Angst*), and guilt. Alongside these three concepts, other related ones appear, such as the *Mitsein*, authenticity or sacrifice. What is of interest here is to read them in relation to the question at hand, that is, evil as a *possibility* of human existence. The reasons why this possibility has been transformed into violence towards others is what we want to explore in this paper.

Keywords: Heidegger, evil, Dasein, sacrifice, violence.

INTRODUCCIÓN

La *sordina* es una pieza o un registro que actúa sobre el sonido que producen ciertos instrumentos musicales, variando su registro o tono. También se denomina sordina al muelle que tienen algunos relojes para impedir que suene la campana o el timbre¹. La sordina actúa desde la modificación de un sonido hasta el silencio completo. Desde la variación del tono, que impediría reconocer el origen del sonido, qué o quién lo produce, hasta el enmudecimiento. El silencio que da que pensar es un silencio productivo. Es el silencio de la meditación, el silencio ante la contemplación, el silencio del que queda enmudecido, arrobado, como en raptó, por una experiencia que nos deja balbuciendo un *no sé qué*. Pero hay silencios que son cómplices del mal, como bien sabemos. Silencios que quieren no escuchar y que evitan pensar. Silencios que, en relojes que marcan el tiempo, el advenimiento, el acontecimiento, son como muelles que silencian las alarmas, las campanas, el tic-tac que nos avisa. No interrumpen el tiempo, lo

1 El *Diccionario* de la RAE señala que es una pieza o un registro que se usan para disminuir la intensidad o variar el timbre de un sonido, también el producido por un instrumento. En su tercera acepción recoge también su aplicación a los relojes: se trata en este caso de un mecanismo, un muelle, que evita que suene la campana o el timbre. El *Diccionario de uso del español* de María Moliner no aporta nada más que el uso del verbo *mitigar*. Por tanto, *disminuir*, *variar*, *mitigar*, *impedir*: no se trata de ser sordos —pues de *sordo* deriva esta palabra de origen italiano— a un sonido o a una voz, sino de, activa y mendazmente, manipular ese sonido —o esa voz— para que no pueda ser percibido en toda su autenticidad, con su verdadero valor. Queda así el otro, su sonido, su voz, inauténticos.

someten a una sordina, a un ensordecimiento que es el contrario invertido del enmudecimiento. La madre que enmudece ante su hijo muerto es elocuente. El silencio del que enmudece dice mucho. Pero el silencio del que hace oídos sordos es terrible. En cierto sentido, podríamos considerarlo el origen del mal: no oír esa voz (*phoné*) de la que dice Sócrates que le mueve a luchar contra la injusticia en el Estado². Ser-sordo al vocante, cuando es el otro el que llama y no es ni el ser ni la deuda ni la angustia, ni uno mismo o el propio *Dasein*, como veremos, es algo muy distinto a aprender a escuchar en el silencio del ser.

I. EL HOMBRE, SER VUELTO HACIA LA MUERTE

Heidegger es conocido por haber caracterizado al hombre (*Dasein*) como el *ser-para-la-muerte*. El ser es arrojado al mundo (*Geworfenheit*), experimenta una angustia que es su fundamento (*Grundstimmung*) y, en tanto ente, se ve ante la existencia como determinación indeterminada, como posibilidad de la imposibilidad; en otras palabras, vive una existencia como vuelta hacia la muerte: “La muerte es la posibilidad *más propia* de *Dasein*”³ (§53, 282 [263]). Tras desarrollar en la sección primera del libro la descripción fenomenológica del *Dasein* como *estar-ahí*⁴, en su relación con el mundo y en su co-estar con los

2 Cf. Platón, *La defensa de Sócrates*, 31d *et passim*. Leer correctamente qué es lo que le aconseja realmente la voz al filósofo, i.e., al hombre justo, a través del velo magníficamente recamado de la ironía socrática es fundamental para entender cabalmente la postura de Heidegger ante el nazismo. Si Heidegger respondió al ideal socrático de hombre justo durante el hitlerismo es algo que no se ha de discutir ahora, más aún tras la publicación de los polémicos *Cuadernos negros*. La bibliografía en torno a la vinculación política de Heidegger con el nazismo no ha hecho más que crecer desde la publicación del libro de Fariás en 1987. Baste consultar el prólogo a la 2ª edición aumentada del libro de Fariás (*Heidegger y el nazismo*, ed. corr. y aum. Mallorca: Leonard Muntaner, 2009), donde se da un cabal resumen de las primeras reacciones al problema. Lo mismo ha sucedido —o está sucediendo— tras la publicación de los volúmenes denominados *Cuadernos negros* —en España, en la editorial Trotta, 2015-2019—. En España contamos con la apasionada obra de Julio Quesada, uno de los primeros en seguir la estela de Víctor Fariás: cf. Julio Quesada Martín, *Heidegger de camino al Holocausto* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2008); y *Cultura y barbarie: racismo y antisemitismo* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2015). Aunque conviene matizar su crítica, como hace Jacinto Choza en su comentario al libro de Quesada de 2008. Querriamos ser tan prudentes como el profesor Choza en ese sentido, puesto que no se trata de entrar aquí en la polémica nazi, sino de algo más profundo, o al menos así nos lo parece. Cf. Jacinto Choza, “Heidegger y el Holocausto. Heidegger y el nazismo. Observaciones a Julio Quesada”, *THÉMATA. Revista de Filosofía* 43 (2010): 555-573.

3 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, traducido por Jorge Eduardo Rivera C. (Madrid: Trotta, 2003), 282. Citaremos por la edición de Trotta, indicando, a continuación de la cita o paráfrasis, el párrafo, la página de la edición en español y la página de la edición alemana de Niemeyer, como viene siendo tradición, entre corchetes.

4 Soy consciente de que el *estar-ahí* no es la mejor traducción del término *Dasein*. Jorge Eduardo Rivera señala que la traducción de Gaos (*ser-ahí*) es errónea, pero que el buen castellano de

otros —la aperturidad y el cuidado del *Dasein* se dan ahí—, Heidegger pasa a analizar en la segunda sección precisamente aquellas cuestiones que nos interesan más. Del §47 al §53 aborda Heidegger el análisis de la muerte como horizonte de sentido del *Dasein*. Este horizonte de sentido nos habla de la temporeidad del *Dasein*, esto es, de un *Dasein* que se da en el tiempo. Ya en el párrafo §38 se ha hablado de la caída como un proceso más que como una condición, como algo se va dando, un gerundio, más que algo ya dado, un participio. Y más que un gerundio, una forma verbal, un caer que es “constante sacar fuera de la condición de propio (...) junto con el movimiento de arrastre hacia dentro del uno”, que denomina Heidegger *torbellino* o *voráGINE* (*Wirbel*) (§38, 201 [179]). La caracterización del *Dasein*, con la que concluye el capítulo 5º de la sección 1ª de *Ser y tiempo*, alcanza “el fundamento fenoménico para la interpretación

estar-ahí significa “existencia” en el sentido tradicional, y eso es algo completamente diferente a lo que querría decir y subrayar Heidegger. Optar por mantener el término en alemán, señala el filósofo chileno, no es algo nuevo. Usamos palabras como *logos*, *arjé* o *physis* precisamente para mantener la extrañeza que produce todo término novedoso. Por otro lado, el término “existencia” tiene una carga semántica en castellano con la que no se sentiría del todo cómodo, seguramente, el filósofo alemán. Por ello *estar-ahí*, que a pesar de ser “buen castellano” suena extraño (igual de extraño que otras traducciones que propone Rivera, como “ser del ahí” o “ser el ahí”). *Dasein* es el hombre en su estar en el mundo, abierto al mundo y a los otros, ciertamente. Pero es también, como termina señalando Rivera, “el abrirse del ser mismo” que irrumpe en el hombre. (Heidegger, *Ser y tiempo*, “Notas del traductor”, 454). Agradezco al profesor J. V. Bonet que me señalara la complejidad de la traducción del término. Como veremos al final de este trabajo, el *Dasein* que propone Heidegger se cierra precisamente en su aparente apertura en un solipsismo que habría percibido desde el primer momento Levinas en *De l'évasion* (Paris: Fata Morgana, 1982). En este artículo, publicado originalmente en 1935, Levinas afirmaba que nuestra época se caracteriza por la necesidad de evasión de “la vérité élémentaire qu'il y a de l'être”, una verdad que “se révèle dans une profondeur qui mesure sa brutalité et son sérieux”, 94-95. El tema de la dureza, de la brutalidad, de la inmanencia del ser, en definitiva, se desarrollará en la obra de Levinas con mayor profundidad bajo el lema del *il y a*, el “hay” que no logra librarse del sí mismo más que si permite que el otro trascienda el ámbito mismo de ese “hay” que muestra el “ser”. Frente al anonimato frío y duro del “ser” Levinas propone un “más allá del ser” que viene de fuera del sujeto y lo libera. Pues bien, Heidegger es sordo a esta irrupción del otro, o la oculta tras la irrupción del ser. En 1932 escribe Levinas: “el hombre no es, pues, sustantivo, sino primeramente un verbo...”, “... el acontecimiento mismo de la revelación del ser”. Poco antes ha justificado la elección de la palabra *Dasein*: “Lo que el hombre es, es al mismo tiempo su manera de ser, su manera de ser ahí, de “temporalizarse” (...) porque la esencia del hombre consiste en la existencia, Heidegger designa al hombre mediante el término *Dasein* (ser o estar ahí delante) y no el término de *Daseiendes* (el ente que está ahí delante). La forma verbal expresa el hecho de que cada elemento de la esencia del hombre es un modo de existir, de encontrarse ahí” (*Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, traducido por Manuel E. Vázquez, (Madrid: Síntesis, 2005 [1949]), 100-101). Ese mismo año, 1932, analiza Karl Löwith la genealogía kierkegaardiana del *Dasein*, subrayando que desde el filósofo danés la pregunta “ya no se considera qué sea todo él, sino simplemente que es y cómo está ahí.” (Karl Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente: sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, traducido por Román Setton (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 12). Por tanto, ya no tan es importante el *qué*, la *existencia*, cuanto el *cómo está ahí*, literalmente, el cuestionar el *Da-sein*. Agradezco a J. P. García la referencia al texto de Karl Löwith.

‘recapitulante’ del ser del *Dasein* como cuidado”. Ese cuidado que nace de la *Sorge*, de la pre-ocupación como y en tanto cuidado: “El ser del *Dasein* es el cuidado. El cuidado comprende la facticidad (condición de arrojado), existencia (proyecto) y caída” (§58, 303 [284]).

Me interesa aquí destacar lo que considero un espacio claro de confusión o indeterminación en la obra de Heidegger. Sería una zona de un *algo* indeterminado, que, enseguida lo veremos, constituye el núcleo de la reflexión sobre la muerte⁵. La muerte se piensa en su posibilidad, no en su realización. La muerte realizada es *ya* objeto del pensamiento, y como objeto está o viene luego —pero *ya* está y *ya* viene—. La muerte del *Dasein* como ser-vuelto-hacia-la-muerte es la posibilidad de tal hecho. De este adelantarse o proyectarse a su extrema posibilidad, nace el proyecto, el adelantarse mismo del *Dasein* respecto a su posibilidad más extrema. La verdad que caracteriza este proyectarse hacia la muerte es de un tipo distinto a la evidencia fáctica o apodíctica, esto es, constituye otro tipo de verdad. ¿Qué verdad es la muerte para el *Dasein*, siendo que la muerte no es dato, sino solo posibilidad, proyecto y apertura del *Dasein*? ¿Cómo es que la muerte, que, tal y como insiste una y otra vez Heidegger, solo puede ser la mía —dado que no puedo morir el morir del otro—, cómo es que la muerte dice algo definitivo sobre el *Dasein*, y, más aún, verdadero? La muerte, que es el mal definitivo, la destrucción del ser, su *a-niquilamiento*, ¡“la posibilidad más propia del *Dasein*!”⁶ En este sentido, Heidegger va más allá del “mal necesario” en el que siempre terminamos cayendo unos y otros, o de la eliminación del dualismo mal/bien que Nietzsche propugna —aunque se trate, en realidad, de una inversión resentida de los términos—. Lo más propio del ser humano es precisamente su posibilidad de anonadamiento, su nihilidad (*Nichtigkeit*) (§58, 302 [283]).

Para Heidegger es de importancia capital atreverse a *pensar*, a recuperar la verbosidad del *pensar* —como recuperó, nos dice Levinas, la verbosidad del

5 Es ese “algo” que llama [“*es*” *ruff*], §57, 295ss [275ss].

6 *A-niquilamiento*, escrito con guion para hacer explícito el proceso de prefijación, con lo que pretendo reflejar el doble movimiento que en Heidegger llevaría a cabo la nada: la negación y la negación de la negación. Esta doble negación —de tan particular sintaxis en lengua española, por otro lado—, más allá de los juegos lingüísticos a los que Heidegger se va a ir abandonando —como hace, por ejemplo, en un texto tan significativo como *¿Qué es el metafísico?* (traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2006)—, pone de relieve que el *a-niquilamiento* encierra —y silencia— el secreto de la creación —o aparición— de *lo que es*, tal y como lo describe con precisión Franz Rosenzweig al comienzo de *La estrella de la redención* (traducido por Miguel García-Baró, Salamanca: Sígueme, 2006). Como en tantas otras ocasiones, puede tratarse aquí de una deuda *con sordina* de Heidegger con el filósofo judío. En la mística judía se habla de *tzimtzum*, de la contracción u ocultación de D--s para dejar espacio a lo creado. Para la deuda silenciada de Heidegger con Rosenzweig, cf. Miguel García-Baró, *La compasión y la catástrofe* (Salamanca: Sígueme, 2007), 234, 242, 303, entre otros lugares.

ser—⁷. La integridad del *Dasein* (§46) se juega en la posibilidad de pensar lo impensable: la propia muerte, que se escapa a la reflexión presente del *Dasein*. La muerte del otro me es impensable (§47).

La primera sección del *Ser y tiempo* ha concluido con el *Dasein* perdido en el “uno mismo”, ocupado solícitamente en el mundo y en el co-estar (*Mitsein*). Nada más comenzar la segunda sección Heidegger quiere lograr lo impensable: desentrañar la entraña misma del ser del hombre que se escapa precisamente en la presencia del mal en el mundo, de la muerte, del acabamiento y del fin. Heidegger es el filósofo que sigue los pasos de Nietzsche y se asoma al abismo del mal humano y sostiene la mirada, afirmando dicho mal, la muerte, como el horizonte propio del hombre. Se trata de una postura trágica —como no podía ser menos— que el propio Heidegger expresa así al final del capítulo 1º de la 2ª sección: “[La posibilidad del *Dasein*] *de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte*” (§53, 285 [266], la cursiva es de Heidegger). En mi opinión, se trata de la lectura romántica del Nietzsche más resentido: abrazar lo propio de sí, la propia negatividad —acosado por la angustia— sin vacilar. Dentro de la analítica del *Dasein* sorprende el adjetivo “apasionada”. Se trata de un ideal heroico difícil de sostener, en cualquier caso⁸. Para Heidegger, y eso es lo que se ha analizado en la primera sección de *Ser y tiempo*, ese “uno” del que se ha de ver uno libre al abrazar la propia muerte como la posibilidad más propia del *Dasein*, ese “uno” (*das Man*) es la única posibilidad del co-estar y del estar-en-el-mundo⁹. La realización de la vida en común es mera ilusión y,

7 “Con Heidegger en la palabra “ser” se ha despertado su “verbalidad”, lo que en ella es acontecimiento, el “pasar” del ser”. Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, traducido por Jesús María Ayuso Diez (Madrid: Antonio Machado Libros, 2000 [1982]), 36. “Verbalidad” [mündlichkeit] y no “verbosidad” [wortwahl], dentro de la dicotomía levinasiana entre el Decir y lo Dicho. Quedaría por discutir aquí si el despertar —o más bien adormecer— de Heidegger es “verbalidad”, esto es, “Decir”, y no “verbosidad”, esto es, “Dicho”. Podríamos afirmar que lo “Dicho” es el “Decir” *en sordina*.

8 Mi punto de vista asume el de Girard y su lectura del resentimiento en *Mentira romántica y verdad novelesca*, traducido por Joaquín Jordá (Barcelona: Anagrama, 1985 [1961]). El núcleo del libro desmonta el mito de la auto-fundación o autonomía del sujeto moderno y propone en su lugar una interioridad habitada siempre por el otro, un sujeto que, escribirá en 1978, es *interdividual* más que inter-individual. La fundación del sujeto viene siempre de fuera del sujeto o, al menos, de su ponerse en relación con los otros: René Girard, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, traducido por Tania Checchi (Salamanca: Sígueme, 2021 [1978]), 28 y nota 9.

9 Analiza de forma exhaustiva esta cuestión en el §27, donde llega incluso a hablar de una “dictadura” del *uno* (151 [126]). En este *uno* se produce “la nivelación de todas las posibilidades del ser” (151 [127]). El capítulo 4º de la 1ª sección se hace así, desde mi punto de vista, fundamental para comprender el problema del mal en Heidegger: para el filósofo alemán, el individualismo más radical es la única vía, el único camino. El camino que ha de recorrer el *Dasein* para “la aclaración de la pregunta ontológica fundamental” (§83, 450 [437]), ha de recorrerse solitariamente. Es el *Dasein* a solas, epítome o perfil logrado del héroe romántico. En este sentido, cabe considerar a Heidegger —esta es

desde luego, no es la posibilidad más propia del *Dasein*. Es este hondo pesimismo el que han sabido ver autores como Levinas y Girard —entre otros, por supuesto—. Vamos a analizar a continuación las raíces de este pesimismo, que el propio Heidegger sitúa en esa angustia que nos acosa.

II. LA ANGUSTIA, ESE MIEDO SIN OBJETO; LA CULPA, ESA CONCIENCIA UNIVERSAL

El desencadenante de la conciencia de estar arrojados al mundo es para Heidegger la angustia (*Angst*), que describe como un miedo sin objeto, como el miedo de algo que no es —el miedo, concretamente, a la posibilidad de la imposibilidad—: es la disposición del ánimo ante la percepción del *no fenómeno* de la *no existencia*. Quiero destacar aquí que lo que constituye para Heidegger el carácter diferenciado de la angustia, respecto a otros miedos o estados de ánimo, se asienta sobre la indeterminación del objeto que causa ese particular estado de ánimo. Como en Kierkegaard, esa angustia no tiene objeto y es anterior a todo fundamento fenoménico —y en ello reside la complejidad para su definición—. Es el estado de ánimo, la propia angustia, la que se constituye en fundamento. Luego se señalarán objetos, e incluso se interpretarán como causas, dentro de lo que Heidegger denomina *Auslegung*, frente a la *Interpretation* que él está proponiendo. La *interpretación vital* [tal y como traduce Jorge Eduardo Rivera *Auslegung*] parte de la comprensión o del horizonte de comprensión del ocuparse, esto es, de lo que está a la mano, por emplear la terminología heideggeriana. La angustia (*Angst*) es un estado de ánimo pre-comprensivo.

La angustia es una sacudida, un choque producido por la llamada de la conciencia, que da-a-entender, más que se hace oír (§55, 291 [271]). Esta conciencia, que remite explícitamente a Kant, es la que trae al *Dasein* de vuelta a lo propio de sí, a su ser-sí-mismo. ¿Cuál es la diferencia entre el tribunal de la conciencia kantiano, y la conciencia de Heidegger? Se trata de “algo” que llama;

mi opinión— el último de los románticos y su obra, *Ser y tiempo*, la obra de un romántico que cae en la trampa —descubierta, como veíamos en la nota anterior, por René Girard— de pensar que desea autónomamente. Schopenhauer, con su *deseo de desear* o Sartre-Kojève, con su deseo del otro o de reconocimiento, estarían más cerca de esa respuesta ontológica que Heidegger buscaba aclarar. El deseo metafísico es para Girard, significativamente, una enfermedad ontológica. Es interesante, en este sentido, tener presente la obra del profesor Vinolo, que ha abordado estas cuestiones, especialmente en Stéphane Vinolo, “Critique de la raison mimétique: Girard lecteur de Sartre”, en René Girard: *la théorie mimétique: de l'apprentissage à l'apocalypse*, editado por Charles Ramond (Paris: Presses Universitaires de France, 2010), 59-104.

sin embargo, “la llamada no viene de algún otro que esté conmigo en el mundo. La llamada procede *de mí* y, sin embargo, de más allá de mí” (§57, 295 [275]). La voz de la conciencia llama desde el propio *Dasein*, no es ni Dios ni biología, ni Otro ni neuroquímica: sencillamente no está-ahí. Obviamente no se trata del inconsciente freudiano, pero la analogía salta a la vista: lo oculto, lo “aquello” [*des “es”*], saca a la luz precisamente *aquello* que está oculto y como perdido en el quehacer cotidiano, en la charla, en el deambular por el mundo. ¿Y qué es eso que se nos oculta, qué es lo que el *das Man* oculta al *Dasein*? “(...) [E]l sí-mismo aislado en la desazón y arrojado en la nada (...) [,] la desazón en la que se encuentra su ser al estar arrojado (...) [,] el poder-ser-sí-mismo revelado en la angustia (...)” (§57, 296 [277]). En definitiva, “la llamada templada por la angustia le hace posible por primera vez al *Dasein* proyectarse a sí mismo en su más propio poder-ser” (§57, 297 [277]). El esquema sería el siguiente: el ser que está-ahí, ocupado en el quehacer del mundo, que es el uno-mismo (*das Man*), despierta al *Dasein*, que es el sí-mismo, por una llamada que es templada por la angustia. Será la sacudida de la angustia la que despierte y abra al *Dasein* a su ser más propio. ¿Y cuál era este ser más propio? “... su más propio ser-culpable [*Schuldigsein*]” (§54, 289 [269]).

Es sorprendente que en este momento de la analítica del *Dasein* Heidegger introduzca las cuestiones de la conciencia y la culpa como fuentes del reconocimiento de la identidad del *Dasein*. El tema de la culpa y de la conciencia buena y mala y las referencias al mal y al bien en tanto valores del actuar del *Dasein* se pueden rastrear en §§58-60, 299-319 [280-301]. Hay *algo*, dicho en la llamada, de lo que somos “culpables”¹⁰. Pero Heidegger trata de evitar el “estar en deuda” como traducción de *Schulden*. Ser-culpable es un modo de ser, no un ajuste de cuentas con lo ya existente. No solo es un modo de ser, sino el modo de ser más propio del *Dasein*. Tampoco podemos entender ese ser-culpable, nos dice Heidegger, como ser-responsable de algo —algo que sí hará, en cierto sentido, Levinas—. Porque estamos todavía a un nivel de intercambio, de comercio de culpas, donde *otro* me podría hacer responsable de *algo* sin mi participación —algo que precisamente Levinas asume, pero que para Heidegger, en el solipismo de su *Dasein*, es impensable—. Finalmente, tampoco el ser-culpable puede ser pensado como hacerse-culpable, pues para hacerse-culpable se tiene que infringir la ley, una ley que es posterior a este ser-culpable del *Dasein*. Por tanto, “Qued[a] sin resolver cuál es el modo como se originan estas exigencias

10 Tal vez sería necesario diferenciar aquí entre el *algo* que llama y el *algo* dicho en la llamada relativo a la culpa. A no ser que sean lo mismo: la voz del hermano asesinado que clama y su propio asesinato.

y de qué manera deba concebirse, sobre la base de este origen, su carácter de exigencia y de ley” (§58, 301 [282]). Es decir, y, en otras palabras, la estructura existencial del ser-culpable remite no a una ética de derechos y deberes o a de responsabilidades, sino a una ontología del *Dasein* que quiere, en una cuadratura del círculo, convertir la tradicional deficiencia en el ser, que ha sido entendida como explicación de la presencia del mal en el mundo —dentro de la tradición teológica de Agustín y del Aquinate, de raigambre platónico-aristotélica—, en mero carácter:

Sin embargo, la idea de “culpable” lleva consigo el carácter de *no*. Si la “culpabilidad” ha de poder determinar la existencia, se hace ineludible el problema ontológico de aclarar existencialmente el *carácter-de-no* de este no. Además, la idea de “culpable” implica lo que en el concepto de “culpa” se expresa indiferentemente como “ser responsable o causante de”: ser-fundamento de... Definimos, pues, la idea existencial formal de “culpable” de la siguiente manera: ser-fundamento de un ser que está determinado por un no —es decir, *ser fundamento de una nihilidad*. (§58, 302 [283]).

Ser-culpable, por tanto, no responde a una cuestión de deficiencia del ser, sino todo lo contrario: se constituye en fundamento del ser. Nada más alejado de lo que ha significado el tratamiento de mal en la tradiciones platónica, aristotélica y cristiana, al tratar de articular y de dar forma a una densa semántica de la resistencia al mal evitando, al mismo tiempo, caer en el mal. Heidegger culmina así un camino que arranca, tal vez, con el proyecto de la modernidad —con Voltaire cuestionando la *necesidad* del mal y su papel en el esquema *necesario* de una cosmología bondadosa— y llegaría hasta la aceptación radical y trágica del mal en el hombre, tal y como podemos encontrarla en Nietzsche: *algo* positivo en su negatividad, superando y dejando atrás, con la ayuda de Kierkegaard, la dialéctica del mal de Hegel.

Esta llamada a la apertura del ser que propone Heidegger, sin embargo, no llega más allá de la condición de arrojado del *Dasein*. Es necesario recordar aquí que la condición de arrojado, olvidada por el *Dasein*, pero fundamento de su *estar-ahí* —de su existencia—, del que tiene que despertar, es precisamente la que se obtiene *para la conciencia* al responder —aun callando, como veremos— a la brusca llamada que brota de la angustia del estar vuelto hacia la muerte. La razón de este estar arrojado existitivo, el *algo* de esta angustia, no se conoce, no podemos remontarnos hasta él. La respuesta la apunta aquí ya, pero la desarrollará hasta el final del libro (capítulos 3º a 6º, §§61-83, 321-451 [301-437]): se trata de la temporeidad del *Dasein* que aquí aparece en forma de *Entschlossenheit*, de

resolución¹¹. *El Dasein se da dándose en el responder, callando, a la llamada brusca que brota de la angustia del estar-vuelto-hacia-la-muerte*. Sin ir hacia atrás ni hacia delante, pero sin dejar de increpar y amonestar, de exhortar e intimidar. La *terribilitas* de Heidegger reside precisamente en este estar-se quedo junto a la existencia, sin descuidarla, pero sin alentarla *a nada más*.

Es precisamente ese “*ser-fundamento de una nihilidad*” el que caracteriza al *Dasein* como resentimiento. Afirma Heidegger que “el *Dasein* queda constantemente a la zaga de sus posibilidades”. En cierto sentido, “esto implica que, pudiendo ser, el *Dasein* está cada vez en una u otra posibilidad, que constantemente *no* es alguna otra y que ha renunciado a ella en el proyectarse existensivo” (§58, 303 [284-5]). La *pena* nace de la *nihilidad* de la renuncia a estas o aquellas posibilidades existenciales¹².

Hay que decir, para hacer justicia a Heidegger, que el resentimiento que se podría leer en esta afirmación —tal y como yo la he leído— es solo bosquejado y además contrasta fuertemente con el texto que remata esta sección (§58)¹³: “Este ente no necesita cargar sobre sí una “culpa” por medio de faltas y omisiones; sólo debe *ser propiamente* ese “culpable” que él ya es” (§58, 306 [287]). La consecuencia de este *ser propiamente “culpable”* tiene un tono homilético que choca con la densa analítica fenomenológica que Heidegger ha desarrollado hasta aquí, y cuanto menos sorprende en textos como el que sigue —que me permito citar por extenso—:

En la llamada el uno-mismo es llamado a despertar al más propio ser-culpable del sí-mismo. Comprender la llamada es elegir —no la conciencia, que, como

11 Es de toda justicia remitir aquí al apartado con el que Ricoeur cierra su *Sí mismo como otro*, donde discute precisamente la cuestión de la conciencia y la resolución en términos cercanos a los que aquí utilizo y en diálogo fecundo con Levinas. Cf. Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, traducido por Agustín Neira Calvo y María Cristina Alas de Tolivar (Madrid: Siglo XXI, 1996), 379-97.

12 En este sentido, la *pena* mayor sería la renuncia a todas las posibilidades existenciales por mor de la preocupación (*Sorge*), no del ser sí-mismo, sino de esas renunciaciones hechas, actuadas o resueltas. Esa *pena* absoluta la encarna y ejemplifica a la perfección el *Bartleby* de Melville y, de forma mucho más explícita y por eso mismo, menos poderosa, la narrativa de Maurice Blanchot, especialmente *Thomas l'obscur*. No resolver nada, en mayor medida que el cuidado por el ser (el pastoreo del ser), parece ser aquí el núcleo de posibilidades que ofrece Heidegger. Se me objetará que la historicidad y la temporalidad con que rematará su obra dan respuesta a estas cuestiones, pero me da la sensación de que en Heidegger se logra cierto ideal contemplativo que conduciría, irónicamente, a un resolver no resolver nada para conservar el ser *a pesar de*—o precisamente *por*— su fragilidad.

13 No obstante, según el traductor y editor, Juan Eduardo Rivera, hay que tener en cuenta que “muy probablemente hay aquí una influencia de la teología luterana en la problemática de la conciencia tal y como es tratada en *Ser y tiempo*”. Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*..., 490. Por eso a continuación nos referimos al tono homilético de este texto, porque, y es nuestra opinión, puede ser leído como un sermón de carácter marcadamente moral.

tal, no puede ser elegida. Lo que se elige es *tener*-conciencia, en cuanto ser-libre para el más propio ser-culpable. *Comprender la llamada* quiere decir: *querer-tener-conciencia*.

Esta expresión no significa: querer tener una “buena conciencia”, ni tampoco prestar voluntariamente especial atención a la llamada, sino únicamente disponibilidad para poder ser-interpelado. El querer-tener-conciencia está igualmente lejos tanto de andar buscando culpabilidades fácticas, como de la tendencia a una *liberación* de la culpa, en el sentido del esencial “culpable”.

Querer-tener-conciencia es, más bien, el supuesto existetivo más originario para la posibilidad de llegar a ser fácticamente culpable. Comprendiendo la llamada, el *Dasein* deja que el sí-mismo más propio *actúe en él* desde el poder-ser que él ha escogido para sí. Tan sólo de esta manera puede el *Dasein* ser responsable. Pero, de hecho, todo actuar es necesariamente “falta de conciencia” [“*gewissenlos*”], no sólo porque no evita cometer de hecho culpas morales, sino porque, en virtud del fundamento negativo de su proyectar negativo, ya se ha hecho siempre culpable frente a los otros en su coestar con ellos. De este modo, el querer-tener-conciencia asume la esencial “falta de conciencia”, en la que se da la única posibilidad existitiva de *ser* “bueno”. (§58, 306 [288])

Lo que parece afirmar aquí Heidegger es que el mal, en tanto culpa, conforma el *Dasein*, lo que somos más propiamente. Ni querer librarnos de la culpa ni cometer culpas morales —ni evitarlas— nos hace menos “culpables”. Solo asumir la “culpa” que nos es dada —¿por quién? ¿de dónde?¹⁴— nos libera del mero *estar-ahí* —que parece ser el verdadero mal para Heidegger— y abre el *Dasein* a la situación existitiva que nos permita descubrir lo “encubierto” (§59, 308 [290]) y superar la imagen del tribunal de Kant, para poder escuchar la “pre-ocante llamada hacia atrás” (§59, 312 [294]) y responder a ella con “*el callado proyectarse en disposición de la angustia hacia el más propio ser-culpable*” y resolver (*Entschlossen*), precisamente, la apertura del *Dasein* (§60, 314 [297]). El círculo vicioso en el que parece caer Heidegger en el fondo re-cubre de nuevo la raíz del mal, de la culpa. Al limitar el origen de esa llamada al propio *Dasein*, pues no podría escuchar la llamada del otro, oculta, desde nuestro punto de vista, el núcleo central de la cuestión del mal, como vamos sospechando ya. Ese núcleo central, que Heidegger se preocupa de escamotear, coincide precisamente con aquello que va a caracterizar a buena parte de la filosofía del siglo XX: el

14 No es este el lugar de extendernos con una respuesta en este sentido, pero sin duda la respuesta de Heidegger sería “por uno mismo y del fondo de nuestro ser”. En este sentido es a-tea la analítica del *Dasein* y en este sentido ha de interpretarse la famoso afirmación sobre el dios que debe salvarnos.

otro, lo relacional, lo sistémico, o lo *interdividual*. La situación en la que desemboca la resolución del *Dasein* —que viene de la respuesta, callada, a la llamada, callada, de la conciencia que brota de la angustia del ser-arrojado, modo más propio del *Dasein*— es una resolución [*Entschlossenheit*] que surge y se revela tras ese *algo* que desencadena *todo*: un estar vuelto hacia la muerte.

III. ¡AQUÍ ESTOY!

Este modo de ser —el estar vuelto hacia la muerte— parece coincidir con la contemplación del muerto amado/odiado de la que habla Freud en un texto en el que oímos los ecos de un tiempo convulso, el que siguió a la Gran Guerra, preludio *encubierto* de un horror inconcebiblemente mayor:

Frente al cadáver del enemigo aniquilado, el hombre primordial habrá triunfado, sin hallar motivo alguno para devanarse los sesos con el enigma de la vida y de la muerte. No fue el enigma intelectual ni cualquier caso de muerte, sino el conflicto afectivo a raíz de la muerte de personas amadas, pero al mismo tiempo también ajenas y odiadas, lo que puso en marcha la investigación de los seres humanos¹⁵.

La obra de Heidegger, por el contrario, se alza como el último monumento levantado, en la tradición de la metafísica occidental, a la comprensión última de lo que *es* el hombre y el papel que tiene en su *ser* el mal. En un gesto de gran mago, un último gesto, diríamos, Heidegger ha colocado un dispositivo, un registro, un muelle, para poner en sordina, como velado, el sufrimiento del otro. Parece interesado solo en el sufrimiento y en el sacrificio de uno mismo, pero lejos de tratarse de un genuino sacrificio expiatorio, se trata de un sacrificio crepuscularmente pagano: el del héroe que asume sin atisbo de duda el destino que el dios le ha impuesto. El modelo, más que Cristo, será Aquiles o Heracles. Lejos de tratarse de un develamiento de lo oculto del ser, de su origen, se trata de tapanlo de una manera mucho más sutil: un recamado velo damasquino que

15 Sigmund Freud, “De guerra y muerte. Temas de actualidad (1915)”, en *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico; Trabajos sobre metapsicología; y otras obras (1914-1916)*, vol. XIV, Obras completas (Buenos Aires: Amorrortu, 1998), 295. W. Johnsen analiza el conocido poema de Wilfred Owen, *Strange Meeting*, que tematiza este encuentro frente a frente con el enemigo al que hemos matado, para descubrir en él al amigo: “I am the enemy you killed, my friend. / I knew you in this dark: for so you frowned / Yesterday through me as you jabbed and killed. / I parried; but my hands were loath and cold. / Let us sleep now....”. Cf. William A. Johnsen, “‘Extraño encuentro’ de Wilfred Owen y el apocalipsis clausewitziano de René Girard”, en *La construcción de la identidad en tiempos de crisis: el papel de la violencia y la religión*, editado por David García-Ramos Gallego y David Atienza de Frutos (Barcelona: Anthropos-Siglo XXI, 2017), 309-28.

parece revelar en sus formas lo que oculta, pero que en realidad solo habla de sí mismo, de su tejido, de su *texto*.

Este trabajo no pretende ser otro ataque *à la mode* contra Heidegger. Hay que reconocer que a partir de Heidegger todo intento de comprensión del mal tendrá que adentrarse en los terrenos inexplorados de lo que está más allá del ser y esperar, atentos, a que se produzca la revelación de la verdad en lo real. Fue Heidegger quien vislumbró primero el camino, el vigía de una nueva tierra. Sin embargo, pensó como Colón que regresaba al Este, a Jonia. Sin duda, introdujo de nuevo el acontecer del ser en el horizonte del pensamiento, pero los horizontes que abrió no eran los que él creía y su obra se perdió en bosques cercanos y muy poco exóticos. Las obras de Levinas y de Girard son avanzadillas por estos nuevos territorios sin explorar. Con ellos, más que con Heidegger, conviene agudizar el oído para escuchar *la voix méconnue du réel*, para prestar atención al testimonio que del Infinito da “el sujeto que dice ‘¡Aquí estoy!’”¹⁶. En definitiva, para *prestar* oídos al prójimo, para escucharle a él y enseñarle a él a escuchar. La pregunta “¿dónde está tu hermano?” recibiría por fin respuesta: basta quitar la sordina que hemos puesto a la voz del otro y comenzar a escuchar.

IV .QUITAR LA SORDINA: A MODO DE CONCLUSIÓN

Y esta es precisamente la cuestión: *quitar* la sordina. Para ello basta recordar que se puso, que en otro tiempo —anárquico, diría Levinas, es decir, un tiempo sin principio, sin fundamento— la voz del otro se oyó y se puede oír todavía en su autenticidad o, más bien, en su verdadero tono, intensidad, timbre y color. Heidegger hace necesario el egoísmo metafísico para poder *salir* al otro, para poder *abrirse* al otro¹⁷. Julio Quesada señala que la única apertura al otro, que la única voz del otro que va a permitirse oír el *Dasein*, es la de la patria, la de suelo y la sangre¹⁸. Sin embargo, es la muerte propia la que completa —y la que Heidegger exige para completar— al *Dasein*. No es el encuentro con el otro —ni en el *Mitsein*— ni la muerte *por* el otro, es decir, en sustitución del otro. A pesar de que Levinas parecería caer, en la descripción del *yo-rehén* de *De otro*

16 René Girard, *La voix méconnue du réel: une théorie des mythes archaïques et modernes* (Paris: Le Livre de poche, 2004); Emmanuel Levinas. *Ética e infinito...*, 89.

17 Cf. José Andrés Primiciero Matamoros. “Una posible respuesta de Heidegger a la crítica de Lévinas. La egoidad y la libertad ontológica son trascendentales a la ética”, *Studia Heideggeriana* 10 (2021): 263-81. No compartimos, no obstante, la *reductio ad Heideggerem* que de Levinas hace aquí Primiciero.

18 Lo repite una y otra vez en *Cultura y barbarie...*

modo que ser o más allá de la esencia, en la *illeidad* egoísta de la que acusa a Heidegger, no se trata más que de otro malentendido, otra sordina. Porque Levinas no puede ser más claro:

La subjetividad de la sensibilidad en tanto que encarnación es un abandono sin retorno, maternidad, cuerpo sufriente para el otro, cuerpo como pasividad y renuncia, puro sufrir. Ciertamente ahí hay una ambigüedad insuperable: el yo encarnado, el yo de carne y sangre puede perder su significación [...]. Pero esta ambigüedad es la condición de la misma vulnerabilidad, es decir, de la sensibilidad en tanto que significación; en la medida en que la sensibilidad [...] es yo, en esa misma medida dentro de su benevolencia para con el otro permanece siendo *para el otro*, a su pesar, no-acto, significación para el otro y no para sí misma.¹⁹

Compárese la cuidadosa descripción del sí mismo que ofrece Levinas —espigada casi al azar— con la que hemos venido comentando hasta aquí de Heidegger. Las notas son otras: maternidad, pasividad y vulnerabilidad. Quitar la sordina, esto es, escuchar al otro, requiere, primero y también, abrir el oído al tiempo. Porque se puede ser sordo al tiempo y vivir así encerrado en el mito que repite sin cesar la misma cantinela —ser-para-la-muerte— sin dejar que suenen las alarmas. La sordina es el mito, que modifica el relato del asesinato del otro, de nuestro hermano. Girard habla, en este sentido, de *méconnaissance*, un desconocer que no es mera ignorancia ni tampoco inconsciencia, es una falta de reconocimiento, o un conocer mal, más que un desconocer. Es la percepción alterada que del otro y de nuestra responsabilidad hacia él tenemos. Para poder matar impunemente al otro hay que *méconnaitre*. Esta es la sordina girardiana. Lo explica muy bien con el ejemplo del comportamiento de Pedro durante la Pasión. Pedro, en el patio, junto al fuego, quiere poner sordina a su acento de galileo (Mt 26, 73), que lo delata. Niega conocer siquiera a su Maestro. Pero pone la sordina —y este es el engaño o malentendido— al tiempo que ingresa en el círculo en torno al fuego, en “la collectivité du côte-à-côte”, la del *Miteinandersein*, la de aquellos que están esperando a que salga Jesús, la horda asesina, la masa [ὄχλος] que gritará un “¡crucificalo!” ensordecedor. Es el clamor de la unanimidad del mecanismo del chivo expiatorio la sordina que Girard descubre, a la que llama *méconnaissance*. Una *méconnaissance* que, como señala el propio Girard, es el mismo mecanismo por el que matamos al inocente

19 Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, traducido por Antonio Pintor Ramos, 4a. ed. (Salamanca: Sígueme, 2003), 139.

para salvarnos todos²⁰.

El primer paso para quitar la sordina ya está dado: si Heidegger parece sordo al sufrimiento del otro es porque, en cierto sentido, es sordo también a la sordina con la que modifica la voz del otro. Tanto Girard como Levinas ponen al descubierto la sordina. La clave, y esto es algo que sabía muy bien Heidegger, está en el tiempo. Para que la voz del otro pueda ser escuchada hemos de quitar la sordina al reloj y dejar que suenen las alarmas. Salir de la estructura del mito y abrirnos a la posibilidad de la fecundidad —en Levinas— y de la conversión —en Girard—. El otro como acontecimiento —o el acontecimiento del otro— aparece en Levinas en la estructura de la relación erótica, pero no como encuentro erótico, sino como fecundidad: apertura del presente al futuro, al advenimiento del otro²¹. La paternidad, y aun la maternidad —como hemos visto— son metáforas o formas de esta nueva temporalidad libre de las cadenas del mito —que nos atan a la tierra y a la sangre—. La conversión [*μετά-voia*] es una forma nueva de conocimiento que deja atrás lo *méconnue*. Pedro se conoce asesino y conoce así el verdadero rostro de la víctima —pues Jesús, en ese momento, le mira (Lc 22, 61)—. Conversión y fecundidad son la irrupción de un tiempo nuevo en la estructura metafísica del tiempo mítico²².

La sordina que ponemos a la voz del otro, nuestra víctima, es también sordina que ponemos a los relojes que nos previenen del advenimiento del otro. Ante la muerte del otro al que amamos, desearíamos que no hubiera llegado nunca, que todo quedara en silencio, acallado, como dicen los hermosos versos de Auden. Pero él es un poeta, no un filósofo, y su silencio es de aquellos silencios elocuentes de los que hablábamos al comienzo: *da que pensar*. Y entonces, ¿cómo no escuchar?

Stop all the clocks, cut off the telephone,
Prevent the dog from barking with a juicy bone,

20 Para una descripción de este mecanismo y del propio concepto de *méconnaissance*, cf. Girard, *Cosas ocultas...*, 33-56. Para el análisis de la negación de Pedro, cf. René Girard, *El chivo expiatorio*, traducido por Joaquín Jordá (Barcelona: Anagrama, 1986 [1982]), 197-215.

21 Levinas desarrolla estas cuestiones, por primera vez, en *Le temps et l'autre* (Paris: Presses Universitaires de France, 2004 [1947]).

22 La profesora Tania Checchi ha desarrollado con gran claridad la diferencia entre el tiempo mítico del *il y a* (Levinas) y de la crisis de indiferenciación previa al sacrificio (Girard), y el tiempo nuevo y fecundo de la irrupción del otro que permite la aparición del sujeto como tal. Cf. Tania Checchi, “El tiempo, los cainitas y Babel: una lectura a partir de René Girard y Emmanuel Lévinas”, *Revista interdisciplinaria de Teoría Mimética* 1 (2018): 33-41. <https://doi.org/10.32466/eufv-xg.2018.1.509.33-41> y “Myth and Il y a: A Convergent Reading of René Girard and Emmanuel Levinas”, *Forum Philosophicum* 24, n.º 1 (2019): 127-44. <https://doi.org/10.35765/forphil.2019.2401.05>.

Silence the pianos and with muffled drum
 Bring out the coffin, let the mourners come.
 (W.H. Auden, *Funeral Blues*)²³

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Checchi, Tania. “El tiempo, los cainitas y Babel: una lectura a partir de René Girard y Emmanuel Lévinas”. *Xiphias Gladius: Revista interdisciplinar de Teoría Mimética* 1 (2018): 33-41.
- Checchi, Tania. “Myth and Il y a: A Convergent Reading of René Girard and Emmanuel Levinas”. *Forum Philosophicum* 24 n.º 1 (2019): 127-44.
- Choza, Jacinto. “Heidegger y el Holocausto. Heidegger y el nazismo. Observaciones a Julio Quesada”. *THÉMATA. Revista de Filosofía* 43 (2010): 555-573.
- Farías, Víctor. *Heidegger y el nazismo*. Ed. corr. y aum. Mallorca: Leonard Muntaner, 2009.
- Freud, Sigmund. “De guerra y muerte. Temas de actualidad (1915)”. En *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico; Trabajos sobre metapsicología; y otras obras (1914-1916)*, XIV:273-303. Obras completas. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- García-Baró, Miguel. *La compasión y la catástrofe: ensayos de pensamiento judío*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Girard, René. *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*. Traducido por Tania Checchi. Salamanca; Ciudad de México: Sígueme; Epidermis, 2021.
- Girard, René. *El chivo expiatorio*. Traducido por Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 1986.
- Girard, René. *La voix méconnue du réel: une théorie des mythes archaïques et modernes*. Paris: Le Livre de poche, 2004.
- Girard, René. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Traducido por Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 1985.

23 Merece la pena destacar aquí que el poema se compuso como parte de una obra de teatro escrita por Auden e Isherwood en 1936, *The Ascent of F6*, en palabras de Perry “a play about the ways in which individual acts of human behaviour, motivated by the most intensely private obsessions, can be co-opted by political power for its own ends” (Seamus Perry, “An Introduction to ‘Stop All the Clocks’”, The British Library, 25 de mayo de 2016. <https://www.bl.uk/20th-century-literature/articles/an-introduction-to-stop-all-the-clocks>). Al reescribirla poco después (1937), el poeta británico cambia completamente el tono satírico e irónico —se cantaba en el cabaret del que formaba parte a la muerte del tirano— y le da el tono elegíaco con el que se lee hoy: el amor al otro que se manifiesta cuando solo nos queda su ausencia y silencio.

- Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica?* Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2003.
- Johnsen, William A. “‘Extraño encuentro’ de Wilfred Owen y el apocalipsis clausewitziano de René Girard”. En *La construcción de la identidad en tiempos de crisis: el papel de la violencia y la religión*, editado por David García-Ramos Gallego y David Atienza de Frutos, traducido por David García-Ramos, 309-28. Barcelona: Anthropos-Siglo XXI, 2017.
- Levinas, Emmanuel. “De l'évasion”. *Recherches Philosophiques* V (36 de 1935): 373-92.
- Levinas, Emmanuel. *De l'évasion*. Editado por Jacques Rolland. Paris: Fata Morgana, 1982.
- Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Traducido por Antonio Pintor Ramos. 4ª. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Levinas, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Traducido por Manuel E Vázquez García. Madrid: Síntesis, 2005.
- Levinas, Emmanuel. *Ética e infinito*. Traducido por Jesús María Ayuso Díez. Madrid: Antonio Machado Libros, 2000.
- Levinas, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- Löwith, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente: sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Traducido por Román Setton. Filosofía. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Perry, Seamus. “An introduction to ‘Stop all the clocks’”. *The British Library*, 25 de mayo de 2016. <https://www.bl.uk/20th-century-literature/articles/an-introduction-to-stop-all-the-clocks>.
- Platón, y Miguel García-Baró. *La defensa de Sócrates: comentario filosófico y traducción española del texto de Platón*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Primiciero Matamoros, José Andrés. “Una posible respuesta de Heidegger a la crítica de Lévinas. La egoidad y la libertad ontológica son trascendentales a la ética”. *Studia Heideggeriana* 10 (2021): 263-81.
- Quesada Martín, Julio. *Cultura y barbarie: racismo y antisemitismo*. Razón y sociedad. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- Quesada Martín, Julio. *Heidegger de camino al Holocausto*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Traducido por Agustín Neira Calvo y María Cristina Alas de Tolivar. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- Rosenzweig, Franz. *La estrella de la redención*. Traducido por Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 2006.

Vinolo, Stéphane. “Critique de la raison mimétique : Girard lecteur de Sartre”. En *René Girard: la théorie mimétique: de l'apprentissage à l'apocalypse*, editado por Charles Ramond, 59-104. Débats philosophiques. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

David García-Ramos
Facultad Magisterio y Ciencias de la Educación
Facultad de Filosofía, Letras y Humanidades
Universidad Católica de Valencia
Calle Guillem de Castro 94
46001 Valencia (España)
[.https://orcid.org/0000-0002-7179-7075](https://orcid.org/0000-0002-7179-7075)
09-0008-1346-2534