

**LAS TRAMPAS Y LAS COSAS: CONVERSACIONES ENTRE PONGE,  
HEIDEGGER Y ARENDT.  
THE TRAPS AND THE THINGS: CONVERSATIONS BETWEEN PONGE,  
HEIDEGGER AND ARENDT.**

**Resumen**

La propuesta del presente artículo es explorar la conversación posible y, a nuestro parecer, tan poco investigada entre Ponge y Heidegger. A propósito de la fenomenología de fondo que opera en ambos autores, consideramos que la pregunta por *las cosas* en tanto *cosas mismas* presente en ellos excede la cuestión epistémica. La lectura a contrapelo de ambos autores nos permite explorar límites y alcances de sus respectivos planteos, entendiendo que ambas posturas se retroalimentan en cierto sentido, aunque descubren la una a la otra los inconvenientes teóricos a los que se enfrentan. En primera instancia, la intención del escrito es explorar la trampa del límite entre la cuestión poética (estética) y ontológica. En ese marco, consideramos que la lectura arendtiana de Heidegger contribuye a iluminar uno de los problemas más relevantes de la filosofía heideggeriana y que, a propósito de la temática de *las cosas*, aclara el carácter particular de su fenomenología a partir del concepto de *sí-mismo*.

Para este análisis, tendremos en cuenta sobre todo algunas fuentes principales, a saber, la conferencia de Heidegger titulada “La cosa” (1994a), la obra de Ponge, *De parte de las cosas* (2017) y el artículo de Arendt “¿Qué es filosofía de la existencia?” (2005a).

**Palabras claves:** Ponge; Heidegger; Arendt; fenomenología; sí-mismo.

**Abstract**

The proposal of this article is to explore the possible conversation, in our opinion, so little investigated between Ponge and Heidegger. Regarding the underlying phenomenology that operates in both authors, we consider that the concern for *things as things themselves* present in them exceeds the epistemic question. Reading against the grain allows us to explore the limits and scope of their respective approaches, understanding that both positions feed into each other in a certain sense, although they reveal to each other the theoretical drawbacks they face. At first instance, the intention of the paper is to explore the boundary trap between the poetic (aesthetic) and ontologic issue. In this framework, we considered that the arendtian reading of Heidegger contribute to illuminate one of the most relevants problems of the heideggerian philosophy, and

regarding the topic of *the things*, clarify the particular character of his phenomenology from the concept of *one-self*.

For this analysis, we will take into account above all some main sources, namely, Heidegger's lecture entitled "La cosa" (1994a), Ponge's work, *De parte de las cosas* (2017), and the Arendt's article, "¿Qué es filosofía de la existencia?" (2005a).

**Keywords:** Ponge; Heidegger; Arendt; phenomenology; one-self.

## Introducción

El presente ensayo pretende explorar límites y alcances en torno a problemas que se plantean cuando hablamos de algo tan cercano y tan lejano a la vez como *las cosas*. Aquí exploraremos la trama de una conversación ficticia entre tres autores, los cuales se descubren lxs unxs a lxs otrxs los inconvenientes teóricos a los que se enfrentan y el modo como la pregunta por las cosas desencadena fácilmente en la cuestión sobre la fenomenología que opera de fondo. Los esfuerzos permanentes tanto de la filosofía como de la literatura para franquear los márgenes difusos, hacerlos propios y formular la pregunta con la mayor precisión posible, históricamente han decantado en el reconocimiento de los límites humanos, desplazando la centralidad del silencio de las cosas. Francis Ponge, poeta francés contemporáneo, intentó poner entre paréntesis la humanidad de la pregunta para restituir el orgullo de las cosas y dejarlas expresar su "silencio activo" (Mattoni, 2017, p. 8). La lectura propuesta invita a repensar a Ponge a la luz del planteo heideggeriano expuesto en la conferencia "La cosa" (1994a). Si bien comprendemos que Ponge, al desplegar su defensa de las cosas, al tomar partido por las cosas (*le parti pris des choses*), no tiene en cuenta el entramado de la analítica existencial heideggeriana, nos parece interesante entender las limitaciones de ambos autores en relación a lo que se proponen en principio, prestando atención a las tensiones que afloran en esta conversación.

La delimitación de *la cosa* en tanto *cosa misma* (Agamben, 2008) con independencia de la relación cognitiva que podamos establecer como agentes epistémicos revela no solo las limitaciones de nuestra capacidad para conocer, sino también la incapacidad de plantearnos la pregunta por fuera de esa relación. En este punto, encontramos una motivación común a ambos autores que los lleva a formular la pregunta por las cosas mismas, entendiendo que es un esfuerzo estéril en la mayoría de las ocasiones, pero no por ello falto de sentido. Ambos intentan concebir ese impulso como un límite inefable, aunque intentan *hacerlo hablar*. Se trata de abrazar el límite, de

concebirlo como propio. De todas maneras, veremos que en cada uno el límite encuentra expresiones diferentes.

Heidegger pregunta por la ontología de fondo con independencia de cualquier relación de conocimiento que podamos imprimirle. Para el pensador alemán, no se trata de conocer la cosa sino de *pensarla*, como aclarará (Heidegger, 1994a). Aunque hay una preocupación por rastrear la cosa misma, aun en este autor encontramos su punto de partida en nosotrxs mismxs. Entonces, la pregunta que se abre aquí es ¿cuándo le conferiremos a las cosas su propiedad, su propia expresión en tanto cosas mismas? ¿Cuándo dejamos hablar a las cosas? ¿Cuándo escuchamos su silencio activo? En este marco, Ponge procura su esfuerzo en pos de ser *la voz de las cosas*, pretendiendo escapar de la pregunta por el ser humano. Nuestra inquietud es si, a partir de lo planteado arriba, la cuestión de *las cosas mismas* no es un intento por volver a una antropología filosófica que nos permita preguntarnos por nosotrxs mismxs desde una suerte de punto de vista arquimédico. De ser así, entendemos que la pregunta por las cosas nos remite a una *trampa*, que se expresa en el desinterés heideggeriano por el mundo, un descompromiso radical con él y, por ende, con las cosas mismas. En este marco, estimamos que, a pesar de los intentos de Ponge por *ser la voz de las cosas*, no hace otra cosa caer en una trampa similar, aunque con intenciones radicalmente diferentes a las de Heidegger, y llamándose a la modestia para poder *invocar* a las cosas con propiedad. El orgullo del pensador alemán le impide responder a semejante movimiento, volviéndose siempre al *sí-mismx*<sup>1</sup> (Arendt, 2005a) del que termina preso. El sí-mismx funciona para Heidegger como su trampa, aunque no así para Ponge.

En un curioso artículo del año 1946 (2005a), Hannah Arendt apunta con dureza contra su maestro de juventud, Martin Heidegger. Nos interesaría recuperar algunos aspectos de la lectura arendtiana para no sólo señalar insuficiencias o contradicciones del pensamiento de unos de los grandes filósofos del siglo XX, sino poder indagar en lo que ocultan. Como bien menciona la autora:

Estas contradicciones tan fundamentales y flagrantes pocas veces se presentan en escritores de segunda línea, en quienes pueden descontarse. En los grandes autores nos llevan hasta el centro mismo de sus obras y son la clave más importante para llegar a la verdadera comprensión de sus problemas y sus nuevos criterios. (Arendt, 2016b, p.44)

### **El abismo de la cercanía: entre Ponge y Heidegger**

“Abramos otra vez la trampa ¿Qué sucede? Sucede que un hombre<sup>2</sup> habla y el resto calla” (Ponge, 1995).

En su silencio, las cosas se expresan a sí mismas. Presos, en principio de nuestro antropomorfismo, solemos buscar en los poetas las metáforas que nos descubran la realidad que nos está vedada. Aunque bien sabemos que este punto de vista, el nuestro, siempre estará condicionado por una determinada forma de habitar el mundo, de saborearlo, de olerlo, de apropiárnoslo, la soberbia humana que tantos pensadores han remarcado es un lugar recurrente que aparece cuando preguntamos por lo más cercano en el orden mundano, es decir por *las cosas*. Ponge intenta hacerle justicia a este silencio de las cosas pronunciándose a favor de ellas, tomando partido por las cosas. ¿De qué se trata este movimiento? ¿Esconde quizás una fenomenología? ¿O se trata de *abrazar el límite* de la forma más sensata que encuentra: en la expresión estética? Y de ser así ¿este movimiento retórico no implica persistir en el vicio de ostentar el reinado del ser humano como dueñx y protagonista del lenguaje?

Escuchar las expresiones mudas de las cosas tiene que ver para Ponge con conferirles cierta manera de callar, escuchar su silencio, su expresión propia. La invocación a las cosas que nuestro poeta intenta alude a “superar” la “baba antropomórfica” (Mattoni, 2017, p. 9) de la que estamos presos en el lenguaje. Mostrando aquello, se asume que no hay un lugar privilegiado que ocupe el lenguaje en tanto acceso a la realidad y que las cosas ostentan cierta presencia irreductible al lenguaje y al pensamiento. De todas maneras, al final la poesía, el género artístico que él elige, conserva a la palabra y al lenguaje en un lugar privilegiado para los ojos de quienes leemos.

En “Tentativa oral”, Ponge comienza la conferencia aludiendo a determinadas características de la tarea del escritor. A los escritores, dice, se les pide, se les reclama que tengan ideas; estas son construidas con palabras como el artesano construye una mesa con madera (u otro material). Su escritura se ha alzado muchas veces “en contra de la palabra oral”, en contra de las “insuficiencias de la expresión en el transcurso de una conversación” (Ponge, 1995, p. 19). La palabra oral constituye para este autor una “manía”, “un pequeño capricho, si piensa que ha hallado sin duda cierto secreto que sobrepasa un poco su técnica” (Ponge, 1995, p. 18). Esta manía, esta suerte de fosilización, de condensación producto de la palabra oral significa para él una imposibilidad de corregir la expresión:

Para corregirme, para retractarme de eso, de esas fallas, de esas vergüenzas, para vengarme, para llegar a una expresión más compleja, más firme o más reservada, más ambigua tal vez, acaso para esconderme de los ojos de los demás y de mí mismo, para engañarme tal vez, para alcanzar un equivalente del silencio [...] (Ponge, 1995, p. 19).

La palabra oral nos haría persistir en esa manía de creer que hallamos un secreto. La palabra escrita nos permitiría, por el contrario, volver constantemente y poder corregir la cantidad de veces que haga falta, como una suerte de borrador constante. De este modo, poder volver a la palabra escrita nos abre dos caminos, que para Ponge, al final, coinciden: cuando unx persiste en ese error de escribir, dice, puede hacer algo más firme, decir algo más firme o algo más ambiguo, que en el fondo resultan la misma cosa. El lenguaje expresa una insuficiencia, es decir, es insuficiente para expresar el silencio de las cosas, para comprender cómo es que las cosas callan, sus modalidades, sus formas, sus sonidos, su materialidad y su inmaterialidad. De este modo: “No se puede comprender enseguida cosas que están hechas para ser comprendidas indefinidamente” (Ponge, 1995, p. 20), pero el mejor de sus esfuerzos está puesto en intentar alcanzar este “equivalente del silencio” (Ponge, 1995, p. 19).

El límite para nuestro poeta consiste en intentar expresar algo *con cualidades del objeto*, se trata de concebir en ese límite las palabras como cosas y conferirles a las cosas un silencio activo, expresivo por fuera de la baba antropomórfica de nuestro lenguaje: “...unx no puede cerrar el gran agujero metafísico...” (Ponge, 1995, p. 25) porque el gran abismo lo constituye a unx mismx, unx está constituidx por ese abismo, y su solución es un absurdo: “...lo que busco es salir de esa insípida noria en la que el hombre gira bajo el pretexto de permanecer fiel al hombre, a lo humano y donde el espíritu (al menos mi espíritu) se aburre hasta morir” (Ponge, 1995, p. 30). La pregunta que nos hacemos en este punto es si este modo de proceder que llamamos poético es un modo privilegiado en pos de construir con sensatez ese límite o no.

La trampa de Ponge es creer que ha burlado su propio antropomorfismo, proclamándose, reclamando el derecho propio del silencio de las cosas. Sin embargo, sabemos que decir que hacemos algo no es hacerlo realmente. Quizás su regreso a la modestia pueda leerse como un intento artístico a partir del cual entender sus motivaciones y quizás nuestras preguntas no aluden a ellas. Quizás tendremos que asumir que pedimos algo que el autor no hace, y no estamos en condiciones de reprochárselo.

Ponerse de parte de las cosas no es sino conferirles la importancia que quizás en nuestro cotidiano no les damos, buscando expresiones estéticas para poder contemplarlas modestamente y así poder de a poco acercarnos a ese momento “en que las palabras y las ideas están en una especie de estado de indiferencia..., es en ese momento que la verdad goza” (Ponge, 1995, p. 32), captando la expresión, como dirá más adelante, antes que se transforme en palabra o pensamiento. Sin embargo,

persistimos en cierta trampa, como Ponge nos adelantó al principio. Esta trampa, ¿no será también concederles a las cosas un silencio que no les es propio?

Ahora bien, frente al intento retórico, artístico, poético en el que nos sumerge Ponge, ¿qué tiene para decirnos Heidegger? Ponge dice: “¿Qué hace un ser humano que ha llegado al borde del precipicio, que tiene vértigo? ...lleva su mirada a lo más cercano” (Ponge, 1995, p. 25), y esto es tomar partido por las cosas. Pero la trampa se abre nuevamente cuando entendemos que lo más cercano también se abre como un abismo frente a nosotrxs. Lo más *cercano*, lo que nos es más *familiar* (*Heimlich/Unheimlich*) en el mundo circundante, es lo más lejano en otro sentido, es aquello de lo que no podemos dar cuenta.

Heidegger, en la conferencia “La cosa” (1994a) alude a la cercanía. Podríamos pensar que la cercanía es un tipo de relación, y *lo esencial* de la cercanía se pregunta a partir de lo que tenemos cerca: las cosas. Sin embargo, las cosas son, independientemente de la relación que puedan establecer con nosotrxs, es decir, las cosas no son meros objetos: “... la cosidad de la cosa no descansa ni en el hecho de que sea un objeto representado (ante-puesto), ni en el hecho de que se puede determinar desde la objetualidad del objeto” (Heidegger, 1994a, pp.144-145). Pero las cosas “todavía no han podido aparecer nunca al pensar como cosas” (Heidegger, 1994a, p. 145). En este punto, quisiéramos traer a colación el gesto crítico hacia la modernidad del autor de *Ser y tiempo* y leer en este horizonte la siguiente cuestión. La aniquilación de la cosa (en el fondo, nuestra posibilidad de pensar lo cósmico) se refleja en una doble ceguera: por un lado, “la opinión de que la ciencia, ...acierta con lo real en su realidad; por otro la ilusión de que, sin perjuicio de la indagación científica de lo real, las cosas pudieran seguir siendo cosas...” (Heidegger, 1994a, p. 148). Para Heidegger, la ciencia nos permite determinado acceso a la *realidad* en tanto objetualidad, es decir, toma a las cosas como objetos. Es precisamente de esta relación de objetivación de la que quiere salir Heidegger para poder pensar la cosa en tanto cosa, es decir, lo cósmico de la cosa. Y de algún modo, al igual que Ponge, no puede dejar de pensar lo cósmico a partir de un tipo de relación: la relación entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el yo y el mundo, entre el yo y las cosas.

El poeta francés en “Razones para vivir feliz” (Ponge, 2017, pp.182-184) alude a la felicidad o la alegría de la escritura de un poema la cual brota como destello de la contemplación que intenta registrar allí. La escritura guarda el goce que le produjo tal contemplación, los que luego se transforman en las *razones para vivir feliz*. Estas

razones para Ponge (aunque no así para los desarrollos de Heidegger de madurez) son prácticas, como menciona en la prosa, son como *herramientas sobre nuestra mesa*:

Advirtamos además que dichas razones son justas o válidas sólo si la mente retorna a las cosas de una manera aceptable para las cosas: cuando éstas no son lesionadas y, por así decir, cuando son descriptas desde su propio punto de vista.

Pero eso es un término, o una perfección, imposible. Pero no se puede: siempre hay una relación con el hombre... No son las cosas las que hablan entre sí, sino los hombres entre sí que hablan de las cosas y no podemos de ningún modo salir del hombre. (Ponge, 2017, p. 183)

Tanto los esfuerzos descriptivos de Ponge, como los esfuerzos analíticos del pensador alemán topan con el mismo abismo. Ambos saben de la insuficiencia del lenguaje para pensar la cosa. Y, sin embargo, ambos se esfuerzan, cada uno a su modo, cada uno con su intento, en llegar a *la cosa misma*.

La “coligación escanciante”<sup>3</sup> (Heidegger, 1994a, p. 158), esencia de la cosa jarra según Heidegger, denota “la morada” de la cosa misma: “La jarra es una cosa en la medida que hace cosa” (Heidegger, 1994a, p. 154). A partir de ese hacer cosa de la cosa, y solo a partir de esto, acaece de un modo propio y determina la presencia de lo presente del tipo que es la jarra. En este sentido, consideramos que el hecho de *hacer cosa de la cosa* puede entenderse como el “silencio activo” (Mattoni, 2017, p. 8) de las cosas desde la óptica de Ponge. La cosa no habla, pero expresa su coseidad en el hecho de hacer cosa de un modo propio y práctico. El planteo de Heidegger en esta intrincada conferencia puede problematizarse contraponiéndolo y leyéndolo a la par de *Ser y tiempo* (1997). Debido a la corta extensión del artículo, aquí solo tendremos en cuenta un aspecto que nos interesa a propósito de la temática de *las cosas*: a saber, el estar-en-el-mundo que mienta —en principio— la facticidad del *Dasein*, como instancia fundamental que describe la co-pertenencia fundamental entre *Dasein* y mundo (mundaneidad, *Weltlichkeit*).

La filosofía del joven Heidegger se erige como una ruptura respecto de la metafísica tradicional y como una crítica a la *ontología de la simple presencia*<sup>4</sup> que esta engendró. Según la estructura de la analítica existencial, el concepto de mundo no se concibe en oposición a la constitución ontológica del *Dasein*, sino que mundaneidad es “un concepto ontológico que se refiere a la estructura de un momento constitutivo del estar-en-el-mundo”. Ahora bien, el estar-en-el-mundo se nos manifiesta como una determinación existencial del *Dasein*” (Heidegger, 1997, p. 92). A diferencia de *las cosas*, o más precisamente *los entes intra-mundanos*, el *Dasein* es aquel ente que “le va su ser” (Heidegger, 1997). La primacía ontológica<sup>5</sup> de aquel ente no implica para Heidegger una vuelta disfrazada al concepto de yo o de sujeto, sino que se fundamenta en el marco de

la formulación de la pregunta por el ser, en cuya tarea interpretativa el *Dasein* se muestra como el ente que primeramente tiene que ser interrogado, y además es aquel ente “que en su ser se comporta ya siempre en relación a *aquello* por lo que en esta pregunta se cuestiona. ...vale decir, de la comprensión *preontológica* del ser” (1997, p. 37, itálicas nuestras). Así, el *Dasein* es el ente que cada vez soy yo mismx, y la determinación de aquel se da en un horizonte existencial.

El mundo es cada vez un momento estructural del estar-en-el-mundo, y a su vez, *mundo* implica la totalidad de los entes intra-mundanos que comparecen con el *Dasein* (Heidegger: 1997, pp. 92-93; Rivera y Stuvan, 2010, pp. 53-59)<sup>6</sup>. Como el análisis del concepto de mundo se realiza teniendo en cuenta que es constitutivo del *Dasein*, “el mundo debe convertirse en el tema de la analítica en el horizonte de la cotidianidad media, el más inmediato modo de ser del *Dasein*” (Heidegger, 1997, p. 94), es decir, aquello que le es más cercano: el mundo circundante (*Umwelt*).

En este marco, dice Heidegger: “La exhibición fenomenológica del ser del ente inmediatamente compareciente se efectuará al hilo del modo cotidiano del estar-en-el-mundo que también llamamos trato *en* el mundo *con* el ente intramundano” (1997, p. 94), es decir, el análisis fenomenológico de aquel ente que somos cada vez nosotrxs mismxs se da a partir del horizonte de lo cotidiano, y uno de los aspectos fundamentales de esta cotidianidad es el trato con las cosas. Por supuesto que para Heidegger este trato en el marco de la cotidianidad media, mediocre de la vida ordinaria, se comprende en el horizonte del *Besorge*, de la ocupación, cuidado o trato con las cosas, “que no es —como ya fue mostrado— el conocer puramente aprehensor” (1997, p. 95). Como aclara Rivera y Stuvan:

No se trata de formas extraordinarias de vida, como puede ser la del santo o la del héroe, o del intelectual. Se trata de la vida que vivimos siempre necesariamente y desde el principio. Esa vida —nos dirá después Heidegger— es una vida impropia. Está regida por un sujeto anónimo que Heidegger llama *Das Man*, esto es, el “se” o el “uno”, como cuando se dice: “uno también tiene sus debilidades”. (Rivera y Stuvan, 2010, p. 60)

Esta ocupación del trato cotidiano con las cosas es usualmente pasada por alto, como aquello que nos es más familiar, por eso es lo más cercano, pero a su vez se constituye como lo más lejano; nos es tan familiar que esta cercanía nos impide pensar en la relevancia fenomenológica específica. Como nos recuerda bien Ponge: cuando uno está frente al abismo fija su mirada en lo más cercano, esto es, las cosas, pero eso más cercano se abre solo a condición de abrir otro abismo, el abismo metafísico infranqueable (Ponge, 2017, p. 25).

Las cosas, en el trato cotidiano que construimos todos los días, no se nos abren primeramente como objetos con los cuales entablamos una relación de conocimiento, sino en tanto *prágmata* (πράγματα). El habérsela con el mundo y las cosas se da como *útil*. De este modo, las cosas en tanto entes que comparecen con el ente que es cada vez yo-mismx, es decir el *Dasein*, no son aquellos entes “inmediatamente dados” (Heidegger, 1997, p. 95), sino que adquieren significado en el marco de la *ocupación* en el *útil* (*Zeug*).

De todas maneras, lo que nos interesa respecto de lo que intentamos preguntar aquí, es cuál es la relevancia del mundo y con él, de las cosas para Heidegger. Está claro que en el joven Heidegger no hay una pregunta significativa respecto de lo propio de las cosas mismas. Lo que aquí indagamos es si es posible leer una diferencia sustancial, una dislocación respecto del tratamiento del mundo y con él de las cosas, entre el joven Heidegger y su escrito de madurez. En este punto, consideramos que, si bien hay un abandono de la estructura analítica de los planteos de juventud, en su madurez Heidegger sigue rescatando una suerte de *preeminencia existencial* del ser del humanx, centrándola principalmente en el vínculo entre existencia<sup>7</sup> y mortalidad.

De este modo, podemos entender la siguiente frase a la luz de las consideraciones finales de la conferencia “La cosa”: “Lxs mortales son los que son como lxs mortales, *esenciando en el albergue del ser. Ellos son la relación esenciante con el ser como ser*” (Heidegger, 1994a, p. 155, *itálica nuestra*). La trampa del sí-mismo nos empuja a aceptar la preeminencia existencial de *lxs mortales*.

Aquí, los esfuerzos de Ponge tienen un sentido contrario. Aunque como bien dice, su trampa manifiesta que el tomar partido por las cosas es a la vez una no-trampa; y que en algún punto la trampa y la no-trampa que deja entrever el abismo, coinciden.

Entre ambos autores hay una diferencia sustancial en sus puntos de partida y sus motivaciones fundamentales. Para Heidegger la pregunta principal es por el pensar, como bien lo menciona en la carta que responde a propósito de la conferencia que estamos considerando. En ese sentido, la indagación alude al tipo de relación que entablamos nosotrxs, mortales, a partir de la preeminencia existencial respecto de todo lo que nos rodea, aunque siempre poniendo en jaque nuestra morada, es decir, el lugar desde donde hablamos. En la errancia de la actividad del pensamiento es en donde podemos preguntar *por* las cosas mismas, y *a* las cosas mismas:

El camino está siempre en peligro de convertirse en un camino errado. Andar estos caminos requiere práctica en la marcha. La práctica requiere oficio. Permanezca usted en camino en la auténtica penuria y, sin-salir-del-camino, pero en la errancia, aprenda usted el oficio del pensar. (Heidegger, 1994b, p. 162)

En cambio, la motivación principal de Ponge casualmente alude a todo lo contrario, sus esfuerzos están puestos en la indagación por la expresividad de las cosas mismas y sus poemas descriptivos intentan *superar* desde una posición de modestia esta preeminencia. Nuestro poeta no explicita ni indaga en el fondo de la fenomenología operante en sus concepciones, y en ese sentido estaríamos condenándolo por algo que no intenta. Así dice:

Sólo la literatura (y sólo en la literatura la descriptiva —por oposición a la explicativa—: toma de partido por las cosas, diccionario fenomenológico, cosmogonía) permite jugar el gran juego: rehacer el mundo, en todos los sentidos de la palabra rehacer, gracias al carácter a la vez concreto y abstracto, interno y externo del VERBO, gracias a su espesor semántico. (Ponge, 2017, p. 219)

Según nuestra lectura, la trama y la trampa del sí-mismx heideggeriano es uno de los pilares fundamentales de la filosofía del maestro de Friburgo, que aun enfrentándose con la “filosofía de la pura condensación teórica” (Arendt, 2005a), continúa reproduciendo allí una suerte de principio de individuación, y depura la concepción de ser humanx hasta el punto de defender “su absoluto ensimismamiento” (Arendt, 2005a, p. 224). Estas son palabras quizás muy severas, pero nos interesa puntualmente lo que la lectura arendtiana contribuye a visibilizar en relación a su maestro de juventud.

### **Arendt y la trampa del zorro Heidegger**

En un curioso artículo del año 1946 (2005a), Hannah Arendt nos sumerge en la complejidad de su lectura sobre el discurso filosófico de la modernidad y las propuestas que se levantan en la contemporaneidad, como resalta Hunziker (2018), *contra el mundo que Kant legó*. Los textos arendtianos se caracterizan en general por sus lecturas poco ortodoxas de la tradición que remiten a un vínculo particular con los textos y con la tradición de pensamiento filosófico<sup>8</sup>. Aunque debido a la extensión del presente escrito este tema será motivo de una próxima investigación.

En este sinuoso escrito de juventud, Arendt comienza a delinear las críticas principales que mantendrá gran parte de su obra respecto a su maestro de juventud, Heidegger. La lectura arendtiana se levanta en un movimiento con y contra, sin perderse en versiones fáciles ni sintetizadoras. Sin obviar las complejidades de la obra arendtiana, la intención del presente apartado es descubrir ciertos aspectos de la filosofía heideggeriana que, según nuestra lectura, Arendt muestra con asombrosa agudeza, haciendo hincapié en “el sentimiento contemporáneo de inhospitalidad del mundo” (Arendt, 2005a, p. 204).

En el artículo “¿Qué es la filosofía de la existencia?” (Arendt, 2005a), la autora ubica a Heidegger dentro de la escuela de la “filosofía de la existencia”, que se constituye a partir de la crítica radical en el marco de la “revuelta de los filósofos contra la filosofía” (Arendt, 2005a, p. 216). A grandes rasgos y dejando de lado las sutilezas arendtianas, esta revuelta se emprende como una “rebelión contra o desesperación de esa identidad de pensar y ser” (Arendt, 2005a, p. 204). Lo que vino luego implicó un intento de restitución de la armonía entre ser y pensar.

Ahora bien, la reconstrucción que nos propone la autora de su maestro es particular. Ella parte de la identificación heideggeriana del concepto de ser y de tiempo, y concluye en que aquella decanta en la identidad entre ser y nada<sup>9</sup>. La consecuencia más importante para Arendt de la concepción del ser como nada no es el nihilismo, sino el delineamiento de cierta antropología filosófica que ubica al ser humanx como “señorx del Ser” (Arendt, 2005a, p. 222), en tanto el *Dasein* sea la encarnación de lo que para la teología es la figura de Dios. Según la autora, lo que autoriza a Heidegger a realizar esta operación es la vinculación particular entre esencia y existencia que representa el *Dasein*:

En la determinación del ser como la nada late todavía, finalmente, el intento por escapar a la definición del ser como lo previamente dado y por transformar las acciones del ser humanx de semejantes a las divinas en divinas. ...La nada trata de, por así decir, aniquilar la predonación del ser de, "anonadando", ponerse ella en lugar del ser. Si el ser, que yo desde luego no he creado, es la ocasión de una esencia que yo no soy y yo no conozco, quizás sea entonces la nada el dominio propio y libre del ser humanx. Puesto que ya no puedo ser unx creadorx de mundo, acaso mi determinación pudiera consistir en ser un ser destructor de mundo... Tal es en todo caso el fundamento del nihilismo contemporáneo, tal su origen a partir de la ontología antigua: en él la *hybris* de querer ajustar las nuevas preguntas y nuevos contenidos en los marcos ontológicos antiguos se toma su venganza. (Arendt, 2005a, pp. 219-220)

La trampa heideggeriana reside en el lugar que hace las veces de morada del *Dasein*, como una residencia privilegiada de acceso al Ser y es allí donde la terminología antigua tan utilizada por Heidegger reclama venganza. En la identificación entre esencia-existencia entendida como preeminencia óntico-ontológica del *Dasein* radica la piedra de toque de la concepción de este ser que soy cada vez yo mismx en tanto creadorx/destructorx de mundo. En las ruinas de la armonía entre ser y pensar —que Kant intenta destruir y erigida por la tradición—, Heidegger ubica la coincidencia esencia-existencia en el *Dasein* como punto de partida para el acceso a la pregunta por el “ser del todo” (Arendt, 2005a, p. 220). Pero dice Arendt: “Después de descubierto que el ser humanx es el ser por el que hasta ahora se había tenido a Dios, resulta que este ser no es capaz de nada y que por tanto no hay un ‘señor del Ser’” (Arendt, 2005a, p. 221).

Uno de los existenciaros fundamentales de la analítica heideggeriana es la “cura” o “cuidado” (*besorge*), y ella “subyace a toda ocupación cotidiana en el mundo” (Arendt, 2005a, p. 221). El problema salta cuando comprendemos que esta ocupación cotidiana por el mundo tiene una referencia retrospectiva, es decir, la referencia no está en el mundo sino en el *Dasein*: “El ser-ahí se comporta constantemente, pues, en relación con su existencia amenazada; solo desde ella han de entenderse todos los modos de comportarse, y sólo ella ha de guiar unitariamente un análisis del ser del humanx” (Arendt, 2005a, p. 222). De este modo, menciona la autora, la filosofía heideggeriana es la primera filosofía mundana en sentido absoluto pero que no guarda ningún tipo de compromiso con este mundo.

El ser-en-el-mundo se revela en la permanencia del ser humanx, pero puesto que estamos destinadxs a perecer, nuestra existencia se revela en el mundo como inhospitalidad: “En la angustia, que es fundamentalmente angustia a la muerte, se manifiesta ‘el no estar en casa en el mundo’” (Arendt, 2005a, p. 222). Cuando el mundo se revela como hostil de modo estructural, la salida que pregona Heidegger es el ensimismamiento, el repliegue del ser-ahí sobre sí mismx.

Nuestra existencia se encuentra caída desde que venimos al mundo, estamos arrojadxs en el mundo, y por esto mismo el repliegue del ser-ahí sobre sí mismx para poder ser en un sentido propio siempre está vedado de antemano: “Sólo en la realización de la muerte, *que le sacará del mundo tiene la certeza de ser él mismo*” (Arendt, 2005a, p. 222, *itálicas nuestras*). En este sentido, la muerte funciona como su más extrema posibilidad que revela el quién del *Dasein*, funciona como *principium individuationis* y niega en esa misma operación al mundo en el que se encuentra arrojado.

Sin embargo:

El propio Heidegger se ha refutado esta *hybris* apasionada por querer ser un sí-mismx. Pues nunca antes estuvo tan claro como lo está en su filosofía que el ser un sí-mismx es presumiblemente lo único que el ser humanx no puede ser. (Arendt, 2005a, p. 223)

Encontramos aquí resabios de la pretensión del acceso a lo incondicionado en el ser humanx heideggeriano. No puede ser sí-mismx porque por un lado nos encontramos arrojadxs en el mundo, condicionadxs por él, pero el siguiente paso para Heidegger es la proyección de la muerte como posibilidad última y más extrema, en donde negamos el mundo (a todo lo que hay en él, ya sean otros cuerpos, otras cosas, otras personas) y nos negamos a nosotrxs mismxs: “El carácter de ser del ser humanx está... esencialmente determinado por lo que el ser humanx no es, por su nihilidad” (Arendt, 2005a, p. 223).

En este marco:

...la vieja hostilidad del filósofo hacia la *pólis* la hallamos en los análisis heideggerianos sobre la vida cotidiana ordinaria en términos de *das Man...*, en que la esfera pública tiene la función de ocultar la realidad e incluso de prevenir el aparecer de la verdad. (Arendt, 2005c, p. 520)

Sin embargo, como toma nota Forti (2001) la severidad del tono de Arendt en aquel escrito de juventud y la condena de su maestro a ser emisario del discurso filosófico cuyas consecuencias más preocupantes no son solo sus contradicciones internas, sino más bien aquellas que contribuían a insuflar aquel *sentimiento de apátrida o inhospitalidad del mundo*, cambia en un artículo posterior. Queremos recuperar dos aseveraciones de Arendt en el artículo titulado “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo” (2005c) a propósito de Heidegger. Por un lado, una de las cosas que menciona Forti es que Arendt recupera del texto “La cosa”, la utilización del *plural* y lo contrapone a la exaltación del sí-mismx llevada al cabo en su gran obra de juventud, *Ser y tiempo*:

Lo que importa aquí no es el énfasis sobre la mortalidad sino el *uso del plural*. Sin embargo, puesto que Heidegger nunca ha articulado las implicaciones de su posición en este punto, puede que sea aventurado atribuir demasiada importancia a su uso del plural. (Arendt, 2005c, pp. 535-536, itálicas nuestras)<sup>10</sup>

Por otro lado, quisiéramos remarcar algo que nos parece digno de atención en relación a lo que nos ocupa, y es que la escritora de *La condición humana* toma del escrito “La cosa” el abandono de la pretensión de lo incondicionado: “Hemos dejado atrás la presunción de todo lo incondicionado” (*Wir haben die Anmassung alles Ubedingten hinter uns gelassen*) (Heidegger, 1994a, p. 158). Esto nos remite a un matiz en relación a su obra de juventud y particularmente a la preeminencia óntico-ontológica del *Dasein*. De todas maneras, tal como lo señalamos al final de la sección anterior, consideramos que este matiz no funciona como un real abandono de la pretensión del acceso a lo incondicionado, o al menos no se fundamenta en aquel escrito breve con suficiente claridad.

La errancia del pensar es ostentada por determinados seres del mundo, los mortales. Mortales nosotrxs, seres humanxs que ostentamos la capacidad del pensar.

En este marco, quisiéramos concluir con una fábula escrita por Arendt en sus *Denktagebuch*, a propósito de Heidegger, el zorro, constructor de trampas:

Había una vez un zorro tan falto de astucia que no sólo caía en trampas constantemente, sino que ni siquiera podía percibir la diferencia entre una trampa y una no-trampa. ...Tras haber dejado toda su juventud de aquí para allá en las trampas de otros, y cuando ya no le quedaba, por así decirlo, ni un solo jirón de piel sana, el zorro se aprestó a construirse una madriguera. En su espeluznante

ignorancia acerca de trampas y no-trampas, dio en él un pensamiento enteramente nuevo e inaudito entre zorros: se construyó como madriguera una trampa, se aposentó en ella, y se las dio de que su trampa era una madriguera normal (y esto no por astucia, sino porque siempre había tomado las trampas de los demás por sus madrigueras). ... ¿Por qué no habría de competir una trampa de zorro, y una construida por el más experto en tramas de todos los zorros, con las trampas de los hombres y cazadores? Obviamente, porque esa trampa no se daba a conocer como tal con la suficiente claridad. ...esta trampa servía de madriguera a nuestro zorro, y quien quisiera visitarlo en su casa tenía que caer en su trampa. Claro que todo el mundo podía luego salir tranquilamente de la madriguera, todos excepto él mismo; pues la trampa estaba literalmente cortada a la medida de su cuerpo. Más el zorro-que-habitaba la trampa decía con orgullo: "Son tantos los que me visitan en mi trampa que me he convertido en el mejor de todos los zorros". Y también en esto había algo de verdad, pues nadie conoce la trampería mejor que quien se pasa toda la vida sentado en una trampa. (Arendt, 2005b, pp. 435-436)<sup>11</sup>

## Conclusiones

El abordaje propuesto respecto de esta amplísima temática sobre *las cosas* nos permitió indagar en la fenomenología de fondo operante de los dos autores, Ponge y Heidegger. La lectura a contrapelo de ambos fenomenólogos, como mencionamos al principio, contribuye a contrastar los límites y alcances de sus respectivos planteamientos, y también a explorar algunas aristas de los problemas que se abren en el marco de la cuestión sobre *las cosas*. En ese sentido, consideramos que el límite de la trampa entre lo estético o poético, que presenta Ponge, y la cuestión ontológica, que le atribuimos a Heidegger, permite resaltar precisamente la importancia del *límite* y el carácter inefable del planteo sobre las cosas dentro de determinados marcos teóricos. El *silencio activo de las cosas* que plantea nuestro poeta francés refiere a la inefabilidad de la pregunta y las posibles respuestas, aunque no por eso vale apelar al silencio humano. Si bien Heidegger también se esfuerza por estar *más cerca* de las cosas y del mundo en general, la búsqueda de la *coseidad de la cosa*, en tanto sea una *cosa que hace cosa* y en ese *hacer* práctico se afirme en la inefabilidad que la caracteriza, pierde su espesor cuando los límites de esta inefabilidad son franqueados por la capacidad del pensamiento humano en el marco de la preeminencia del *sí-mismx*.

El análisis arendtiano del *sí-mismx* heideggeriano se entiende en el marco de su concepción acerca de la tradición de pensamiento filosófico que, según su planteo, se ha construido históricamente en un horizonte de franca disputa entre filosofía y política. Si bien aquí no hemos desarrollado en su complejidad la crítica arendtiana, ni fue nuestra intención hacerlo, es necesario aclarar en qué sentido podemos atribuir en el marco de la pregunta de nuestro escrito la crítica de Arendt a Heidegger. En una primera instancia,

hay que mencionar que la versión más severa de la crítica arendtiana al maestro de Friburgo se desarrolla sobre todo teniendo en cuenta el análisis del joven Heidegger a propósito del tratamiento sobre el *Das Man* en *Ser y tiempo*<sup>12</sup>. Sin embargo, en un escrito posterior a *¿Qué es filosofía de la existencia?*, la autora rescata del artículo de Heidegger “Das ding” (“La cosa”) la utilización del plural. En ese sentido, el repliegue del *sí-mismx* que Arendt muestra como característico de la filosofía heideggeriana de juventud se vería matizado en sus desarrollos posteriores a partir del uso del plural en el marco de la antropología filosófica operante.

En ese marco, las aristas principales que se abren entorno al problema de *las cosas* son, por un lado, el problema de la ontología de fondo, por otro, sobre la antropología filosófica operante, y se tematizan en el horizonte fenomenológico. De este modo, podemos decir que Ponge no pregunta por la cuestión antropológica, pero al no hacerlo simplemente le da la espalda a una de las problemáticas vertebrales de nuestro planteo. Sin embargo, la utilización de la poesía y de la metáfora implica ubicarnos precisamente en el confín de la fenomenología operante. No se trata para Ponge de la centralidad de la pregunta por el ser humanx, ni la pregunta por *¿qué son las cosas?*, sino que su mayor esfuerzo se encuentra en la atribución del *silencio propio de las cosas*.

Según la crítica arendtiana, lo que llamamos la trampa del *sí-mismx* implica un descompromiso radical con el mundo y con las cuestiones mundanas, que bien puede leerse en el marco del desprecio de la publicidad (y con ella del mundo comúnmente compartido) a propósito del *Das Man*. En relación a ello, las cosas quedan rezagadas a meros útiles a la mano, cuya actividad propia es indiferente. El planteo cambia radicalmente en la conferencia de madurez cuando el pensador alemán le adjudica una suerte de propiedad a las cosas, un *hacer práctico* de las cosas mismas y a las cosas mismas en su existir. De todas maneras, persiste la preeminencia como mencionamos del *pensamiento* de lxs mortales: “permanezca usted en la errancia del pensar” (Heidegger, 1994b, p. 162). De todos modos, el punto que queremos resaltar es que, en ambos momentos de su pensamiento, en ambos escritos, damos con que su concepción ontológica acerca de las cosas esconde una formulación problemática acerca de lo que el ser humanx es y se expresa en el ensimismamiento del *sí-mismx*, más allá del abandono de la figura del filósofo como *Señor del Ser*, como se burla Arendt. Si en el Heidegger maduro hay un acento más fuerte en la identidad histórica (*Geschichtlichkeit*) del ser humanx, este lo hace sin problematizar la pluralidad en la que nos encontramos inmersxs. De este modo, la crítica arendtiana abre una serie de preguntas en relación al horizonte fenomenológico, se sostiene en un horizonte posmetafísico y su incisiva lectura

descubre ciertos puntos que consideramos nodales para pensar en la relación de Heidegger con las cosas y su concepción de mundo. De todos modos, queda abierta la cuestión del horizonte político de la crítica arendtiana, piedra de toque de su planteamiento; como dijimos, será un problema a abordar en un próximo escrito.

## Referencias

1. En este caso *sí-mismx* hace referencia a la expresión utilizada por Hannah Arendt en “¿Qué es filosofía de la existencia?” (2005a) a propósito de la crítica hacia Heidegger que aquí comienza a tejer y a explicitar. Dice Paula Hunziker: “La complejidad de la lectura arendtiana, así como el carácter sinuoso del texto, son índices de una incipiente lectura respecto del discurso filosófico de la modernidad, que acompañará silenciosamente la reflexión arendtiana de los cincuenta: la percepción de la riqueza, pero también de la insuficiencia, de las filosofías que intentan pensar a partir de —e incluso contra— *el mundo que Kant legó*. Un mundo atravesado por una serie de escisiones con las que el filósofo de Königsberg [...] intenta dar forma filosófica al peculiar ‘no estar en casa’ que define al mundo moderno” (Hunziker, 2018, p. 41).
2. En todos los casos que nos fue posible hemos sustituido la utilización de la palabra “hombre”, empleada por lo general por lxs tres autorxs aquí trabajados como genérico de “humanidad”, por “ser humanx”, para contribuir, aunque mínimamente, al uso del lenguaje no sexista y/o inclusivo. En el caso específico de Ponge, muchas veces nos fue un poco más difícil puesto que o utiliza el vocablo “ser humanx” más adelante en los mismos párrafos; otras veces consideramos que pierde un poco de énfasis en el marco de la prosa poética.
3. El ejemplo que recorre todo el escrito de “La cosa” es el de la cosa *jarra*, en ese sentido, lo que *esencia*, es decir, aquello que nos permite pensar en el cósmico de la cosa jarra es su modo de *hacer cosa*, es decir, su modo de *coligar*. Por ese motivo, la *coligación escanciante* es aquello que le permite a la cosa expresar su manera de hacer cosa en su modo de ser propio.
4. Llamamos *ontología de la simple presencia* a la ontología que se mienta a propósito de la metafísica tradicional, aludiendo a lo que está *presente*, lo que está-ahí, y que se concibe al margen de la analítica existencial. En la “Introducción” de *Ser y tiempo* (1997) podemos encontrar el punto de partida de aquella, que será el hilo conductor de su propuesta de ontología.
5. Dice Heidegger: “Las fuentes decisivas para la antropología tradicional, vale decir, la definición griega y el hilo conductor teológico, indican que, más allá de una determinación esencial del ente llamado ‘hombre’, la pregunta por su ser queda en el olvido, y que a este ser se lo comprende más bien como algo ‘obvio’, en el sentido del estar-ahí de las demás cosas creadas” (1997, p. 74). Si bien aquí no ahondaremos en la cuestión metodológica de la analítica existencial, es necesario tener en cuenta algunos puntos para proseguir con nuestra indagación. En este punto queremos rescatar que en esta obra de juventud el autor de *Ser y tiempo* pone sus mayores esfuerzos es remarcar constantemente su separación respecto de esta suerte de antropología filosófica que se erige a partir de la exigencia metodológica de partir de la *res cogitans*.
6. “Ni la descripción óptica del ente intramundano ni la interpretación ontológica del ser de este ente aciertan, como tales, en el fenómeno del ‘mundo’. Ambos modos de acceso al ‘ser objetivo’ ‘suponen’ ya el ‘mundo’...” (Heidegger, 1997, p. 92).
7. Tanto en el pensamiento de juventud como en sus desarrollos de madurez, Heidegger sigue conservando cierto rasgo de la antropología filosófica que opera en su fenomenología, esto es, la identificación de la esencia y *existenz*, que en una primera instancia es aplicada al *Dasein*, puesto que este es el ente que cada vez soy yo-mismx y que cuya esencia es existir. Consideramos que es igualmente aplicable al término “mortales” que utilizará en su producción de madurez.
8. Para indagar respecto de la noción de “tradicición” o “tradicición de pensamiento filosófico” o “tradicición de pensamiento político” ir a Porcel, B. (2016). *Tradicición*. En Porcel, B. y Martínez, L. (Comps.). *Vocabulario Arendt*. Santa Fe: Homo Sapiens Editores. Aparte de todos los textos fuentes que podemos citar al respecto; uno de los canónicos son los artículos que trabajamos

- aquí, y otros de gran importancia pueden ser “La tradición y la época moderna” (Arendt, 2016b) y “Sócrates” (Arendt, 2008).
9. “Y así, el intento de Heidegger de una nueva fundamentación de la metafísica no acabó, consecuentemente, en el prometido segundo tomo (de *Ser y tiempo*) que, por medio del análisis del ser del hombre, debía determinar el sentido del ser, sino que acabó en un breve opúsculo, *¿Qué es metafísica?*, en el que, pese a todos los notorios trucos de lenguaje y sofisticaciones, sí se mostraba con coherencia que el ser en el sentido heideggeriano es nada” (Arendt, 2005a, p. 219). En este artículo, Arendt toma principalmente la obra más importante de juventud de Heidegger, es decir, *Ser y tiempo* (1997 [1927]).
  10. Hay que tener en cuenta que este artículo, “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, fue escrito en el 1954, y en este sentido, si bien Arendt aún no había estructurado su “fenomenología de la acción”, ya en 1951 en *Los orígenes del totalitarismo* hay indicios de determinados conceptos que explicará luego en *La condición humana* (1958). Una de las nociones vertebrales del pensamiento arendtiano es el concepto de pluralidad.
  11. La nota de presentación de “Heidegger el zorro”, que figura en Ensayos de comprensión, nos remite al *Denktagebuch*, Cuaderno XVII, julio de 1953.
  12. El tratamiento del *Das Man* se encuentra principalmente en los párrafos §26 y §27 de *Ser y tiempo* (1997).

## Bibliografía

- Agamben, G. (2008). La cosa misma. En *La potencia del pensamiento* (pp. 9-25). Barcelona: Anagrama.
- Arendt, H. (2005a [1946]). *¿Qué es la filosofía de la existencia?* En *Ensayos de comprensión 1930-1954* (Serrano de Haro, A., Trad.) (pp. 203- 231). Madrid: Caparrós Editores.
- Arendt, H. (2005b [1953]). Heidegger el zorro. En *Ensayos de comprensión 1930- 1954* (Serrano de Haro, A., Trad.) (pp. 435- 436). Madrid: Caparrós Editores.
- Arendt, H. (2005c [1954]). La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo. En *Ensayos de comprensión 1930- 1954* (Serrano de Haro, A., Trad.) (pp. 515- 538). Madrid: Caparrós Editores.
- Arendt, H. (2008). Sócrates. En Kohn, J. (Ed.). *La promesa de la política* (pp.43-75). Barcelona: Paidós Ibérica.
- Arendt, H. (2016a [1958]). *La condición humana*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (2016b). La tradición y la época moderna. En *Entre el pasado y el futuro* (Poljak, A., Trad.) (pp.33-66). Buenos Aires: Ariel.
- Cassin, B. (2008) Ontología y política: la Grecia de Arendt y la de Heidegger. En *El efecto sofístico* (pp.170- 195). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.
- Derrida, J. (2018 [2005]) *Desplegar a Ponge*. (Madrid, A. y Bórquez, Z., Trads; ed. Gérard Farasse). Santiago de Chile: Ediciones Qual Quelle.

- Forti, S. (2001) El fin de la metafísica como origen y horizonte de la reflexión arendtiana. En *Vida del espíritu y el tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política* (pp, 53- 105). Madrid: Ediciones cátedra.
- Heidegger, M. (1994a [1950]). La cosa. En *Conferencias y artículos* (Eustaquio Barjau, Trad.) (pp. 143-159). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1994b [1950]) Epílogo. Carta a un joven estudiante. En *Conferencias y artículos* (Eustaquio Barjau, trad.) (pp. 160-162). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1997 [1927]). Primera Sección. En *Ser y tiempo* (Rivera, E., Trad.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, Martin (2005 [1954]). *¿Qué significa pensar?* (Gabás, R., Trad.). Madrid: Trotta.
- Hunziker, P. (2018) Filosofía “ante”: totalitarismo, discurso filosófico y modernidad. En *Filosofía, política y platonismo. Una investigación sobre la lectura arendtiana de Kant* (pp. 25- 60). Buenos Aires: Prometeo.
- Mattoni, S. (1995). El silencio de las cosas. En Ponge, F. *Tentativa oral*. (pp. 3- 12) Córdoba: Alción.
- Mattoni, S. (2017) Retorno al borrador. En Ponge, F. *De parte de las cosas. Doce pequeños escritos* (pp. 7- 17). Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Nancy, J.-L. (2002). El corazón de las cosas. En *Un pensamiento finito* (pp. 155- 177). Barcelona: Anthropos.
- Ponge, F. (1995). Tentativa oral. En *Tentativa oral* (Mattoni, S., Trad.) (pp. 13- 38). Córdoba: Alción.
- Ponge, F. (2017 [1942]) *De parte de las cosas. Doce pequeños escritos*. (Mattoni, S., Trad). Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Porcel, B. (2016). Tradición. En Porcel, B. y Martínez, L. (Comps.). *Vocabulario Arendt* (pp. 211- 222). Santa Fe: Homo Sapiens Editores.
- Rivera, E. y Stuvan M. T. (2010). *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger* (Vol.II). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Sartre, J.-P. (1960). El hombre y las cosas. En *El hombre y las cosas* (Echávarri, L., Trad.) (pp. 189- 226). Buenos Aires: Losada.
- Villa, D. R. (1996). *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. United Kingdom: Princeton University Press

Fecha de recepción: 22 de febrero de 2021

Fecha de aceptación: 30 de abril de 2021



Licencia Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-

sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

