

*Vulnerability and Testimony within the Nihilistic Experience and Existential Attestation**

Manca Erzetič (2023). Vulnerabilidad y testimonio en la experiencia nihilista y la atestación existencial**

Yefer Alberto Hurtado Suárez

Pedagogical and Technological University of Colombia
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Traducción

Resumen

La experiencia traumática del pasado ocupa un lugar central en la literatura testimonial. El trauma puede ser tan fuerte para la persona afectada –por ejemplo, en el caso de las víctimas del Holocausto– que incluso puede obstaculizar significativamente o incluso anular la posibilidad de testificar. Por otra parte, es obvio que dar testimonio de un evento negativo del propio pasado presupone que este evento tocó, hirió y lastimó al testigo. En la primera parte introductoria del artículo, muestro cómo la relación entre la vulnerabilidad existencial del testigo, el recuerdo traumático y la posibilidad del testimonio parece ser un problema especial, uno que va más allá de asuntos psicológicos individuales o colectivos. Así, en la segunda parte del artículo, presto atención a cómo la crisis de la concepción subjetivista de la humanidad es definida por la experiencia del nihilismo, principalmente como viene a presencia en el pensamiento de Nietzsche, y cómo, en el siglo XX, se convierte en un tópico clave dentro de las discusiones humanísticas. A esto contribuyeron las violentas agitaciones sociales, que provocaron una especial “vulnerabilidad histórica”, que también se convirtió en uno de los temas claves en la literatura testimonial. En este contexto, en la tercera parte del artículo, describo a grandes rasgos la relevancia de la introducción por parte de Heidegger de la atestación existencial, yendo más allá del enfoque subjetivista en lo relativo al fenómeno de la vulnerabilidad y el testimonio y sus conexiones mutuas, teniendo en cuenta los comentarios críticos de Levinas y Ricoeur. Esto es presentado desde una postura ética, que no es en absoluto inmune a caer en la trampa del subjetivismo.

Palabras clave: vulnerabilidad, nihilismo, existencia, atestación, testimonio.

Información de la Traducción / Translation Info

* Este artículo es publicado como parte de las actividades investigativas del programa “Humanities and the Meaning of Humanity in Historical and Contemporary Viewpoints” (P6-0341), y el proyecto “The Hermeneutic Problem of Understanding Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism” (J7-4631), financiado por la Agencia eslovena de investigación. La investigación hace parte también de la *COST Action “CHANGECODE (CA22149)”*, apoyada por COST (European Cooperation in Science and Technology).

** Traducción del inglés al español, elaborada en el marco del proyecto SGI 3699 (financiado por la Vicerrectoría de

Investigación y Extensión de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Convocatoria 02 del 2024 –Mecanismo 02), presentado por el grupo de investigación EREIGNIS, en alianza con el grupo de investigación Primo Levi.

Correspondencia / Correspondence: Yefer Alberto Hurtado Suárez. Avenida Central del Norte 39-115, Tunja (Código Postal: 150003). Correo-e: yefer.hurtado@uptc.edu.co

Citación / Citation: Hurtado, Y. (2024). Manca Erzetič (2023). Vulnerabilidad y testimonio en la experiencia nihilista y la atestación existencial. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (35), 207-234. <https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n35.2024.18564>



Abstract

The traumatic experience of the past occupies a central place in testimonial literature. The trauma can be so strong for the affected person—for example, in the case of Holocaust victims—that it can significantly hinder or even nullify the possibility of testifying. On the other hand, it is obvious that bearing witness to a negative event from one’s own past presupposes that this event touched, hurt and wounded the witness. In the first, introductory, part of the article I show how the relationship between the existential vulnerability of the witness, the traumatic memory and the possibility of testimony appears to be a special problem, one that goes beyond the individual and collective subject’s psychology. Thus, in the second part of the article, I pay attention to how the crisis of the subjectivist conception of humanity is defined by the experience of nihilism, as it came to light mainly in Nietzsche’s thought and how, in the twentieth century, it became a key topic within humanistic discussions. Contributing to this were violent social upheavals, which triggered a special “historical vulnerability”, which also became one of the key themes in testimonial literature. In this context, in the third part of the article, I outline the relevance of Heidegger’s introduction of existential attestation in going beyond the subjectivist approach in dealing with the phenomena of vulnerability and testimony and their mutual connections, taking into account Levinas’s and Ricoeur’s critical comments. This is introduced from the standpoint of ethics, which are by no means immune from falling into the trap of subjectivism.

Keywords: vulnerability, nihilism, existence, attestation, testimony.

1. A primera vista parece como si la conexión entre la vulnerabilidad de la existencia humana y la posibilidad expresiva del testimonio es tan evidente que no necesita ser especialmente corroborada. Esta conexión nos es transmitida más directamente por la literatura testimonial contemporánea, que en sumo grado tiene que ver con experiencias de la memoria traumática (Gautier and Scalmati, 2010; Santos, Spahr and Crowe Morey, 2010). En tales casos, la memoria traumática puede ser individual o comunitaria, y puede pertenecer a diferentes fases de desarrollo de la personalidad humana, así como también a diferentes periodos de la historia y a diferentes regiones geográficas. Una experiencia traumática puede ser tan profunda que a la persona afectada le resulta difícil testificar acerca de ella, o incluso verse impedida de testificar sobre este recuerdo; también podría decirse que el vínculo formativo entre la memoria y el testimonio se rompe (Cfr. Welz, 2006, pp. 104-133)¹. Este aspecto de la imposibilidad de testimoniar el trauma es un tema particular dentro de los estudios y discusiones psicológicos, psicoanalíticos y sociales (Cfr. Amir, 2019), pero al mismo tiempo también aparece como un tema dentro de los relatos historiográficos, legales, filosóficos, literarios y mediáticos del testimonio (Aron, 2003; Tal, 2004; Weine, 2006; Denham and McCulloh, 2006; Frosh and Pinchevski, 2009).

En complemento a esta mención de la incapacidad de testificar sobre una experiencia de vida traumática, es necesario mencionar también su *obstaculización violenta*, que exagera a profundidad el acto real de violencia contra la existencia humana porque uno es incapaz de confesar el propio trauma a alguien más. Esto tiene la consecuencia de que como individuo soy incapaz de expresar el significado de la humanidad en general. Esta

1 Paul Ricoeur, quien es uno de los autores clave en la hermenéutica del testimonio, expone meticulosamente el vínculo entre memoria, historiografía y testimonio en *La Memoria, la Historia, el Olvido (La Mémoire, l'histoire, l'oubli)*: “La historia puede ampliar, completar, corregir, incluso refutar, el testimonio de la memoria sobre el pasado, pero no puede abolirlo. ¿Por qué? Porque pensamos que la memoria sigue siendo el guardián de la última dialéctica constitutiva de la pasedad del pasado: la relación entre el ‘ya no’ que señala su carácter terminado, abolido, superado, y el ‘sido’ que designa su carácter originario y, en este sentido, indestructible. Algo sucedió realmente: esta es la creencia anti predicativa –e incluso, preparativa– sobre la que descansa el reconocimiento de las imágenes del pasado y el testimonio oral. A este respecto, los acontecimientos de la Shoá y los grandes crímenes del siglo XX, situados en los límites de la representación, se elevan en nombre de todos los acontecimientos que dejaron su impronta traumática en los corazones y en los cuerpos: afirman que existieron, y por ello, piden que sean divulgados, contados, comprendidos. Esta protesta, que alimenta la atestación, es de la naturaleza de la creencia: puede ser discutida, pero no refutada” (2004, pp. 637-638, 2010, pp. 647-648).

circunstancia está indeleblemente vinculada a los aspectos morales, jurídicos y sociales del *reconocimiento de la dignidad humana*, y a la institución de *los derechos humanos*.

Teniendo en cuenta la obstaculización sistemática para dar testimonio de la violencia contra la existencia humana, a menudo nos encontramos con sistemas políticos autoritarios y totalitarios, lo cual no quiere decir que tal obstaculización es en modo alguno una excepción en ambientes sociales democráticos². Yo misma he pasado años investigando los aspectos personales, sociales y políticos en lo relativo a dar testimonio de la memoria traumática en lo que respecta al campo de concentración yugoslavo en Goli Otok (1949-1989). La investigación de tal testimonio se basó también en conversaciones con exprisioneros, de los que la mayoría de ellos incluso no sabían por qué y bajo qué razones habían sido sentenciados. En consecuencia, como prisioneros fueron triplemente traumatizados: primero a través del castigo al que habían sido sometidos; luego por medio de la violencia que habían sufrido en el campo (algunos de ellos por un periodo de muchos años) y, finalmente, cuando fueron liberados de las condiciones infernales, tuvieron que comprometerse a sí mismos a callar acerca de lo que habían sufrido³. En el caso de los sobrevivientes del Holocausto, callar y silenciar el testimonio surge del *sentimiento de culpa de los sobrevivientes*, en relación con lo cual podemos verificar la *traumatización no solo del individuo, sino también la de la existencia histórica* (Cfr. Levi, 1988, 1986; Matthäus, 2009; Trezise, 2013).

2 A este respecto, la actual crisis de migrantes, refugiado y asilados, es particularmente problemática, incluso el año pasado en relación directa con la guerra en Ucrania.

3 “Sin embargo, el aparato de intimidación se encargó de transferir la violencia psicológica contra el recluso de ‘dentro’ (*inside*) a ‘adentro de’ (*within*), de forma que en libertad los presos sufrieron su propia deshumanización hasta el punto que ellos mismos sucumbieron a un tipo de afasia, lo que implica no solo la imposibilidad de la comunicación hablada, sino de la determinación existencial de ser-testigo. El objetivo de la intimidación no fue solo infundir el miedo de mayores castigos, sino de erradicar al testigo en tanto testigo. Sin embargo, borrar al testigo en tanto testigo no erradica la máxima (*dictate*) existencial de ser-testigo. Por esa razón, (...) la situación del testimonio no solo incluye la situación fáctica dentro de la cual el testigo fue empujado, o fue presionado por sí mismo, sino que conlleva también una marca existencial. La limitación del derecho a hablar y testimoniar impone para los prisioneros del campo indiferencia hacia el mundo, lo cual limitó no solo el espacio del campo de concentración, sino que en general tomo el curso de su existencia. La indiferencia impuesta de esta forma confrontó al individuo de tal forma que no les fue posible hasta largo tiempo después entender su propia posición en el mundo y el elemento de comunicación asociado con los otros, de modo que el individuo fue sometido a la dictadura del silencio” (Erzetič, 2021, p. 39, versión del traductor).

Desde un punto de vista completamente diferente, vale la pena mencionar que un desinterés público puede obstaculizar el testimonio. La indiferencia intencionada, o no intencionada, bloquea la posibilidad de dar testimonio, de forma que *la verdad del testigo que quiere testimoniar se vuelve irrelevante*. Cuando la expresión de la verdad es bloqueada y manipulada –algo por lo que no siempre se puede culpar a factores sociales concretos– la coexistencia histórica en sí misma es, desde luego, despojada de significado; la confianza en el humanismo se esfuma, y de esta forma nos deslizamos y caemos dentro de una actitud de nihilismo.

La pérdida de sentido, nihilista en sí misma, afecta directamente la manera en que percibimos y aceptamos la vulnerabilidad de la existencia humana, ya que ésta no sólo se siente y se evalúa en un estado afectivo, sino que más bien aparece, por así decirlo, más allá de ese estado, en la insensibilidad, la insensatez y la nada que llamamos *nihilismo*. ¿Cómo puede la existencia humana, tanto individual como histórica, ser o llegar a ser tan *susceptible y vulnerable a una falta de sentido nihilista que no puede recobrar el sentido*? Si establecer valores humanos se ha convertido en un problema, ¿cuáles son los “medios” que permanecen para ayudar a sobreponernos de este estado de caída en el nihilismo? La disposición al nihilismo es liminal en la medida en que no podemos interpretarla desde una perspectiva psicológica o social, como el efecto de una “experiencia subjetiva” negativa, ya que, en ese caso, expresa la crisis de la autopercepción dominante de la humanidad del ser humano como subjetividad⁴. Esto se manifiesta principalmente en el hecho de que a pesar de estar “encadenados” a todos los medios posibles de información –que son omnipresentes y están disponibles para todos–, no sabemos esencialmente qué estamos presenciando en el mundo y qué está siendo testimoniado como parte de nuestro propio sentido humano. A este respecto, podemos hablar de la especial vulnerabilidad contemporánea del testimonio, en tanto que éste surge no solo de experiencias traumáticas de los testigos que fueron víctimas de diversos actos violentos, sino también porque se refiere a la posibilidad existencial y co-existencial de ser-testigo

⁴ Desde el punto de vista hermenéutico, Gianni Vattimo ofrece un amplio análisis de la relación entre el nihilismo y la crisis posmoderna del sujeto (2019). Véase también su obra original (1981), así como *The decline of the subject and the problem of testimony. The adventure of difference* (1993, pp. 40-60) y *Tramonto del soggetto e problema della testimonianza* (1972, pp. 125-139).

–este testimonio adopta un carácter tanto verbal como histórico en términos de divulgación⁵.

2. En términos de comprensión de los valores humanos, la caída y el deslizamiento del humanismo hacia el nihilismo⁶ caracteriza básicamente la situación histórica de la humanidad en el siglo XX y XXI, cuando una orientación poshumanista y transhumanista está ganando terreno dentro de las humanidades y las ciencias sociales⁷. Al mismo tiempo, en todo el

5 Desde el punto de vista de una posible conceptualización hermenéutica del “Testigo” y del “Testimonio”, bajo la concepción de la “existencia desnuda”, Gert-Jan van der Heiden (2020) discute las vulnerabilidades del testimonio en *The voice of misery: A continental philosophy of testimony*: “¿Qué pasaría si –así es la importante apuesta de este estudio– comenzáramos a entender el testimonio como un esfuerzo por dar testimonio de la existencia desnuda que está en el corazón de la vida humana? ¿Qué sucedería si esta dimensión de la existencia se separara de nuestra experiencia humana común y de nuestro discurso o logos, porque este último, de alguna manera, le es negado el acceso al ámbito de la existencia desnuda? ¿No sería esto lo que asigna al testimonio un sentido distintivo y excepcional en el umbral del logos y de la existencia desnuda? Sin embargo, quizás el testimonio siempre ha estado marcado por un sentido excepcional a lo largo de la historia de su uso filosófico y teológico, y tal vez la ‘normalización’ contemporánea del testimonio en los enfoques epistemológicos sobre este tema es una señal del olvido de esta particular procedencia excepcional del testimonio” (p. 14, versión del traductor).

6 Gianni Vattimo (1988, pp. 19-59) aborda convincentemente el paso del humanismo al nihilismo en su obra *The end of modernity: Nihilism and hermeneutics in postmodern culture* (1985, pp. 25-26). A este respecto, se muestra claramente el dilema de si el testimonio de Primo Levi acerca del horror de Auschwitz debe (todavía) ser definido como “humanismo”: Primo Levi, el autor, quien pudo haber insistido en que su mundo permanecía intacto, y sus textos, donde se revelan en gran medida narrativas contrarias no intencionadas, evidencian la tensión nerviosa entre su humanismo anterior al Holocausto y el legado de Auschwitz –esa única palabra que pone en cuestión todo el proyecto de la Ilustración. Como veremos, varios pensadores posteriores al Holocausto sugieren que Auschwitz produjo una cesura o un abismo–lo que Gordon denomina aquí “el vacío ontológico o moral post-Holocausto”. Esta ruptura expuso la ineficacia práctica de tantas suposiciones humanistas, como la dignidad inherente y los derechos del individuo, así como la utilidad positiva de la razón, e incluso desafió la capacidad del lenguaje para describir la experiencia” (Druker, 2009, p. 6, versión del traductor).

7 La demarcación conceptual entre humanismo, posthumanismo y transhumanismo es en sí misma compleja y, sobre todo, permanece, por supuesto, indefinido si estos conceptos cubren un área o diferentes áreas problemáticas: “En el debate académico contemporáneo, el término ‘posthumano’ se ha convertido en una clave para abordar la urgente necesidad de redefinir integralmente la noción de lo humano, en virtud de los desarrollos onto-epistemológicos, así como científicos y biotecnológicos de los siglos XX y XXI (...) ‘Posthumano’ se ha transformado en un término paraguas que incluye el posthumanismo (filosófico, cultural y crítico), el transhumanismo (en sus variantes como el extropianismo, el transhumanismo liberal y democrático, entre otras corrientes), los nuevos materialismos (un desarrollo feminista específico dentro del marco posthumanista), y los paisajes heterogéneos del antihumanismo, las posthumanidades y las metahumanidades. Las áreas de significación más confusas son aquellas compartidas por el posthumanismo y el transhumanismo” (Ferrando, 2013, pp. 26-32, versión del traductor). Como parte de esta discusión, puedo enfatizar que estas transformaciones y deformaciones del “humanismo” no eliminan la crisis contemporánea del humanismo, al menos no en el contexto que Vattimo destaca en conexión con la experiencia nihilista; más bien, continúa extendiéndose y profundizándose.

mundo, estamos enfrentando diversas formas de deshumanización⁸. Como señala Nietzsche en los fragmentos introductorios a *La voluntad de poder*, el nihilismo no es solo un fenómeno social en el marco de un curso histórico determinado, y lo que sigue a ese curso, sino que es precisamente la causa que determina todo el curso ulterior de la historia, junto con todos los esfuerzos individuales y sociales para hacer del mundo más humano de manera que una persona pudiese ser propiamente humana:

Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describe lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: *la llegada del nihilismo*. Esta historia ya puede contarse ahora, porque la necesidad misma está aquí en acción. Este futuro habla ya en cien signos; este destino se anuncia por doquier; para esta música del porvenir ya están aguzadas todas las orejas. Toda nuestra cultura europea se agita ya desde hace tiempo, con una tensión torturadora, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si se encaminara a una catástrofe; intranquila, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, que ya no reflexiona, que teme reflexionar (2000, p. 31, 1968, p. 3, KSA 12, p. 189).

Sería superfluo valorar si el diagnóstico de Nietzsche acerca del nihilismo sigue siendo relevante, y en qué medida, después de aproximadamente un siglo y medio. La recepción de Nietzsche ha sido robustecida con argumentos que podríamos citar tanto a favor como en contra. El propio Nietzsche rechaza directamente la posibilidad de buscar razones para caer en el nihilismo:

⁸ “Deshumanización” puede ser entendida como la desvalorización y aniquilación de la “humanización” que constituye el esfuerzo básico del humanismo comprometido con “meditar y cuidarse de que el hombre sea humano, en lugar de no humano, ‘inhumano’, esto es, ajeno a su esencia” (Heidegger, 2006, p. 21, 1998a, p. 244, GA 9, p. 319). La deshumanización está, definitivamente, caracterizada por el nihilismo, precisamente en relación con la vulnerabilidad del ser humano y la posibilidad de testimoniar la humanidad. David Livingstone Smith ha dedicado muchas de sus obras a entender la deshumanización y la relevancia social de abordarla. En este sentido, enfatiza lo siguiente: “Sobre todo, creo que una buena teoría de la deshumanización debería ser coherente con aquellos episodios de la historia humana que son, indiscutiblemente, ejemplos de deshumanización. El Holocausto es uno de ellos. Sería extraño, por decir lo menos, adoptar una perspectiva sobre lo que es la deshumanización que no se aplique a los horrores de Auschwitz y Treblinka. Tal concepción no merecería ser tomada en serio. Lo mismo puede decirse de una teoría de la deshumanización que sea irrelevante para la esclavitud, el terrorismo anti-negro de Jim Crow, los horrores del colonialismo, o muchos otros ejemplos. Para resistir la deshumanización de manera efectiva, es necesario saber qué es. Hay que ser capaz de distinguirla del racismo, la misoginia, la xenofobia u otras formas de prejuicio y opresión. Deshumanizar a otros es pensar en ellos no solo como seres humanos inferiores, sino como criaturas subhumanas” (2020, pp. 21-22, versión del traductor).

El nihilismo está ante la puerta: ¿de dónde nos llega este, el más inquietante de todos los huéspedes? Punto de partida: es un error señalar como causas del nihilismo las ‘crisis sociales’, la ‘degeneración fisiológica’, incluso la corrupción. Se trata de la época más honrada y compasiva. La miseria, la miseria espiritual, corporal e intelectual, no tienen en sí toda la capacidad necesaria para producir el nihilismo (o sea, el rechazo radical del valor, el sentido, el deseo). Estas necesidades siguen permitiendo interpretaciones diferentes. Sin embargo, en una interpretación muy determinada, la cristiano-moral, se asienta el nihilismo (2000, p. 33, KSA 13, p. 125).

La “receta” de Nietzsche para escapar del nihilismo es, como es bien sabido, una transvaloración de todos los valores, especialmente esos valores creados por el cristianismo. Como se puede ver en la cita anterior, desde el punto de vista de Nietzsche *no nos inmunizamos simplemente por reconocer la vulnerabilidad del ser humano*, a partir de la cual pudiese derivarse una *ética de la vulnerabilidad o una ética de la compasión* que contribuyera a un mundo mejor⁹. Nietzsche considera que la compasión por el débil es uno de los orígenes del nihilismo y, en este sentido, se vuelve contra el cristianismo. Sin embargo, al mismo tiempo debe notarse que Nietzsche no es indiferente a la vulnerabilidad del ser humano o a la *vulnerabilidad de Dios*, ni tampoco es indiferente al *dolor metafísico* que acontece en relación con ambas vulnerabilidades. Bajo el entendimiento de Nietzsche, la deidad Dionisiaca afirma el dolor de la existencia, en contraste con el cristianismo, que lo niega y de esta manera promueve el nihilismo. Ciertamente, es debatible si Nietzsche se refiere aquí al cristianismo propiamente o al desvelamiento histórico del cristianismo como “platonismo para pueblo”. Esta distinción yace en el primer momento del pensamiento de otro gran “diagnosticador” del nihilismo, esto es, Dostoievski, concretamente en *Los hermanos Karamazov* (Cfr. Volpi, 1996, pp. 39-40). La misma línea de pensamiento se evidencia claramente en Kierkegaard¹⁰.

9 En relación a esto, cito las ideas de Judith Butler en *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, acerca de la vulnerabilidad y la ética de la vulnerabilidad: “Es necesario percibir y reconocer cierta vulnerabilidad para volverse parte de un encuentro ético, y no hay ninguna garantía de que esto ocurra. Siempre está la posibilidad de que no se la reconozca y que se constituya como “irreconocible”, pero cuando esta vulnerabilidad es reconocida, este reconocimiento tiene el poder de cambiar el sentido y la estructura de la vulnerabilidad misma. En este sentido, si la vulnerabilidad es una condición para la humanización y la humanización tiene lugar de diferentes formas a través de normas variables de reconocimiento, entonces la vulnerabilidad, si es que va a ser atribuida a cualquier sujeto humano, depende fundamentalmente de normas existentes de reconocimiento” (2006, pp. 70-71, 2004, p. 43).

10 Podemos contar, indudablemente, a Kierkegaard entre los autores seminales que abordaron la vulnerabilidad humana y el testimonio existencial (Cfr. Rasmussen, 2005).

Este tipo de consideraciones, indudablemente, exigiría una discusión más extensa –una que, sin embargo, ya ha tenido lugar en la filosofía moderna y no puede resumirse aquí. Baste una observación aparentemente breve que hace Martin Heidegger en el contexto de esta discusión, en respuesta al ensayo de Ernst Jünger a propósito del cruzar la línea hacia el nihilismo (ensayo que Jünger dedicó al filósofo en 1950 con ocasión de su sexagésimo aniversario) (2008, pp. 69-102, 1950, pp. 245-284). En su respuesta al ensayo de Jünger, en un apartado titulado “En torno a la cuestión del Ser” (Volpi, 1996, pp. 19-40), Heidegger enfatizó, basándose también en el ensayo de Jünger de 1934 *Sobre el dolor*, que la superación del nihilismo (*overcoming of nihilism*) no es posible sin la superación de la metafísica (*recovering of metaphysics*): Heidegger tomó ventaja de la proximidad entre los verbos alemanes *überwinden* (*to overcome*) y *verwinden* (*recover*)¹¹. La “pequeña diferencia” es dada a nivel existencialmente histórico desde la experiencia del olvido metafísico de la diferencia ontológica. Heidegger continúa la discusión acerca del lugar que ocupa la filosofía de Nietzsche en una época (increíblemente) vulnerable, carente de la esencia del Ser mismo. Como resultado, Heidegger se basa específicamente en la definición de Nietzsche del nihilismo como “el más inquietante de todos los huéspedes” (*der unheimlichste aller Gäste*) añadiendo:

Lo llaman ‘el más inquietante’ porque en su calidad de voluntad incondicionada de voluntad quiere el desterramiento como tal. Por eso, no sirve de nada pretender echarlo, porque en todas partes, desde hace mucho tiempo y de manera invisible, vaga por la casa. De lo que se trata es de

11 “Entonces ¿en qué se basa la superación del nihilismo? En la superación de la metafísica” (Heidegger, 2000a, p. 335, 1998b, p. 313, 1978, p. 408). El traductor al inglés, William McNeil, añade a este comentario: “La frase *Verwindung der Metaphysik* es difícil de traducir al inglés. Heidegger usa el término *Verwindung* para sugerir algo más que una superación convencional (*overcoming: überwindung*), que sería lograda por los seres humanos (o por el pensamiento humano como subjetividad), y que simplemente dejaría atrás lo que sea que se ‘supera’ (*overcome*). *Verwindung* implica sobreponerse o recuperarse (*recovery*) en el sentido de que la metafísica en sí misma, en su ‘esencia’, se recupera del olvido de su propia esencia. Como Heidegger lo aclara, no se debe tomar, por tanto, como si se insinuase que los seres humanos se sobreponen (*recover*) a la metafísica; tampoco como si, en primera instancia, fuesen los seres humanos quienes recuperan (*recover*) la metafísica en el sentido de ‘rescatar’ (*retrieving*) su esencia. En la frase ‘*recover of metaphysics*’ (*Verwindung der Metaphysik*), la metafísica es en sí misma el “sujeto” del genitivo. En otra parte, Heidegger explica que la superación (*Verwindung*) de la esencia de la técnica en la dirección de su todavía verdad oculta “es similar a lo que pasa cuando, en el ámbito humano, uno se sobrepone de la pena y el dolor”. Cfr. Heidegger (GA 79, p. 69), traducido por William Lovitt como *The Turning*, en *The Question Concerning Technology* (p. 39). *Verwindung* implica, por tanto, una superación, pero “lo que se supera no se deja atrás o se ausenta” (Nota aclaratoria en Heidegger, 1998b, p. 376). Como es bien sabido, el concepto de “*Verwindung der Metaphysik*” influyó en la formación del movimiento filosófico italiano de *Il pensiero debole* (Vattimo and Rovatti, 1983).

descubrir a tal huésped y examinarlo a fondo (Heidegger, 2000a, pp. 314-315, 1998b, p. 292, 1978, p. 408).

La conexión que Heidegger establece entre lo *Unheimliche* (lo inquietante o inhóspito) y *heimisch*, *Heim* y *Heimat* puede encontrarse ya en *Ser y tiempo*, específicamente en lo relativo a la disposición fundamental o “temple” de la angustia¹². La relación entre los términos es relevante no solo en términos etimológicos. En su conferencia de 1935, *Introducción a la metafísica*¹³ (2000b, pp. 156-177, 1983, pp. 153-182), y en su interpretación de 1942 del poema de Hölderlin “*Der Ister*” (1996, pp. 51-122, 1984, pp. 63-170), Heidegger conecta “*Unheimliche*” con el *deinon* de los versos iniciales del coro de *Antígona* de Sófocles (332-375): πολλὰ τὰ δεινὰ κούδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει. La interpretación de Heidegger es como sigue: “Múltiple es lo inquietante, pero nada más inquietante que el ser humano” (2003, p. 240, 1992, p. 157).

Según Heidegger, *Unheimlichkeit* en tanto ‘no-estar-en-casa’ es una consecuencia del hecho de que la subjetividad incondicional de la voluntad de poder lo quiere así¹⁴. Por otra parte “*Unheimliche*”, de acuerdo a las

12 “En la angustia uno se siente ‘desazonado’ [*unheimlich*]. Con ello se expresa, en primer lugar, la peculiar indeterminación del ‘nada y en ninguna parte’ en que el *Dasein* se encuentra cuando se angustia. Pero, la desazón [*Unheimlichkeit*] mienta aquí también el no-estar-en-casa [*Nicht-zuhause-sein*]” (Heidegger, 2009, p. 207).

13 En el mismo año, Heidegger envió también a Jaspers su propia versión de la traducción del coro (Heidegger and Jaspers, 2003, pp. 240-242, 1992, pp. 157-159).

14 La definición Heideggeriana de nihilismo como desarraigo (*Heimatlosigkeit*) nos recuerda la proclamación de Nietzsche “Nosotros los desarraigados” (*Wir Heimatlosen*): “Nosotros, apátridas. –Entre los europeos de hoy no faltan aquellos que tienen el derecho de llamarse apátridas en un sentido sobresaliente y honorífico, ¡justo a ellos quisiera confiar expresamente mi secreta sabiduría y *Gaya scienza!* Porque su suerte es dura, su esperanza incierta, es todo un arte encontrarles un consuelo– ¡Pero para qué! ¡Nosotros, hijos del futuro, cómo podríamos estar en casa en este hoy!” (2014, p. 889, 2001, p. 241, 1988, p. 628). ¿Podemos, siguiendo a Heidegger, entenderlo como una expresión de subjetividad empoderada? La postura de Heidegger aquí está relacionada con su percepción de la superación activa del nihilismo por parte de Nietzsche, que él mismo considera enfáticamente metafísica: “El nihilismo extremo pero activo desaloja los valores anteriores junto con su ‘espacio’ (lo suprasensible) y ofrece posibilidades primarias para la nueva valoración. Con respecto a este carácter del nihilismo extremo, que abre espacio y se adentra en lo abierto, Nietzsche también habla de ‘nihilismo extático’ (WM, 1055). Si bien da la impresión de seguir siendo una simple negación, tal nihilismo no afirma algo presente ni un ideal, sino el ‘principio de la estimación de valores’, es decir, la voluntad de poder. Tan pronto como esto se concibe expresamente como el fundamento y la medida de toda valoración, el nihilismo se ha acomodado a su esencia afirmativa, ha superado e incorporado su imperfección, y así se ha completado. El nihilismo extático se convierte en ‘nihilismo clásico’. Así es como Nietzsche concibe su propia metafísica. Donde la voluntad de poder es el principio profesado de la valoración, el nihilismo llega a ser el ‘ideal del más alto grado de poder del espíritu’ (WM, 14). En la medida en que se niega todo ser que existiría en sí mismo, y se afirma la voluntad de poder como el origen y la medida

referencias de Heidegger a la disposición o temple de la angustia en *Ser y tiempo*, y la interpretación del *deinon* del coro, está relacionado a la esencia misma del ser humano y no solo a su abolición nihilista como resultado del *florecimiento de la subjetividad moderna en el mundo moderno*. Aunque el coro de *Antígona* relata cómo finalmente la acción del hombre lo conduce a la nada¹⁵, cualquier interpretación que afirme que esto implica nihilismo sería difícil de sostener. La existencia humana está, tanto individual como históricamente, lanzada (*ek-sistere*) a lo *Unheimliche*, mientras que, por otro lado, lo *Unheimliche* surge de lo que el ser humano está expuesto y debe soportar debido a alguna voluntad violenta que lo dispensa. En ambos casos, se trata de una especie de paso que testifica enfáticamente la vulnerabilidad del hombre; la diferencia estaría en que en un caso lo está en el aspecto de la existencia, y en el otro caso en el aspecto de la *subsistencia*.

En *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, que toma la obra testimonial de Primo Levi como punto de partida, Giorgio Agamben subraya este momento de sufrimiento duradero como clave, en términos de la palabra latina para testigo (*superstes*):

En latín hay dos palabras para referirse al testigo. La primera, *testis*, de la que deriva nuestro término “testigo”, significa etimológicamente aquel que se sitúa como tercero (*terstis*) en un proceso o un litigio entre dos contendientes. La segunda, *superstes*, hace referencia al que ha vivido una determinada realidad, ha pasado hasta el final por un acontecimiento y está, pues, en condiciones de ofrecer un testimonio sobre él. Es evidente que

de la creación, ‘el nihilismo podría (...) ser una forma divina de pensar’ (WM, 15). Nietzsche está pensando aquí en la divinidad del dios Dioniso. La esencia afirmativa del nihilismo simplemente no puede declararse de manera más afirmativa. Según su concepto metafísico completo, entonces, el nihilismo es la historia de la aniquilación de los más altos valores habidos hasta ahora sobre la base de la revaluación anticipadora que reconoce conscientemente la voluntad de poder como el principio de la valoración. La revaluación, por tanto, no significa meramente que se postulen nuevos valores en el viejo lugar familiar de los valores anteriores, sino ante todo que el lugar mismo se determina de manera nueva” (Heidegger, 1991, pp. 207-208; Barbarić, 2007, pp. 53-66). Al hacer referencia directa a la *Verwindung* de Heidegger, Gianni Vattimo adopta al mismo tiempo una posición afirmativa acerca de la distinción de Nietzsche entre el nihilismo activo y el positivo: “La revalorización del nihilismo de Vattimo se logra principalmente, entonces, a través de un retorno a la distinción de Nietzsche entre el nihilismo activo y reactivo. El nihilismo activo debe ser concebido como hermenéutica, posmodernidad, posfundacionalismo, lo postmetafísico, ontología débil, o lo que –tomando el término de Heidegger– Vattimo describe como *Verwindung*” (Weller, 2008, p. 176). En particular, si tenemos en cuenta la preocupación de Agamben por el archivo de Auschwitz, esto plantea, definitivamente, la cuestión de si la *Verwindung* pierde su validez existencial-histórica.

15 “Everywhere underway and yet with no way out, he comes to nothing” (Heidegger and Jaspers, 2003, pp. 242, 1992, p. 159).

Levi no es un tercero; es, en todos los sentidos, un superviviente (2000, p. 9, 1998, p. 15, 1999, p. 17).

En el caso de Primo Levi, hay una circunstancia agravante adicional, a saber, el hecho de ser un sobreviviente, es decir, alguien que soportó las condiciones inhumanas del campo de concentración y que padeció el sentimiento de culpa del sobreviviente (*survivor's guilt*). Se podría decir que esto anuncia el nihilismo de los tiempos y de la historia que sigue al horror de Auschwitz. Levi, como testigo que también debe testificar por otros testigos y especialmente por aquellos que ya no pueden (o nunca pudieron) ser testigos, centra su visión fundamental de la situación histórico-mundial —que sigue siendo aterradora y amenazante también después de Auschwitz— en la pregunta planteada en *If This Is a Man?* (1959, 1947). La pregunta da testimonio de la especial *vulnerabilidad del testimonio de una época* en la que ya no es posible desestimar las indicaciones de que la humanidad ha caído de forma nihilista en la inhumanidad. Como tal, *exige una comprensión de la situación histórico-mundial* contemporánea, tal como la asumió convincentemente Hannah Arendt (1995), por ejemplo, como su propia preocupación existencial. Ella definió el nihilismo del totalitarismo como “irreflexión” (*Mindlessness*) y “banalidad del mal” (*Banality of Evil*) (Arendt, 1964; Fabris, 2018, pp. 23-33). Al mismo tiempo, su propia experiencia de vida evidenció su “carencia de tierra natal” (*Heimatlosigkeit*), que probablemente incluía una comprensión diferente a la de Heidegger, quizás incluso incomprensible en sus términos¹⁶.

En términos fáctico-existenciales, “comprender” no significa otra cosa que *estar-en-casa conmigo mismo* o con alguien más. La comprensión atestigua la actitud hacia el propio ser, hacia el ser de los demás y hacia el ser en general. Al mismo tiempo, necesariamente incluye la incomprensibilidad y el malentendido, como estar lejos de uno mismo o de los demás, estar lejos del hogar y sin hogar, lo que aviva el deseo de volver a casa. Un problema particular es el malentendido coaccionado, en el sentido de ser expulsado

¹⁶ En su conversación con Günther Gaus, que se transmitió por televisión alemana el 16 de septiembre de 1964 (publicada como introducción a *Ensayos sobre la comprensión* como “¿Qué queda? Queda la lengua materna”), Hannah Arendt afirma de manera decisiva: “Lo importante para mí es comprender. Para mí, escribir es una cuestión de buscar esta comprensión, parte del proceso de comprensión”. Al mismo tiempo, vincula la comprensión con la experiencia de sentirse en casa y estar en casa: “Quiero entender. Y si otros entienden —en el mismo sentido en que yo he entendido— eso me da una sensación de satisfacción, como sentirse en casa” (Arendt, 1995, p. 3).

del hogar por la voluntad de otra persona, ser víctima de la violencia de un origen individual o social, o incluso sin ningún origen¹⁷.

Tener comprensión por algo o alguien, además, significa *no ser indiferente*; significa invitar a alguien a tu hogar o ir a su hogar. Alternativamente, simplemente podemos no estar en casa en ningún lugar y ser indiferentes a todo, apáticos y sin comprensión hacia nada en el mundo, ante todo hacia nosotros mismos. Heidegger reconoce el nihilismo como el ‘no-estar-en-casa’ al que conduce la subjetividad de la voluntad de poder como *indiferencia en el ser mismo*, que arbitrariamente quiere, como la voluntad de querer, dirigir no solo los eventos históricos, sino también los procesos naturales. El nihilismo como indiferencia histórica y uniformidad metafísica no significa que no suceda nada más en la historia desde la aparición del nihilismo, o que la historia haya terminado. Por el contrario, en esta historia indiferente, los eventos pueden continuar sin fin, sin que tengamos siquiera la más mínima comprensión de lo que está en juego aquí y de qué se trata, es decir, de lo que realmente estamos testimoniando.

La demanda de que “el horror de Auschwitz no debe repetirse” suena hueca si no reconocemos que, ante todo, el nihilismo se repite una y otra vez, y está más allá de la comprensión. El nihilismo, en tanto lo *Unheimliche*, la *falta de hogar*, la *nada* y la *indiferencia* es, en su ilimitada reproducibilidad, terriblemente violento para la humanidad de hoy; al mismo tiempo, pasa desapercibido y no es reconocido. Sin embargo, el nihilismo no representa meramente violencia contra la existencia y la co-existencia como aniquilación y destrucción; la pérdida repetida de significado desencadena alarma, que revela la falta de significado como una situación existencial que obliga a entenderla y confesarla, es decir, a revelarla a uno mismo y a los demás. El bloqueo de tal testimonio también es revelador, y esto desencadena aún más directamente la alarma. Pero lo que testimoniábamos históricamente

17 En su introducción como editor a la colección *Phenomenologies of Violence*, Michael Staudigl (2014) escribe acerca del fenómeno de la violencia: “No hay órdenes de violencia –y, por tanto, irreductiblemente contingentes– dentro de las cuales se le atribuya el ‘significado de la violencia’ a un evento social dado. Esto no pretende implicar que la violencia deba ser pensada como algo independiente de sus agentes, receptores y observadores. Tampoco implica que no podamos delinear algunas características esenciales de la violencia y su significado general para el orden socio-político y cultural. Simplemente implica que la violencia debe ser pensada como un fenómeno social dentro del horizonte de su ordenación, dentro del cual negociamos, definimos y debatimos qué cuenta y qué es reconocido como violencia y qué no lo es” (p. 1, versión del traductor).

es ciertamente aterrador, en la medida en que, en nuestra propia esencia, estamos destinados a estar en el mundo.

3. Confrontado con la pregunta de si después del horror de Auschwitz Dios todavía existe, Levi negó la posibilidad de seguir buscando una respuesta en la fe en Dios. Esto es revelador, ya que la pregunta va más allá de los contextos religiosos, teológicos, sociales y filosófico-humanistas; no es una pregunta histórica que nos hacemos. Más bien, estamos existencial y co-existencialmente *empujados ante ella*. La pregunta es planteada por la historia misma en tanto posibilidad de alguna existencia y co-existencia desde la cual uno puede entender o entregarse al nihilismo y renunciar a la comprensión.

En este sentido, es necesario establecer que además de la vulnerabilidad humana individual, también es posible la vulnerabilidad histórica de la (co)existencia humana, y que esto en sí mismo condiciona fundamentalmente la posibilidad o la imposibilidad de presenciar a la humanidad en el esfuerzo por ser humana. Si los seres humanos fuéramos individualmente vulnerables –pero la humanidad en su conjunto y situación histórico-mundial no lo fuera– no sería posible dar testimonio del significado humano, como aboga, por ejemplo, Viktor E. Frankl (1959, 1946), y tampoco sería posible dar testimonio de la inhumanidad y el sinsentido.

Al mismo tiempo, debe enfatizarse que al tratar con la vulnerabilidad de la existencia y coexistencia humana, y con la posibilidad de testificar sobre ella, los investigadores de la vulnerabilidad de la existencia humana con mayor frecuencia se refieren a disposiciones psicológicas o biológicas arbitrarias de los seres humanos, que pueden estar sujetos a lo que puede afectarlos *desde el mundo compartido con otros*¹⁸.

18 “La noción de vulnerabilidad proviene del latín tardío *vulnerabilis*, derivado de *vulnerare*, que significa ‘herir’, y que a su vez proviene de *vulner-*, *vulnus*, que significa ‘herida’. Como sugiere el diccionario Merriam-Webster, es probablemente afin al latín *vellere*, ‘arrancar’, y al griego *oulē*, ‘herida’. El sustantivo latino *vulnus* se refiere principalmente a heridas corporales y a daños morales o emocionales, pero también significa un golpe, un corte o una mordedura, así como una flecha o un proyectil. Las definiciones estándar de ‘vulnerable’ tienen dos significados principales: 1) capaz de ser herido física o emocionalmente; 2) abierto a ataques o daños: asediado (vulnerable a la crítica). Incluso esta breve mirada a la etimología del término deja claro que el concepto de vulnerabilidad gira en torno a la comprensión de cómo aquello que es vulnerable llega a constituirse: en su existencia, identidad o ser, y así también en sus límites propios. Antes de poder hablar de vulnerabilidad, debe existir un ‘algo’, un ‘ello’ –un ser o una entidad– que sea o pueda llegar a ser vulnerable, con sus límites comprometidos, violados o incluso destruidos” (Ziarek, 2013, p. 169, versión del traductor).

De hecho, esto elude la predisposición mundana pre-subjetiva del ser humano. La existencia humana es en realidad vulnerable “ya” desde su propio ser arrojado al mundo, sobre la base de lo cual se da a entender de antemano lo que significa *estar en el mundo*.

Esta situación de la existencia humana en el mundo, esto es, que ella ya está predispuesta a cómo debe ser en el mundo, fue expresada de manera muy convincente por Hans-Georg Gadamer en “Hermenéutica y diferencia ontológica”, donde, entre otras cosas, explica el concepto heideggeriano de la *hermenéutica de la facticidad* desde sus conferencias de Friburgo de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1999; Heidegger, GA 63). En adelante:

La facticidad subraya el carácter efectivo de un hecho. Así se convierte en una formulación provocadora para todo querer entender, por ejemplo, cuando en *Ser y tiempo* se hace referencia al estar arrojado del ser-ahí. La existencia humana implica que se llega al mundo sin haber sido preguntado, y que se nos llama a desaparecer sin ser preguntados. En todo su ‘ser arrojado’, uno vive de cara a su futuro con miras al cual se proyecta. De esta manera, la hermenéutica se concentra en algo incomprensible. Pero, de algún modo, esto es siempre propio a la hermenéutica. Lo incomprensido e incomprensible desafía a la hermenéutica y la lleva al camino del preguntar, obligándola a entender. En esto no hay en absoluto un hacerse dueño anticipadamente de todo lo dotado de sentido. Más bien es un responder al desafío siempre nuevo de lo incomprensible, sorprendentemente otro, extraño, oscuro, y tal vez profundo, que deberíamos comprender. Ahora bien, incluso esto sigue haciendo inocua la paradoja inherente a la hermenéutica de la facticidad (Gadamer, 2002, pp. 61-62, 2007, p. 363, 1995, p. 63).

Según Gadamer, el “hombre” en su propia humanidad, es testigo del hecho de que el mundo en el que se encuentra lo excede en la misma medida en que él mismo se acerca a este mundo. La capacidad de una persona para ser testigo de algo en el mundo, y el mundo mismo, ya está definida de antemano por la incomprensibilidad de su propia situación existencial, que lo obliga a tratar de comprender lo que encuentra en el mundo y lo que encuentra como el mundo mismo.

Esta incomprensibilidad a propósito de la propia situación existencial –en la medida en que está definida por la facticidad del ser arrojado, en la que estamos lanzados nosotros mismos– puede definirse como el *origen sin*

origen de la vulnerabilidad del ser humano. Es necesario añadir que, por tanto, no solo un ser humano es vulnerable, sino que también lo es siempre el mundo en el que éste existe.

Esto plantea inmediatamente una pregunta: ¿cómo puede ser vulnerable el mundo? Es vulnerable, por supuesto, para el ser humano, en conexión directa con el hecho de que ese ser humano es una criatura que, a diferencia de otras criaturas, “tiene mundo”. Martin Heidegger definió esta “posesión del mundo” sobre la base de la estructura existencial del *ser-en-el-mundo*, que determina el ser que somos en cada caso nosotros mismos y que, en su ser, es capaz de comprender no solo su propio ser, sino también el ser en general. En su análisis existencial de *Ser y tiempo*, Heidegger introduce el concepto de *Dasein* como una etiqueta ontológica para los “seres que somos en cada caso nosotros mismos”. *Dasein* siempre abarca mi situación existencial en tanto horizonte histórico del mundo al que estoy abierto en la apertura del ‘aquí-para-ser’ y *en esta apertura soy vulnerable*. Puedo verdaderamente “tener” el mundo solo en la medida en que el mundo “me tiene”; puedo perderme en él o perderlo, lo que indica la *finitud del ser-en-el-mundo* o toda la estructura existencial del *Dasein* (*ser-ahí*). Heidegger resume toda la estructura existencial del *Dasein* con la noción de *cuidado*, cuyo significado está moldeado por la temporalidad¹⁹.

En vista de las nociones previamente introducidas de “humanidad del hombre”, “significado humano”, “posición humana”, “dignidad humana” y, finalmente, “vulnerabilidad humana”, y del testimonio del significado de la humanidad, existe sin duda cierta incomodidad que reside en el hecho de que Heidegger en *Ser y tiempo* evita sistemáticamente usar la etiqueta “hombre”, con la explicación de que esto conduciría a un concepto subjetivista del hombre, tal como se estableció en la época moderna²⁰.

19 “La constitución fundamental del *Dasein* se hizo visible como cuidado. El significado ontológico de esta expresión fue formulado en la siguiente ‘definición’: anticiparse-a-sí-estando-ya-en (el mundo) en-medio del ente que comparece (dentro del mundo)” (Heidegger, 2009, p. 266, 2001, p. 375, 1967, p. 249).

20 Algo similar ocurre con el concepto de “existir”, que Heidegger reemplaza con *Dasein* en sus conferencias de Friburgo de 1923. *Ontology – The Hermeneutics of Facticity*: “*Facticidad* es el nombre que le damos al carácter de ser ‘nuestro’ existir ‘propio’. Más exactamente la expresión significa: ese existir *en cada ocasión* (fenómeno de la ‘ocasionalidad’; véase ‘demorarse’, ‘no tener prisa’, ‘estar-en-ello’, ‘estar-aquí’) en tanto que en su carácter de ser existe o está ‘aquí’ *por lo que toca a su ser*. ‘Estar aquí *por lo que toca a su ser*’ no significa, en ningún caso de modo primario, ser objeto de la intuición y de la determinación intuitiva o de la mera adquisición y posesión de conocimientos, sino que quiere decir que el existir está aquí para sí mismo en el cómo de su ser más

En este sentido, cabe señalar que más tarde, quizás de manera más directa en su “Carta sobre el humanismo”, Heidegger rehabilitó completamente la designación “hombre”, pero de ninguna manera en el contexto semántico de “sujeto”. Más bien, estableció el humanismo como *ex-sistencia*, es decir, como expuesto a la claridad del ser, o en el mundo, siendo testigo. Un pasaje de la interpretación de Heidegger de su conferencia de Roma de 1936, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, (que fue reimpressa en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*), destaca en relación con el tema que se analiza aquí:

¿Quién es el hombre? Aquel que debe dar fe de lo que es. Dar fe significa, por un lado, declarar; pero al mismo tiempo se garantiza que al declarar se garantiza lo declarado. El hombre es ese que es precisamente en el testimonio de su propia existencia. Dicho testimonio no es aquí una mera expresión secundaria y pasajera de lo que es ser hombre, sino que constituye la propia existencia del ser humano. ¿Pero qué es lo que tiene que testimoniar el hombre? Su pertenencia a la tierra. Dicha pertenencia consiste en que el hombre es el heredero y el aprendiz de todas las cosas. Sólo que éstas se hallan en pugna. Lo que mantiene a las cosas separadas y en conflicto, pero que por eso mismo también las agrupa y reúne, es lo que Hölderlin llama ‘intimidad’. El testimonio de pertenencia a esa intimidad tiene lugar mediante la creación de un mundo y su surgimiento, así como mediante su destrucción y hundimiento. El testimonio del ser hombre y, con ello, su auténtica consumación, tienen lugar desde la libertad de la decisión. Ésta se hace con lo necesario y se sitúa en el vínculo de una exigencia suprema. El ser testigo de la pertenencia a lo ente en su totalidad ocurre como historia. Pero a fin de que la historia sea posible, al hombre le ha sido dado el lenguaje. El lenguaje es un bien del hombre (2005, pp. 40-41, 2000c, p. 54, GA 4, p. 36).

La creencia de que el pensamiento de Heidegger carece de ética debido a su pronunciada orientación ontológica se vio reforzada especialmente a través del trabajo de Emanuel Levinas, filósofo para quien la consideración de la vulnerabilidad es central. Ciertamente, este no es el lugar para profundizar en esta cuestión, no solo amplia sino también profunda, de la relación entre ética y ontología, trabajando con la premisa de que Heidegger la trasciende en su línea de pensamiento básica. Un papel clave en esto reside precisamente en la exposición de la estructura existencial del Dasein, que también tiene

propio. El cómo del ser despeja y delimita, concretándolo, el ‘aquí’ posible en cada ocasión. Ser-transitivo: ¡ser el vivir fáctico! El ser mismo no será nunca objeto posible de un tener, puesto que lo que importa es él mismo, el ser” (Heidegger, 2002, pp. 25-26, 1999, p. 5, 1988, p. 7).

consecuencias clave para la comprensión de la vulnerabilidad de la existencia humana y para la posibilidad de testimoniarla, especialmente si tenemos en cuenta que incluso autores que generalmente mantienen un punto de vista anti-subjetivista (como Sartre, Levinas, Ricoeur, así como Derrida y Agamben) aún conservan supuestos subjetivistas (Sautereau, 2013, pp. 8-24). Podemos entonces plantearnos una pregunta crucial: si la humanidad como tal podría ser vulnerable, dado que no podría ser testigo según su atributo inherente. El *Dasein* cumple con el sentido existencial de *ser-testigo* en su modo de *articulación e historicidad*.

En el marco del análisis existencial de *Ser y tiempo*, la disposición de la estructura existencial del *Dasein* como un proyecto arrojado (*geworfener Entwurf*) mediante el *temple de ánimo*, la *comprensión*, el *discurso* y la *caída*, es clave. Sobre todo, a través de la exposición del temple de ánimo del *Dasein*, junto con la caída en el mundo, se establece una base fiable para comprender la vulnerabilidad existencial, junto con la posibilidad de su atestiguación. Este es un tema especial que se discute en la segunda sección de la segunda parte de *Ser y tiempo*, *La atestiguación por parte del Dasein de un poder-ser propio y la resolución* (Heidegger, 2001, pp. 312-348, 1967, pp. 267-300).

Como observó Jacques Derrida, la introducción por parte de Heidegger de la *atestiguación (Bezeugung)* del *Dasein* en conexión sistemática con el *llamado de la conciencia, la culpa, la angustia, el silencio, el ser-hacia-la-muerte* y la *decisión auténtica*²¹ en las interpretaciones de *Ser y tiempo*, fue insuficientemente enfatizada y discutida²². Paul Ricoeur ofreció un análisis

21 “Pese a que la llamada no comunica ningún saber, no sólo es crítica, sino también *positiva*; ella abre el más originario poder-ser del *Dasein* como ser-culpable. La conciencia se manifiesta, por consiguiente, como una *atestiguación (Bezeugung)* perteneciente al ser del *Dasein*, en la que el *Dasein* es llamado ante su más propio poder-ser. ¿Se deja determinar existencialmente en forma más concreta el poder-ser propio así atestiguado?” (Heidegger, 2009, p. 304, 2001, pp. 334-335, 1967, pp. 282-283).

22 “Quizás intentaremos demostrar en otro lugar (lo cual requeriría más tiempo y espacio) que esto concuerda con todo lo que, comenzando con la analítica existencial del pensamiento del ser y de la verdad del ser, reafirma continuamente lo que llamamos (en latín, desgraciadamente, y de una manera demasiado romana para Heidegger) una cierta *sacralidad testimonial* o, incluso, nos atreveríamos a decir, una palabra jurada (*foi jurée*). Esta reafirmación continúa a lo largo de toda la obra de Heidegger. Reside en el motivo decisivo, y en gran medida subestimado, de la atestiguación (*Bezeugung*) en *Sein und Zeit*, así como en todos los otros motivos que son inseparables y dependen de éste, es decir, todos los existenciales y, específicamente, el de la conciencia (*Gewissen*), la responsabilidad originaria o culpa (*Schuldigsein*) y la *Entschlossenheit* (resolución)” (Derrida, 2002, pp. 95-96, versión del traductor).

crítico de esto en su reflexión central de la *atestación* (*attestation*) en *Sí mismo como Otro* (*Soi-même comme un autre*) (2006, 1999, 1990)²³. Gert-Jan van der Heiden ha señalado recientemente la relevancia de la clarificación existencial de la atestiguación de Heidegger, también con respecto a Ricoeur, en su amplio intento de una conceptualización hermenéutica del testimonio (Van der Heiden, 2020, pp. 151-176)²⁴. Lo que está notablemente ausente en las interpretaciones de la introducción de la *atestiguación* de Heidegger en la situación hermenéutica del *Da-sein* en *Ser y tiempo*²⁵, es la idea de que es precisamente sobre la base de la atestiguación del “llamado de la conciencia” que se asegura *la transición hermenéutica a la consideración de la historicidad de la existencia y coexistencia humanas* (Heidegger, 2001, pp. 424-455). Esta idea contribuye significativamente al hecho de que consideremos que la relevancia histórico-mundial del testimonio va más allá del enfoque subjetivista predominante. Solo en el nivel de esta transición –que también resultaría decisiva para la concepción de *Wirkungsgeschichte* de Gadamer en *Verdad y método*– es que tanto el *reconocimiento de la vulnerabilidad de la existencia humana como la responsabilidad por la co-existencia* pueden alcanzar una verdadera validez. Cada una depende, principalmente, si uno testifica y de cómo; esto significa: cómo uno habla en *silencio* o en *voz alta* consigo mismo, a los otros y con los otros.

23 Ver especialmente el capítulo final: “What Ontology in view” (pp. 297-356, pp. 345-410). La crítica de Ricoeur va en la “dirección estándar”, es decir, que debido al énfasis ontológico exagerado en el concepto de “atestación del Yo”, él percibe una falta de ética en Heidegger. Al mismo tiempo, también critica la pronunciada subordinación de la comprensión del otro al momento ético o religioso en Levinas: “Por una parte, si la conminación por el otro no es solidaria de la atestación de sí, pierde su carácter de conminación, al carecer de la existencia de un ser-conminado que le haga frente al modo de un garante. Si eliminamos esta dimensión de autoafección, se hace, al final, superflua la metacategoría de conciencia; la del otro basta para la tarea. Yo objetaba a M. Heidegger que la atestación es originalmente una conminación, so pena de que la atestación pierda toda significación ética o moral; a E. Lévinas objetaré que la conminación es originalmente atestación, a no ser que la conminación no sea recibida y que el sí no sea afectado según el modo del ser-conminado. La unidad profunda de la atestación de sí y de la conminación venida del otro justifica que se reconozca en su especificidad irreductible la modalidad de alteridad que corresponde, en el plano de los ‘grandes géneros’, a la pasividad de la conciencia en el plano fenomenológico” (2006, p. 438, 1999, p. 355, 1990, p. 409).

24 Sobre la conceptualización hermenéutica del testimonio, véase también el capítulo de Van der Heiden “Testimony and Engagement. On the Four Elements of Witnessing” (Marinesku and Ciocan, 2021, pp. 21-39).

25 En relación con esto, véase especialmente la referencia de Ricoeur al concepto de historicidad en Heidegger, que aparece en su *Time and Narrative* (1984, 1983), y en *Memory, History, and Forgetting* (2004, 2003). Ver también Dastur (2011, pp. 565-580).

Referencias

- Agamben, G. (1998). *Quel che resta di Auschwitz*. Torino: Einaudi.
- Agamben, G. (1999). *Remnants of Auschwitz: The witness and the archive* (D. Heller-Roazen, Trans.). New York: Zone Books.
- Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo* (A. Gumino Cuspinera, Trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Amir, D. (2019). *Bearing witness to the witness: A psychoanalytic perspective on four modes of traumatic testimony*. Abingdon: Routledge.
- Arendt, H. (1964). *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. New York: The Viking Press.
- Arendt, H. (1995). *Essays in understanding, 1930-1954: Formation, exile, and totalitarianism*. New York: Schocken Books.
- Aron, R. (2003). *The dawn of universal history: Selected essays from a witness of the twentieth century*. New York: Basic Books.
- Barbarić, D. (2007). *Wir Heimatlosen. Nietzsches Gedanken zum Europäertum*. R. Reschke und V. Gerhardt (Eds.), *Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa* (pp. 53-66). Berlin: Akademie Verlag.
- Butler, J. (2004). *Precarious life: The powers of mourning and violence*. London / New York: Verso.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Dastur, F. (2011). La critique ricoeurienne de la conception de la temporalité dans Être et temps de Heidegger. *Archives de Philosophie*, 74 (4), pp. 565-580. <https://doi.org/10.3917/aphi.744.0565>.
- Denham, S. and McCulloh, M. (Eds.). (2006). *W. G. Sebald. History, memory, trauma*. Berlin / New York: Walter de Gruyter.

- Derrida, J. (2002). *Acts of religion* (G. Anidjar, Ed). New York / London: Routledge.
- Druker, J. (2009). *Primo Levi and humanism after Auschwitz: Posthumanist reflections*. New York: Palgrave Macmillan.
- Erzetič, M. (Ed.). (2021). *Goli otok po sedemdesetih letih*. Ljubljana: Institut Nova revija.
- Fabris, A. (2018). Arendt in Jerusalem. *Phainomena*, 27 (106/107), pp. 23-33. https://www.academia.edu/50762313/PHILOSOPHY_and_VALUES_Phainomena_XXVII_106_107_2018_
- Ferrando, F. (2013). Posthumanism, transhumanism, antihumanism, metahumanism, and new materialisms: Differences and relations. *Existenz*, 8 (2), pp. 26-32. <https://existenz.us/volumes/Vol.8-2Ferrando.pdf>
- Frankl, V. E. (1946). *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager: A psychologist experiences the concentration camp*. Vienna: Verlag für Jugend und Volk.
- Frankl, V. E. (1959). *Man's search for meaning: An introduction to logotherapy* (I. Lasch and H. Pisano, Trans.). Boston: Beacon Press.
- Frosh, P., and Pinchevski, A. (Eds.). (2009). *Media witnessing: Testimony in the age of mass communication*. New York: Palgrave Macmillan.
- Gadamer, H.-G. (1995). Hermeneutik und ontologische Differenz. *Hermeneutik im Rückblick*. Gesammelte Werke (Bd. 10). (pp. 58-71). Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Gadamer, H.-G. (2002). Hermenéutica y diferencia ontológica. *Los caminos de Heidegger* (A. Ackermann Pilári, Trad.). Barcelona Herder.
- Gadamer, H.-G. (2007). Hermeneutics and the ontological difference. R. E. Palmer (Ed.), *The Gadamer reader: A bouquet of the later writings*. Evanston: Northwestern University Press.
- Hurtado, Y. (2024). Manca Erzetič (2023). Vulnerabilidad y testimonio dentro de la experiencia nihilista y la atestación existencial. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (35), 207-234. <https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n35.2024.18564>

- Gautier, A. and Scalmati, A. A. (Eds.). (2010). *Bearing Witness. Psychoanalytic Work with People Traumatized by Torture and State Violence*. Karnac Books: Instituti Donneriani Aboensis.
- Heidegger, M. (1949). *Die Kehre. Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79). Jaeger, P. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1978). Zur Seinsfrage. Von Herrmann, F.-W. (Hrsg.). *Wegmarken*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1981). Hölderlin und das Wesen der Dichtung. Von Herrmann, F.-W. (Hrsg.). *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4). (pp. 63-170). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik* (GA 40). Jaeger, P. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1984). *Hölderlins Hymne „Der Ister“* (GA 53). Biemel, W. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1988). *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* (GA 63). Bröcker-Oltmanns, K. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1991). *Nietzsche. Vol III and IV: The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics* (D. Farrel Krell, Ed.). San Francisco: Harper and Row.
- Heidegger, M. (1996). *Hölderlin's hymn "The Ister"* (W. McNeill and J. Davis, Trans.). Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1998a). Letter on 'humanism' (1946). W. McNeill (Ed.), *Pathways* (pp. 239-276). Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (1998b). On the question of being (1955) (W. McNeil, Trans.). *Pathmarks* (pp. 291-322) Cambridge: Cambridge University Press.

- Heidegger, M. (1999). *Ontology: The hermeneutics of facticity* (J. van Buren, Trans.). Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2000a). En torno a la cuestión del ser. *Hitos* (pp. 313-344). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2000b). *Introduction to metaphysics* (G. Fried and R. Polt, Trans.). New Haven / London: Yale University Press.
- Heidegger, M. (2000c). Hölderlin and the essence of poetry (K. Hoeller, Trans.). *Elucidations of Holderlin's Poetry* (pp. 51-66). New York: Humanity Books.
- Heidegger, M. (2001). *Being and time* (J. Macquarrie and E. Robinson, Trans.). Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Heidegger, M. (2002). *Ontología: La hermenéutica de la facticidad* (J. Aspiunza, Trad.). Madrid: Istmo.
- Heidegger, M. (2004). Brief über den Humanismus. *Wegmarken* (GA 9). (pp. 313-365). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2005). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (H. Cortés y A. Leyte, Trads.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo* (H. Cortés y A. Leyte, Trads.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. und Jaspers, K. (1992). *Briefwechsel 1920-1963*. Biemel, W. und Saner, H. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. and Jaspers, K. (2003). *The Heidegger-Jaspers correspondence (1920-1963)* (G. E. Aylesworth, Trans.). Amherst: Humanity Books.

- Jünger, E. (1950). *Über die Linie. Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Jünger, E. (2008). Across the line. Correspondence (T. S. Quinn, Trans.). *M. Heidegger and E. Jünger* (pp. 69-102). Lanham: Rowman & Littlefield International.
- Levi, P. (1947). *Se questo è un uomo*. Torino: De Silva.
- Levi, P. (1959). *If this is a man* (S. Woolf, Trans.). New York: The Orion Press.
- Levi, P. (1986). *I sommersi e i salvati*. Torino: Einaudi.
- Levi, P. (1988). *The drowned and the saved* (R. Rosenthal, Trans.). London: Michael Joseph.
- Livingstone Smith, D. (2020). *On inhumanity: Dehumanization and how to resist it*. Oxford: Oxford University Press.
- Marinescu, P. and Ciocan, C. (Eds.). (2021). Testimony and engagement: On the four elements of witnessing. *Studia Phaenomenologica: From witnessing to testimony* (pp. 21-39). Bucharest: Zeta Books.
- Matthäus, J. (2009). *Approaching an Auschwitz survivor: Holocaust testimony and its transformations*. Oxford: Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (1968). *The will to power* (W. Kaufmann and R. J. Hillingdale, Trans.). New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. (1988). *Die Fröhliche Wissenschaft* (KSA 3). Berlin / New York: De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1988). *Nachgelassene Fragmente 1885-1887* (KSA 12). Berlin / New York: De Gruyter.
- Nietzsche, F. (2000). *La voluntad de poder*. Madrid: Biblioteca Edaf.

- Nietzsche, F. (2001). *The gay science* (J. Nauckhoff, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2014). La gaya ciencia. *Obras completas. Vol. III. Obras de madurez I* (pp. 889-1032). Madrid: Tecnos.
- Ricoeur, P. (1983). *Temps et récit. Tome I*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1984). *Time and narrative* (K. McLaughlin and D. Pellauer, Trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1999). *Oneself as another* (K. Blamey, Trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro* (M. Moya, Trad.). México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2010). *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil.
- Santos, C., Spahr, A. and Crowe Morey, T. (Eds.) (2010). *Testimony and Trauma: Engaging Common Ground*. Brill Rodopi: Leiden-Boston.
- Sautereau, C. (2013). Subjectivité et vulnérabilité chez Ricoeur et Levinas. *Études ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, 4 (2), pp. 8-24. <https://doi.org/10.5195/errs.2013.190>
- Staudigl, M. (2014). Introducción. *Phenomenologies of violence*. Leiden-Boston: Brill.
- Tal, K. (2004). *Worlds of hurt: Reading the literatures of trauma*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Trezise, T. (2013). *Witnessing witnessing: On the reception of Holocaust survivor testimony*. New York: Fordham University Press.
- Van der Heiden, G.-J. (2020). *The voice of misery: A continental philosophy of testimony*. New York: SUNY Press.
- Vattimo, G. (1972). Tramonto del soggetto e problema della testimonianza. *Archivio di filosofia*, 1-2, pp. 125-139. Milano: Garzanti.
- Vattimo, G. (1981). *Al di là del soggetto*. Milan: Feltrinelli.
- Vattimo, G. (1985). *Fine della modernità*. Milan: Garzanti.
- Vattimo, G. (1988). *The end of modernity: Nihilism and hermeneutics in postmodern culture* (J. R. Snyder, Trans.). Baltimore: John Hopkins University Press.
- Vattimo, G. (1993). The decline of the subject and the problem of testimony. *The adventure of difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger* (pp. 40-60). Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Vattimo, G. (2019). *Beyond the subject: Nietzsche, Heidegger, and hermeneutics* (P. Carravetta, Trans.). New York: SUNY Press.
- Vattimo, G., e Rovatti, P. A. (Eds.) (1983). *Il pensiero debole*. Milan: Feltrinelli.
- Volpi, F. (1996). *Il nichilismo*. Bari: Laterza.
- Volpi, F. (1996). Oltre la linea del nichilismo: Jünger ‘versus’ Heidegger. *Il nichilismo* (pp. 19-40). Bari: Laterza.
- Weine, S. (2006). *Testimony after catastrophe: Narrating the traumas of political violence*. Evanston: Northwestern University Press.
- Weller, S. (2008). *Literature, philosophy, nihilism: The uncanniest of guests*. New York: Palgrave Macmillan.

Welz, C. (2006). Trauma, memory, testimony: Phenomenological, psychological, and ethical perspectives. *Jewish studies in the Nordic countries today*, 27, pp. 104-133. <https://doi.org/10.30674/scripta.66571>

Ziarek, K. (2013). A vulnerable world: Heidegger on humans and finitude. *SubStance*, 42 (3), pp. 169-184. <http://www.jstor.org/stable/24540730>

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).