



Aproximación a la distancia, dos ejemplos: Heidegger y Agamben

Carlos Zapata Cerda
carloszcerda@hotmail.com
Universidad Autónoma de Zacatecas

Resumen

En este artículo se exponen dos asuntos y se intenta ver su relación: el concepto de distancia en filosofía, a partir de Heidegger y Agamben, desde algunas de sus características que podrían ser consideradas constantes del pensamiento contemporáneo; y el recurso a una misma fórmula de procedencia nietzscheana, «*pathos* de la distancia» para designar, aunque de muy diversos modos, algunas de las propuestas centrales de dichos filósofos basadas en la distancia.

Palabras clave: distancia, *pathos* de la distancia, pensamiento, proximidad, singularidad

Abstract

*Two topics are exposed and an attempt to view their relation is made: the concept of distance in philosophy (from Heidegger and Agamben) from some of its characteristics, which can be considered constants of contemporary thinking, and the use of the same formula of Nietzschean origin «*pathos* of distance» to designate, although in very different ways, some central proposals of said philosophers based on distance.*

*Keywords: distance, *pathos* of distance, thought, proximity, singularity*

La distancia apuntaría, por una parte, a una disposición afectiva y espacial, un modo de situarse para pensar, manteniéndose en la superficie y reivindicando la diferencia. Por otra, en su sentido usual, parece determinar nuestras relaciones individuales y colectivas, así como la forma en que establecemos vínculos (y a la vez los suspendemos para mal que bien convivir) desde la separación o divergencia de nuestros intereses y modos de vida.

Por tales razones podría considerarse que la distancia no es un término ajeno al pensamiento contemporáneo y aún más, bien podría verse en esta, una característica, acaso un presupuesto desde dónde algunos filósofos como Heidegger y Agamben han concebido sus perspectivas.¹

Para tratar de hacerlo ver, señalaremos tres aspectos, los cuales, quizá sea importante decirlo, no se siguen uno del otro pero conforman, apenas, una exploración teórica y práctica del concepto: como una topografía del pensamiento, como un afecto primordial, base de un *ethos* (ἦθος), y por último en tanto modo de concebir un espacio de relación para el sujeto desposeído que somos.

1. ¿De qué manera se relaciona el *pathos* de la distancia, a partir de Nietzsche, con la distancia? La distancia como «topografía del pensamiento» daría cabida al *pathos* de la distancia (tono afectivo característico del pensamiento de Nietzsche), cuya encarnación sería el superhombre.

Nietzsche, según Foucault,² restituyó el espacio como superficie y diferencia, así descubrió una técnica de interpretación con la que inaugura una nueva topografía para el pensar. Topografía que identificamos aquí con la distancia, no en tanto origen, sino condición de existencia: un espacio sin adentro, pura exterioridad sin pliegues, donde la interpretación deviene una entre otras, pues no hay signo pasivo que ofrezca su significado.

Desde ese lugar, el *pathos* de la distancia puede ser concebido como una «certeza básica», una simple exposición de la diferencia sin origen profundo, creación desde la singularidad, afirmación patente de la fuerza. El *pathos* de la distancia, escribe Nietzsche: «surge de la inveterada diferencia entre los estamentos,³ [...] una determinada certeza básica que un alma aristocrática tiene acerca de sí misma y, algo que no se puede buscar, ni encontrar, ni, acaso, tampoco perder».⁴ Sin él, escribe: «no podría surgir tampoco en modo alguno aquel otro *pathos* misterioso, aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores»,⁵ es también, lo que permite «crear valores», «acuñar nombres».⁶

¿Qué da un lugar al sentimiento de la diferencia? ¿Cuál es el suelo actual de nuestro pensar? Para Nietzsche se trataba de una superficie dura, carente de pliegues y covachas, heterogénea, que permitiría crear ficciones acordes con ella, donde la diferencia pudiera ser expuesta,⁷ la exterioridad retenida, cada uno separado y el superhombre solo.

Si es cierto que el superhombre es una fábula sin espacio ni tiempo, si es la manera en que Nietzsche evidencia la ficción del origen mediante otra ficción,⁸ pensado desde ese suelo donde todo es un desequilibrio de fuerzas y cada cosa el mero valor de su afirmación, el *pathos* de la distancia, en su forma nietzscheana, es la expresión de la distancia: lejos del momento de aparición de la fórmula y su figura, no importará en lo sucesivo sino la sola relación disímil entre fuerzas de resistencia que por su pura tensión forman, en su trabarse, el lugar que las sostiene.

2. Por lo que alcanzamos a ver, hay tres momentos en que es posible señalar la importancia que da Heidegger a cierto tipo de distancia: en el modo en que le corresponde al *Dasein* (ser–ahí) una espacialidad, en el tratamiento que hace de la angustia como temple de ánimo fundamental, y en su manera de concebir el auténtico *ethos* del ser humano.

Incluso podría decirse, lejos de nuestra intención de probarlo cabalmente, que tales aspectos están concatenados. En *Ser y Tiempo* Heidegger analizaría la condición espacial del *Dasein* que en la angustia se asume como estado de desamparo desde el cual podría pensarse, en *Carta sobre el humanismo*, la proximidad al ser como «esencia destinal».

En *Ser y Tiempo* la distancia (*Abstand*) es descrita como una determinación categorial, es decir, mensurable, calculable, a partir de la que se hace del mundo un objeto respecto de un sujeto, se los distingue y separa. A lo cual Heidegger opone la des–alejación (*Ent–fernung*) y acercamiento respecto de una «lejanía [*Ferne*] que es des–alejada».⁹ Es decir, para entender mejor la manera en que al *Dasein* le cabe ser en el mundo «ni un encontrarse en alguna parte dentro del “espacio cósmico”, ni un estar –a–la–mano en el lugar propio», sino un estar «“en” el mundo en el sentido del ocupado y familiar habérselas con el ente que comparece dentro del mundo»,¹⁰ la distancia es el negativo referencial que implica el alejamiento de un lugar o sentido y frente al cual «el pensar del ser» se sitúa.¹¹

No obstante dicha «tendencia esencial a la cercanía», de la que habla Heidegger a propósito de la «temporalidad de la espacialidad del *Dasein*», conlleva también:

los modos de aceleración de la velocidad [...] que tienden a la superación de la lejanía. Con la radio, por ejemplo, el *Dasein* lleva a cabo hoy, por la vía de una ampliación y destrucción del mundo circundante cotidiano, una des-alejación del «mundo», cuyo sentido para el *Dasein* no podemos apreciar aún en su integridad.¹²

Por otra parte, en *Carta sobre el humanismo*, habitar en la «proximidad» al ser se dice ante o como respuesta a la experiencia límite del hombre moderno experimentada (por Nietzsche, Hölderlin, Marx) como desterramiento, apatricidad, extrañamiento.

¿Qué relación hay entre la experiencia posible de la proximidad («esencia destinal») y la tendencia a superar la lejanía (condición)? ¿En qué sentido la proximidad podría ser la guarda o el cuidado de una especie de distancia, la suspensión del acercamiento, el mantener, como respuesta, cierta forma de distanciamiento ni técnico ni metafísico? ¿En un sentido (¿no heideggeriano?) en el que habría que pensar en una proximidad que no prefigure un alcance ni en el que se sea capaz de ir tan próximos para al fin restituir una unidad?

Más allá de que se trate entre *Ser y Tiempo* y la *Carta* de pensar relaciones distintas entre el *Dasein* y el mundo o aquel y el ser, o que bien pudiera considerarse la *Carta*, escrito programático, un intento por concebir el auténtico *ethos* del hombre, la proximidad en tanto cuidado de la distancia podría plantearse desde la angustia.

El «paso atrás que introduce al pensar en un preguntar que es capaz de experimentar, renunciando al opinar habitual de la filosofía»¹³ del que habla Heidegger en la *Carta* es también un destierro, «el abandono del ser de lo ente»,¹⁴ que podría identificarse con la angustia (*Angst*).

Si esta es para Heidegger el temple de ánimo radical, propio del hombre moderno, que nos pone ante el todo, sobre nada, donde se siente el originario «no —estar— en casa» (*Unheimlich*),¹⁵ si nos abre como un *solus ipse*¹⁶ y en ella no hay sentido, si es descrita como un distanciamiento *in situ*, una suspensión de la distancia *en* la distancia; para ir desde ella hacia una proximidad que no fuera una suspensión del acercamiento, se tendría que dar un salto.

En todo caso, si por otro lado, la proximidad es para Heidegger al mismo tiempo la manera de resolver un error de pensamiento y de sentido, de todos modos necesitaría cierta forma de distanciamiento para ser concebida y para mantener el carácter de próximo, que no unido. Así que la

proximidad misma podría concebirse, desde Heidegger también, como un tipo de distanciamiento fundamental.

3. Según Agamben,¹⁷ intempestivo es el contemporáneo, Nietzsche resistiendo a su propio tiempo, distanciándose, aunque irrevocablemente adherido. El contemporáneo se ubica en un espacio impreciso, que no se mide con exactitud científica, y en un tiempo fracturado, no cronológicamente mensurable, que son el mismo espacio y tiempo en el que vivimos todos, pero que aun así se vuelven distintos cuando se resiste a las pretensiones de la época.

Como abrir la puerta y ver al vacío o mantenerla cerrada conscientes de que hay nada, ahí donde por ejemplo, Foucault veía un límite,¹⁸ Agamben verá un umbral; la diferencia es casi imperceptible pero significativa: «el umbral no es, en este sentido, una cosa diferente del límite; es, por así decirlo, la experiencia del límite mismo, el ser-*dentro* de un *afuera*. Éste *ek-tasis* es el don que la singularidad recoge de las manos vacías de la humanidad».¹⁹

Ese apuntar hacia el mínimo más lejos, es la configuración, dentro de la topografía *inaugurada* por Nietzsche, de una nueva zona o espacio adyacente cuya nulidad el filósofo torna significativa.

El espacio del «pequeño desplazamiento», justo en la línea divisoria entre la inmanencia y lo que esta sugiere, ahí donde habitarían a gusto los tipos de perfil borroso, es impreciso. A veces no concierne a un lugar en el espacio: «no se refiere al estado de las cosas, sino a su sentido y a sus límites. No tendrá lugar en las cosas, sino en su periferia, en el estar a gusto de toda cosa consigo misma».²⁰

Pero otras veces es simultáneamente espacio, tiempo, movimiento y *pathos*, sin sustento ni determinación es «el lugar vacío en el que es posible a cada uno moverse libremente, en una constelación semántica en la que la proximidad espacial se junta con el tiempo oportuno (*adagio*, tener solaz) y la comodidad con la relación justa».²¹

Curiosamente o no, la figura emergente en este *pathos* de la distancia es diametralmente opuesta al tipo de individualidad cuyo epítome es el superhombre y antes bien representa su fracaso. Disueltas las identidades medio inventadas, los sueños de grandeza, perdido el significado de las diferencias, escribe Agamben:

[...] la insensatez de la existencia individual, que esta pequeña burguesía ha heredado del subsuelo del nihilismo, se ha convertido entretanto en algo tan

insensato a su vez como para perder todo *pathos* y transformarse, una vez ganado el aire libre [...] Pues si los hombres, en lugar de buscar todavía una identidad propia en la forma impropia e insensata de la individualidad, llegase a adherirse a esta impropiedad como tal, a hacer del propio ser— así no una identidad propia y una propiedad individual, sino una singularidad sin identidad, singularidad común y absolutamente manifiesta —si los hombres pudiesen no ser así, en esta o aquella identidad biográfica particular, sino ser sólo *el* así, su exterioridad singular y su rostro, entonces la humanidad accedería por primera vez a una comunidad sin presupuestos y sin sujetos...²²

Ni técnico ni metafísico, algo más que el simple cuidado de la fricción con el fin de mantener la integridad,²³ tampoco se limita al simple constatar un hecho ontológico,²⁴ se trataría según Agamben del porvenir para el punto borroso que somos. Sin resquicio ni fortaleza interior, tan solo un espacio vacío añadido accidentalmente a la singularidad (singularidad —*cual—sea*), la indeterminación del despojado es también un punto de contacto.

Lugar de especulación, del cuestionar esquemas y determinaciones técnicas del pensamiento, quizá sea más importante aún saber que los puntos borrosos no cimbran por combustión interna. La distancia también es para Agamben un *ethos* (lugar donde tiene, o mejor, se da sentido a la existencia), un espacio en común. ¿Qué mueve entonces al *cual—sea*? ¿De dónde obtiene su voluntad de asociarse si el *pathos* significa voluntad de transformación, pero esto nada más es asumir su lugar como singularidad cualquiera? ¿Para qué?

Hay *forma—de—vida* (βίος) opuesta a *zoé* (ζωή) nuda vida a vida humana, si hay pensamiento —escribe— y pensamiento si es potencial,²⁵ hay potencia si es *multitudo*.²⁶ Es decir, en el fondo lo que *hay* es *multitudo* o comunidad.²⁷ ¿Qué tipo de comunidad? De la potencia, de lo posible, del espacio adyacente, vacío, que cimbra, rompe, fractura, disuelve, que permanece posible, contingente, como un *experimentum* o ensayo. No es potencia de algo o para algo, sino que se mantiene potencial, de manera similar a como una comunidad de singularidades puede formarse sin ningún propósito o fin, sino el de romper, oponerse y resistir. Así es para Agamben la manera de mantener la *forma—de—vida* en su carácter potencial.²⁸

Acaso pueda afirmarse que desde el plano de la distancia emergen las singularidades cualesquiera y desde el *pathos*, sus maneras de asociarse.

Llegados a este punto, convendría precisar:

I. Lo que aquí hemos dado en llamar distancia no es un invento del filósofo; representa el lugar de la actualidad que aquel ha intentado entrever o iluminar (oblicuamente, mediante la resistencia al presente y sus determinaciones) y *desde–donde* ha considerado situarse para reflexionar sobre su época, asumirla, responderle o concebir un *ethos*, un modo de vida.

II. Esto último, la manera de situarse, es lo que consideramos propiamente un *pathos* de la distancia, una especie de clave interpretativa en que se habría visto, de distintas maneras, un ímpetu de transformación.

III. De ser así, el pensar contemporáneo encuentra su lugar en la distancia y a su vez la transforma: lo que inventa, por ejemplo, Nietzsche es una nueva forma de interpretación con la cual hace surgir al superhombre. Como intempestivo que era, como «diagnóstico del devenir»²⁹ que ha intentado penetrar las tinieblas del presente, esto lo haría a partir de la *restitución* de una cierta espacialidad.

¿Cómo se relaciona con ello la espacialidad de nuestro cotidiano habitar, de las relaciones en suspensión que frágilmente establecemos entre un espacio que no está en ningún lado y virtualmente ocupa todo siendo lo opuesto a una totalidad?

Ciertamente que en un plano sin coordenadas es simplemente el puro cuidado de las distancias (y el tensar de las proximidades) lo que nos impide chocar. Por lo demás, aquí nos limitamos a señalar desde Nietzsche dos ejemplos alrededor de los cuales podrían plantearse tales cuestiones.

Notas

1. No parece casual que en algunos filósofos (digámoslo así, de lo contemporáneo) como Nietzsche, Heidegger, Maurice Blanchot, Gilles Deleuze, Jean–Luc Nancy, Foucault, Michel Onfray o Giorgio Agamben pueda concebirse sin mucha dificultad una fundamental referencia dentro de algunas de sus principales propuestas o planteamientos a ciertas formas de distancia, como si se tratara de un tipo de plano para el pensar. Aquí simplemente intentaremos hacerlo ver a partir de dos ejemplos que nos parecen representativos.
2. Las consideraciones que siguen tienen como referencia lo que escribe Foucault sobre la filosofía de Nietzsche en M. Foucault: *Nietzsche, Freud, Marx*.
3. F. Nietzsche: *Más allá del bien y del mal*, p. 71.
4. *Ib.*, p. 81.
5. *Ib.* p. 71.
6. Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral*, p. 37
7. Según Blanchot, la escritura de Nietzsche permite pensar «la distancia original» fuera de lo uno y de lo otro: retención de exterioridad y exposición de la diferencia, origen como disyunción misma, en la que se establecen nuevas formas de relaciones de interrupción, sin centro, alejadas de unidad, que no coinciden «el uno relacionado con otro por ese blanco indeterminado que no los separa ni los junta» en M. Blanchot: *La ausencia del libro*.

- Nietzsche y la escritura fragmentaria*, p. 54 ss.
8. A propósito de la metodología genealógica de Foucault, Judith Butler escribe: «lo que en realidad busca [Nietzsche] es encontrar cómo la propia noción de origen ha sido instituida. Y el medio que busca explicar el origen es ficcional [...] ninguna de estas fábulas se puede localizar ni en el espacio ni el tiempo» en J. Butler: ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre Foucault.
 9. M. Heidegger: *Ser y tiempo*, p. 126.
 10. *Ib.*, p. 125.
 11. En este sentido, es sugerente considerar que si la analítica existencial del tiempo se ciementa en una analítica del espacio esta se determina en oposición a una distancia. P. Sloterdijk: *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*.
 12. M. Heidegger: *op. cit.*, p. 126.
 13. M. Heidegger: *Carta sobre el humanismo*, p. 58.
 14. *Ib.*, p. 52.
 15. M. Heidegger: *Ser y Tiempo*, p. 207.
 16. *Ib.*, p. 206.
 17. G. Agamben: *Desnudez*.
 18. A través de un muy complejo método interpretativo y a lo largo de toda su obra podría reconocerse en Foucault la herencia nietzscheana de un afán paralelo por decir la actualidad, de horadar el límite desde el que se habla y de la transformación decisiva que tal conocimiento posibilita: «No porque nos permita hacer el cuadro de nuestros rasgos distintivos y esbozar de antemano la figura que tendremos en el futuro. Pero nos desune de nuestras continuidades: disipa esa identidad temporal en que nos gusta contemplarnos a nosotros mismos para conjurar las rupturas de la historia; rompe el hilo de las teleologías trascendentales, y allí dónde el pensamiento antropológico interrogaba el ser del hombre y su subjetividad, hace que se manifieste el otro y el exterior» en M. Foucault: *La arqueología del saber*, p. 223.
 19. G. Agamben: *La comunidad que viene*, p. 44.
 20. *Ib.* p. 36.
 21. *Ib.* p. 21.
 22. *Ib.* pp. 54–55.
 23. *Eumetría* o buena distancia es una de las propuestas de Michel Onfray para un hedonismo bien entendido que, además de buscar el placer, evite las posibilidades del displacer: «Ni demasiado cerca, ni demasiado lejos. Ni distanciamiento radical y definitivo, ni proximidad que expone al peligro [...] ¿El objetivo? Evitar poner en peligro el núcleo de la identidad» en M. Onfray: *La fuerza de existir, manifiesto hedonista*, p. 110.
 24. Con un propósito paralelo a Onfray, Nancy plantea una especie de física sin cosmos en la que se corresponden una ontología y una actitud existencial: «La circulación —o la eternidad— va en todos los sentidos, pero va siempre que vaya de un punto a otro: el espaciamento es su condición absoluta. De lugar en lugar y de instante en instante, sin progresión, sin trazado lineal, poco a poco y caso por caso, por esencia accidental, es singular plural desde su mismo principio. Igual que no posee un objetivo último, tampoco tiene origen. Es la pluralidad originaria de los orígenes y la creación del mundo en cada singularidad: creación continua en la discontinuidad de sus ocurrencias discretas» en J. L. Nancy: *Ser singular plural*, p. 39.
 25. «Pensar no significa solo ser afectados por esta o aquella cosa, por este o aquel contenido del pensamiento en acto, sino ser a la vez afectados por la propia receptividad, hacer la experiencia, en cada pensamiento, de una pura potencia de pensar» en G. Agamben: *Medios sin fin, notas sobre política*, p. 18.

26. «Donde yo puedo, allí siempre hay muchos» en *ib.*, p. 19.
27. *Id.*
28. Así por ejemplo, ve en la condición de refugiados una cifra de la situación política mundial. Sin lugar ni pertenencia, sin estatuto jurídico que garantice humanidad y por ello expuesto, vulnerable, ante ello, la dirección que sugiere tomando como ejemplo problemas concretos (Jerusalén, Europa de las naciones) es la creación de un nuevo espacio de aterritorialidad recíproca: «en el que todos los residentes [...] estarían en situación de éxodo o de refugio [...] No coincidiría con ningún territorio nacional homogéneo ni con su suma topográfica, sino que actuaría sobre todos ellos, horadándolos y articulándolos [...] Dónde interior y exterior se hacen indeterminados» en *Ib.*, p. 29.
29. «Diagnosticar los devenires en cada presente que pasa es lo que Nietzsche asignaba al filósofo en tanto que médico, médico de la civilización o inventor de nuevos modos de existencia» en G. Deleuze y F. Guattari: ¿Qué es la filosofía?, p. 114.

Referencias

- Agamben, Giorgio: *Desnudez* (traducción de Mercedes Ruvituso y María Teresa D'Meza), Barcelona, Anagrama, 2011
- _____: *La comunidad que viene* (traducción de José Luis Villacañas, Claudio la Roca y Ester Quirós), Valencia, Pre-textos, 1996
- _____: *Medios sin fin. Notas sobre la política* (traducción de Antonio Gimeno Cuspinera), Valencia, Pre-textos, 2010
- Blanchot, Maurice: *La ausencia del libro. Nietzsche y la escritura fragmentaria*, Buenos Aires, Ediciones Caldeón, 1973
- Butler Judith: ¿Qué es la crítica? *Un ensayo sobre Foucault* (traducción de Marcelo Espósito, revisada por Joaquín Barriandos), disponible en <http://eipc.net/transversal/0806/butler/es>
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari: ¿Qué es la filosofía? (Traducción de Thomas Kauf), Barcelona, Anagrama, 2011
- Foucault, Michel: *La arqueología del saber* (traducción de Aurelio Garzón del Camino), México, Siglo XXI, 1984
- _____: *Nietzsche, Freud, Marx* (traducción de Carlos Rincón), Buenos Aires, El cielo por asalto, 1995
- Heidegger, Martin: *Carta sobre el humanismo* (versión de Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid, Alianza, 2004
- _____: ¿Qué es metafísica? (traducción de Raimundo Lida), disponible en biblioteca.org.ar/libros/134266.pdf
- _____: *Ser y tiempo* (traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C.), Madrid, Trotta, 2009
- Nancy, Jean Luc: *Ser singular plural* (traducción de Antonio Tudela Sancho), Madrid, Arena libros, 2006
- Nietzsche, Friedrich: *La genealogía de la moral* (traducción de Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 2004
- _____: *Más allá del bien y del mal* (traducción de Andrés Sánchez Pascual) Madrid, Alianza, Madrid, 2004
- Onfray, Michel: *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista* (traducción de Luz Freire), Barcelona, Anagrama, 2008
- Sloterdijk, Peter: *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger* (traducción de Joaquín Chamorro Mielke), Madrid, Ediciones Akal, 2011