

SER Y TIEMPO Y SU CIRCUNDANTE COSMOVISIÓN SOCIOPOLÍTICA  
Y CIENTÍFICA

Fernando Beresñak\*

RESUMEN. El objetivo del presente artículo es contextualizar analítica y críticamente el surgimiento de la obra de Martin Heidegger. La peculiaridad de la tarea en cuestión consiste en que dicha contextualización, lejos de construirse a partir de datos exógenos a la elaboración de dicha obra, se llevará adelante a partir de las consideraciones analíticas y críticas que Heidegger explicitó o dejó entrever en aquel texto. Mediante este abordaje, no sólo se pretende mostrar lo que ocurría alrededor del autor en cuestión, sino también el modo en que sus conocimientos sobre las problemáticas sociales, políticas y científicas de su época colaboraron a la selección de su objeto de estudio y de las temáticas para así poder abordarlo adecuadamente.

PALABRAS CLAVE. Heidegger, cosmovisión, ciencia, sociopolítica, subjetividad.

BEING AND TIME AND ITS SOCIOPOLITICAL AND SCIENTIFIC  
WORLDVIEW ENVIRONMENT

ABSTRACT. The objective of this article is to contextualize analytically and critically the emergence of Martin Heidegger's work, *Being and Time*. The peculiarity of the task in question will be that this contextualization, far from being constructed from exogenous data of this work, will be carried out from the analytical and critical considerations that Heidegger made explicit or allowed to glimpse in that text. Through this approach, not only

\* Investigador del CONICET y del Instituto de Investigaciones Gino Germani, ambos en Argentina. Correo electrónico: beresnakerfernando@hotmail.com

is it intended to show what happened around the epoch of the author in question, but also how his knowledge of the social, political and scientific problematics of his time contributed to the selection of his object of study and the issues to treat its proper treatment.

KEY WORDS. Heidegger, worldview, science, sociopolitical, subjectivity.

#### PRESENTACIÓN DE LA PROBLEMÁTICA

Debido al inmediato impacto intelectual que produjo desde su aparición en 1927 de Martin Heidegger se inscribió en la serie textual de hitos filosóficos de la Modernidad. A partir de entonces, compartirá un lugar sumamente destacado junto a textos tales como la *Crítica de la razón pura* de Kant y la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Las tres obras indagaban en la relaboración de una teoría del sujeto propia de la época, explícita e íntimamente vinculada con el problema de la verdad, de una manera suficientemente crítica y novedosa. Pero ello no será lo único que unirá a estos tres grandes hitos textuales.

Así como Kant y Hegel intentaron asimilar las problemáticas heredadas del newtonianismo, el proyecto heideggeriano de también afrontará la herencia de la cosmovisión científica mediante un abordaje teórico novedoso. Las consecuencias de la espacialidad newtoniana que a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX tanto le habían preocupado a Kant y Hegel, a inicios del siglo XX, frente a los ojos de Heidegger, y con algunas modificaciones en lo relativo a su contexto de origen, se manifestaron consolidadas e interactuando con el hombre común en el quehacer cotidiano. Todo esto, según Heidegger, enfrentará al ser humano a una serie de implicancias impensadas hasta aquel momento, y muchas de ellas sumamente dramáticas.

El objetivo del presente artículo será entonces contextualizar analítica y críticamente el surgimiento de la temprana obra. Pero la peculiaridad de la tarea en cuestión consistirá en que dicha contextualización, lejos de construirse a partir de datos exógenos a la elaboración de dicha

obra, se llevará adelante a partir de las consideraciones analíticas y críticas que Heidegger explicitó o dejó entrever en aquel texto. No se intentará reponer su momento histórico, sino tan sólo las esferas de su contexto con las que Heidegger dialoga. Mediante este abordaje, no sólo se pretende mostrar lo que ocurría en ese período específico alrededor del autor en cuestión, sino también la plena consciencia social, política y científica que tuvo al elegir su objeto de estudio, así como las razones de su selección de las temáticas esenciales para afrontarlo. A los fines de enriquecer la problemática en juego, cuando la ocasión lo requiera, también nos serviremos de algunos de sus más destacados intérpretes.

Consideramos que la virtud de este abordaje consiste en poder devolver el sutil tratamiento de las problemáticas filosóficas especulativas al conflictivo marco del cual surgen. En tiempos como los nuestros, en donde la filosofía sufre acusaciones relativas a la esterilidad de su pensamiento y en donde las reflexiones de las ciencias sociales se ven amenazadas por la omnipresencia y unidireccionalidad de los análisis estadísticos, demostrar sus ricas intersecciones en el acontecer de una de las obras centrales del siglo XX bien podría constituir un aporte a la construcción del campo teórico por venir, sea filosófico, científico, político y/o social.

#### EL CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO DEL EMERGER DE *SER Y TIEMPO*

El importante éxito de entre los participantes de la alta cultura alemana y sobre todo del mundo intelectual (Vattimo, 2002, p. 11) se explica recurriendo, aunque sea someramente, a los antecedentes inmediatos y al contexto en el cual surge esta obra. En este sentido, cabe recordar que el implacable despliegue del positivismo durante el siglo XIX, herencia del newtonianismo (aunque herética respecto a Newton), encontraba en algunas de sus áreas ciertos obstáculos en la Alemania de fines de dicho siglo.

Un ejemplo puede visualizarse en el proceso para sortear los impedimentos para imponer el modelo económico científico industrializador que ya estaba circulando en las regiones circundantes. Es que el Estado-nación —o Imperio— alemán (1871-1918), que venía estando

centralizado en la figura de Otto von Bismarck, tenía una importante estructura administrativa y una gran cantidad de militares a su servicio que eran la garantía de la conservación de la estructura económica, social y cultural del modelo terrateniente. A diferencia de otras regiones importantes de Europa (como por ejemplo Inglaterra), el modelo industrial impulsado por la burguesía y por los denominados “inmigrantes del Este” tenía un importante freno en el poder que aún conservaban aquellos asentados terratenientes agrícolas alemanes (o *Junker*).

El grupo de poder que impulsaba a Alemania se encontraba dividido. Pero el proceso de industrialización encontró en los reformistas a los personajes indicados para desarmar el poder de los conservadores *Junker* y permitir el inicio de la construcción de una nueva estructura económica, social y cultural acorde a las tendencias mundiales de los nuevos tiempos. A partir de allí fue posible que Alemania se abra a una serie de medidas y aplicaciones técnicas acordes a los procesos de industrialización, tales como la implementación de una importante red ferroviaria y el desarrollo urbano (por sólo poner dos clásicos ejemplos). Así, más allá de las tensiones internas, en el paso del siglo XIX al XX:

nos hallamos en un contexto harto influenciado por un positivismo que deposita toda su confianza en la razón como vector del progreso humano. Los logros de las ciencias y su aplicación práctica en el terreno de la industria del ferrocarril, del transporte marítimo y de la industria química, por citar algunos ejemplos, explican parte del optimismo característico de la razón decimonónica (Escudero, 2010, p. 48).

De este modo, el capitalismo y la técnica altamente desarrollada que se había logrado en común unión con las consecuencias del newtonianismo encontraron la posibilidad de un nuevo despliegue.

Es importante recordar este contexto inmediatamente anterior a la filosofía heideggeriana puesto que su autor, junto a gran parte de la población alemana, prontamente verá en aquella transformación el advenimiento de muchos males que acecharán el modo de vida de los habitantes alemanes del siglo XX. Y es que el capitalismo y la lógica burocrática no tardaron en manifestar sus nefastas implicancias iniciales

en el ámbito social y cultural. El entusiasmo económico que producía la industrialización traía consigo el hacinamiento de los obreros en los suburbios circundantes a las ciudades, también una importante reducción del alfabetismo suplantada por un trabajo precoz y apenas económicamente rendidor, así como la explotación laboral y demás problemáticas ya harto conocidas en este tipo de contextos (Escudero, 2010, pp. 47-62).

La desconfianza en el progreso de aquella racionalidad se hizo patente tanto en la burguesía como en el proletariado alemán con el inicio de la Primera Guerra Mundial y, luego, con las devastadoras implicancias económico-políticas que los representantes más destacados de aquella racionalidad (entiéndase principalmente Reino Unido, Francia y Estados Unidos de América) le habían impuesto a Alemania mediante el Tratado de Paz de Versalles de 1919. A todo ello, no cabe duda, habrá que sumar las repercusiones que durante la década del veinte tendrá el proceso inflacionario sobre la clase media y los costos de la reconstrucción de posguerra, así como también la imagen internacional de Estados Unidos como un país que construía su enorme poderío a medida que dejaba acrecentar su dependencia para con la industria, el consumo y la publicidad. Así, rápidamente entró en crisis la esperanza de cambio que pretendía manifestar aquella racionalidad post-newtoniana en donde se anudaban el positivismo, el proceso de industrialización y el capitalismo.

Todo ello dio lugar a que se someta a crítica esta potente racionalidad, pero no ya como lo hacían Kant y Hegel, es decir evaluando sus incipientes y posibles desencadenamientos para así re-direccionarlos, contenerlos o absorberlos, sino que ahora se criticará su despliegue ya consumado. El ideal del progreso y la confianza en una bien delimitada racionalidad del ser humano, al mostrar sus trágicas falencias, dieron lugar a que sea posible desenmascarar el determinismo que sobre la vida cotidiana estos ideales cargaban en sus espaldas, y establecer una inmanente crítica a toda ideología, tradición, publicidad y discursos de cualquier tipo que los exalten.

En este sentido, no será casual que la alternativa frente a la crítica situación de la República de Weimar (1918–1933) haya tenido una dimensión que, tanto en el nacionalsocialismo nazi (al menos discurs-

sivamente), como en el pensamiento heideggeriano correspondiente a la denominada “primera etapa” (que iría un poco más allá de )<sup>1</sup>, haya referido una vuelta a los orígenes, a la tierra, a lo sanguíneo, tal y como parecería era sencillo esquematizar sobre lo ocurrido antes que el proceso global de industrialización lograra acaecer en tierra alemana. Y tampoco será casual, entonces, que gran parte del pensamiento heideggeriano haya estado focalizado en realizar una certera crítica de la técnica moderna.

La huida de aquella racionalidad cada vez más global se convirtió en una necesidad fundamental. Y Heidegger focalizó su tarea en evaluar las implicancias que aquella racionalidad traía a la vida cotidiana. En una carta de mediados de 1919, Heidegger decía: “La nueva vida que nosotros queremos, o que quiere en nosotros, ha renunciado a ser universal, es decir, inauténtica, plana y superficial; su posesión es originalidad, no lo artificioso y construido, sino lo evidente de la intuición total” (Heidegger, 1989; en Escudero, 2010, p. 53).

#### EL HOMBRE Y LA COSMOVISIÓN CIENTÍFICA

Pero la construcción de la legitimidad de un proyecto alternativo debía darse con sumo cuidado, sin entusiasmos desmedidos y atendiendo al hombre en su individualidad. Había que generar dicha legitimidad mediante una renovación radical del modo de cuestionar la situación actual del hombre. Heidegger se abocó a tal proyecto, no sin antes realizar un certero diagnóstico del modo en que aquel habitaba el mundo.

Tal y como afirma Escudero, la principal obra de Heidegger:

puede leerse en clave de una novela filosófica de formación que, al igual que otras novelas de la época, reflexiona sobre el signifi-

---

<sup>1</sup> Si bien haremos mención al “segundo período” para referir a los textos posteriores a , aquí dejamos constancia del carácter forzado de dicha distinción, al menos cuando ella es utilizada para limitar vinculaciones temáticas y/o políticas. La denominada “vuelta o giro” del pensamiento heideggeriano no sería más que un desplazamiento de algunas temáticas ya propias de *Ser y tiempo* hacia otra perspectiva, pero no es en absoluto un caso especial o distinto de lo que ocurre con todos los filósofos (Heidegger, 1993; Vattimo, 2002, pp. 93-102 y 131-146).

cado del ser humano en una era dominada por la ciencia y pone de relieve el sometimiento del individuo a fuerzas más poderosas que lo anulan, empequeñecen y manipulan hasta el punto de perder de vista el sentido de su propia existencia (Escudero, 2010, p. 52).

La reflexión heideggeriana no surgirá de una mera necesidad teórica por indagar en la pregunta por el sentido del ser, sino principalmente de la constatación de lo problemático que resulta que su época, por un lado, no tenga una respuesta adecuada a tal interrogante y, por el otro, que el modo de comportarse de los seres humanos cultive el olvido de semejante pregunta. A sus ojos, ambos problemas se encontraban ineludiblemente ligados, siendo solidarios entre sí.

En este sentido, cabe decir que cuando Heidegger comienza con aquella pregunta que Platón formulara en su momento sobre la expresión “ente” o, como dirá aquel, por “la pregunta por el sentido del ser” (Heidegger, 2005, p. 23), en realidad ambas serán totalmente diferentes entre sí. La pregunta platónica se lanzaba en un mundo donde ella importaba en términos metafísicos. En cambio, en el mundo moderno heideggeriano, la pregunta por el ser está olvidada y es el “Uno” (*das Man*), el hombre común, quien encarna de alguna manera el sentido de aquel interrogante.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Jesús Adrián Escudero ha explicitado con agudeza el sentido del “Uno” o “*das Man*”: “ha de quedar claro que el “uno” o el “se” remiten a una modalidad de existencia impropia en la que el *Dasein* no es completamente dueño de sus actos ni de sus pensamientos, en la que de alguna manera es vivido por los demás, en la que queda reducido a un mero eslabón de la cadena de la vida pública, en la que vive en la medianía (*Durchschnittlichkeit*). Heidegger, por tanto, transforma el pronombre impersonal *man* en una determinación ontológica que encarna la tendencia inherente al *Dasein* a asumir inmediata y regularmente (*zunächst und zumeist*) el modo de comportamiento de los otros. [...] El *Dasein* queda sometido a la dictadura del “uno” en la triple modalidad de la medianía (*Durchschnittlichkeit*), de la nivelación (*Einebnung*) y de la publicidad (*Öffentlichkeit*). Esta modalidad de existencia impropia de la cotidianidad (*Alltäglichkeit*) provoca indefectiblemente la caída (*Verfallen*) del *Dasein*. Éste sólo logra salir de esta pérdida en el uno escuchando la llamada de la conciencia (*Gewissensruf*) que le invita a elegirse a sí mismo en su propiedad (*Eigentlichkeit*)” (Escudero, 2009, p. 128).

Es el hombre común, el “Uno”, y los dispositivos que lo articulan, todo aquello cuanto Heidegger pretende desarmar, contra lo cual escribe. Y esto porque es el hombre común quien encarna o es identificado con el positivismo post-newtoniano, con la “opinión pública” como mera circulación de información sin hermenéutica y con el avance de la técnica y su falso progreso en virtud de la ausencia de reflexión sobre los modos que adoptan el ser y el hombre. El “Uno”, el hombre común, es así el nihilista del siglo XX.

Heidegger afirmará que, si bien los seres humanos siempre tendieron a preocuparse y a atender al ente (ya sea en el ámbito científico, técnico, discursivo o político), lo hicieron olvidando la pregunta fundamental por el ser. Pero lo que más llamará la atención es que esta tendencia se acrecentará con la fuerza de la ciencia desde los inicios de la modernidad. El positivismo del siglo XIX, que la época de Heidegger recibe, fue el máximo y explícito defensor de esa política a favor del ente, sin reconocimiento alguno a la pregunta por el ser.

En este sentido, una vez que esta pregunta fue olvidada, y la vida cotidiana encerrada en los límites axiomáticos de la técnica (en el mecanismo, la funcionalidad, el cálculo y la instrumentalidad), los hombres del siglo XX encontraron su existencia totalmente desprovista de sentido y totalmente dominada por una postura pragmática en donde la ciencia y la técnica cumplían los roles fundamentales. Cualquier otro registro que intentara gobernar la acción del hombre no tendría legitimidad (Angjeli, 1984, p. 34-41).

Todo parece suceder frente a los ojos de Heidegger (y posiblemente también aún frente a los nuestros) como si el mundo de la técnica, en el que todo funciona (sin que sepamos siquiera cuáles son las leyes que rigen ese funcionamiento), y en el que incluso la posibilidad de que todo funcione tal y como nosotros —e incluso cada uno de nosotros en su individualidad— queremos, no posibilitara un despliegue de la libertad, tal y como suele pensarse, sino por el contrario un aplastamiento de ella en nombre de una sociedad totalmente mecánica (de acuerdo a su modelo de origen, claro está, el newtonianismo). E incluso, se podría decir que para el filósofo alemán, el hecho de que podamos hacer funcionar las cosas tal y como queremos no es una acción propia del ámbito de la libertad, sino del de la necesidad sometida a los estímulos



(sean estos sensibles o sociales) y al cálculo, pero no al del pensar libre que habilitaría un más allá o más acá de la técnica (un afuera de ella). Es por eso que Heidegger se propone realizar:

un movimiento polémico contrario a la tendencia supuestamente fundamental de la metafísica occidental, que desde Platón hasta Nietzsche, olvidándose del ser, [el cual] giraría cada vez más en torno a la subjetividad excéntrica del ser humano, para completarse y liquidarse en la metafísica de la técnica científica y del lenguaje del “dispositivo” [*Gestell*] (Löwith, 2006, p. 159).

Es necesario tener en consideración estas palabras de Karl Löwith para poder comprender la dimensión política que se encuentra de trasfondo de: en ese polémico movimiento argumentativo y lingüístico que rodea y constituye el replanteamiento de la pregunta por el ser se juega la posibilidad de una nueva racionalidad que permita una alternativa política frente a la conformada por la técnica científica y por el lenguaje del dispositivo (Löwith, 2006, p. 161). En este sentido, aquello que constituye la originaria dimensión política de es el llamado a preguntarse por el ser, y no así el trabajo de índole existencialista que allí también se lleva a cabo sobre el modo en que los hombres viven.

#### EL HOMBRE AL INTERIOR DE LA COSMOLOGÍA CIENTÍFICA

Del mismo modo, la pregunta por el ser, así como aquella relativa al sentido de la existencia humana (es decir, el minucioso análisis del modo en que el hombre comprende su interacción en el mundo, así como de una puesta en descubierto de aquello que no ha sido comprendido), serán abordados en Heidegger a partir de una consideración especial por el problema de la cosmología científica.

Si la originaria dimensión política de la pregunta por el ser suele quedar en el olvido, no sólo es por la tonalidad de época que según Heidegger nos llevaría a desatender el interrogante fundamental, ni tampoco porque el proyecto de terminar de plantear la preguntar por el ser, así como de su vinculación con el tiempo, haya quedado inconcluso.

Es que para atender la dimensión política de suele prestarse atención al análisis que Heidegger realiza de los existenciaris mediante los cuales el hombre lleva adelante su vida, sin percibir el desarrollo que sobre el problema cosmológico espacial se lleva adelante en *Ser y tiempo*. En este sentido, quizá debamos arrojar cierta responsabilidad sobre algunos de los intérpretes de la obra heideggeriana que poca atención prestaron a esa dimensión política.

Para contrarrestar esa tendencia y continuar desembrillando el hilo que nos llevará hasta el problema político de los existenciaris en el marco de la cosmología científica, veamos lo que afirma Gianni Vattimo:

hay que advertir que la palabra [“existencialismo” en Heidegger] no indica el predominio exclusivo del interés por la existencia del hombre sobre la problemática propiamente metafísica; el problema central de Heidegger es el problema del ser. Existencialismo significa, por un lado, que este problema se replantea dramáticamente, precisamente debido a la incapacidad de la filosofía europea de la época (todavía dominada por la concepción clásica del ser entendido como simple presencia) de pensar la historicidad y la vida en su efectividad (por lo cual toda posición que se remita al *Leben*, como en efecto ocurre en la filosofía del siglo XX, se resuelve en formas de “irracionalismo”) y significa, por otro lado, que un replanteamiento del problema del ser puede efectuarse sólo partiendo de un renovado análisis de ese fenómeno que, precisamente por cuanto no puede pensarse dentro de las categorías metafísicas tradicionales, nos obliga a ponerlas en tela de juicio: el fenómeno de la existencia en su efectividad (2002, p. 23).

Es justamente en esta dirección que Heidegger intentará hacer una distinción entre el modo de vida propio e impropio (Escudero, 2009, p. 70-71). El primero de ellos trata de hacer alusión a un modo de existencia que se pretenderá genuino en virtud de responder a los propios orígenes intentando permanecer en ellos sin caer en el mundo público que, en la lectura heideggeriana, parecería presentarse ajeno y casi hostil a aquel. Aquí, se deberá asumir lo propio. El modo de

vida impropio, en cambio, asumiría la vida pública alejándolo de la posibilidad de asumir su pertenencia originaria y armónica con su ser.

Siguiendo la propuesta de lectura novelística de Escudero, podríamos decir que:

en , nos encontramos con el *Dasein* como protagonista de una trama que se estructura en tres actos: en un primer momento, hallamos a un *Dasein* cómodamente instalado en las certezas de la vida cotidiana, que sabe desenvolverse de forma práctica y eficaz con las normas de comportamiento colectivamente reconocidas, que comparte un horizonte de valores y expectativas con la gente que lo rodea, que se siente protegido por la sociedad a la que pertenece. En un segundo momento, este mundo familiar en el que el *Dasein* se siente como en casa entra en crisis de manera inesperada y repentina, provocando la desorientación y la perplejidad de un *Dasein* que se encuentra por primera vez en su vida colocado delante del mundo sin capacidad de respuesta, sin asideros donde agarrarse, flotando en un océano ignoto y sin rumbo, suspendido en la nada más absoluta y preso de la angustia. Y en un tercer momento, ese *Dasein* toma conciencia de su situación errática, asume su condición de arrojado y decide retomar las riendas de su existencia proyectando un modelo de vida propio que lucha contra la fatal inercia a volver a caer en las anónimas redes de la cotidianidad (2010, p. 52).

Es importante prestar atención a los dos primeros momentos de la “novela” heideggeriana: aquel en que el hombre se encuentra cómodamente en la familiaridad de la vida cotidiana y aquel en donde se encuentra con la angustia. Esas dos instancias explicitan y desarrollan dos implicancias fundamentales de la espacialidad newtoniana propia de la cosmología científica. He aquí el anclaje fundamental que producirá la problemática del espacio en el proyecto de *Ser y Tiempo* .

Para comprender esto, es necesario recordar que el espacio newtoniano posibilitaba, en primer lugar, una implacable y esperanzadora racionalidad científica legislativa. En segundo lugar, el espacio newtoniano también instalaba una agobiante dimensión absoluta, infinita y

eterna (decimos tan sólo “agobiante” dimensión absoluta, y no hacemos referencia a la posible “libertad” que se suponía también desplegaba –como supo entenderlo la “Revolución Francesa”–, puesto que las consideraciones sobre las consecuencias dramáticas de la libertad absoluta en un espacio absoluto habían anulado ese posible sentido).

Así, la insignificancia que cobraba el hombre en un universo infinito y en un espacio absoluto tenía como contrapartida la posibilidad de servir de la racionalidad legislativa descubierta en la naturaleza para depurar la razón, hacerla progresar –y con ella a la historia universal–, y así conquistar lo que consideraba era “su mundo”. Estas dos vertientes del espacio newtoniano chocarán entre sí hasta la actualidad. La alternancia entre la insignificancia del hombre en un espacio infinito y absoluto y la potencia de las herramientas adquiridas para conocerlo conformarán el trauma moderno. La cosmología proveniente del newtonianismo, no debemos olvidarlo, fue la que estableció esta doble consideración sobre el hombre: su extrema insignificancia y su máxima omnipotencia.

Veamos ahora cómo Heidegger vincula los dos primeros momentos de la trama novelística del *Dasein* con estas dos implicancias de la cosmología científica. Por un lado, allí se observa que la familiaridad de la vida cotidiana de inicios del siglo XX se encuentra determinada por los avances científicos que han posibilitado las leyes descubiertas en el marco de la espacialidad newtoniana y su posterior desarrollo. En el contexto de esta última, afloró la técnica moderna y el modo de ser que ella posibilita, lo cual le preocupa sobre manera a Heidegger ya que es en ella que la vida cotidiana del hombre de inicios del siglo XX comienza a sentirse apresada. Aquí puede verse el comienzo de la crisis de una parte del descubrimiento newtoniano: el que asumió la vida cotidiana al confiar su progreso únicamente al modelo científico y a su racionalidad legislativa.

Por otro lado, al entrar en crisis la esperanza en un progreso que fuera armónico para el hombre, el comienzo del siglo XX también se vio fuertemente afectado por la otra parte del modelo newtoniano, sumamente importante por cierto, pero que no se había encarnado en el mundo cultural con la misma fuerza que la otra, y menos aún con el específico sentido que aquí tendrá. Nos referimos a la caracterización del espacio como absoluto, infinito y eterno, y a la correlativa insig-

nificancia que el hombre allí adquirirá (como ya dijimos, la idea de una libertad absoluta en un espacio absoluto había quedado descartada para este entonces; ahora, la lectura sobre el rol del hombre era más bien positivista y cuantitativa). El siglo XX, darwinismo mediante, deberá enfrentarse a una idea sumamente difícil de asimilar: la de que el hombre es y será tan sólo un elemento menor de un universo que lo trascenderá y que ni siquiera lo ha tomado en especial consideración. El hombre debió asimilar su propia insignificancia. Heidegger hará de esta segunda consecuencia del newtonianismo, un tanto marginada y en el siglo XX conformada por numerosas mediaciones, un elemento central de su filosofía.

El segundo momento de la lectura novelística pone de manifiesto el modo en que Heidegger radicaliza y encarna en el *Dasein* la angustia en el marco de la insignificancia del hombre frente al universo. Pero también, ahora, cobrará cierta insignificancia el universo mismo una vez que el hombre, quién es capaz de otorgarle significado, pierda justamente significancia. Esta constatación es, para Heidegger, también la de la ausencia de significado alguno, incluyendo aquí, sobre todo, la del universo mismo. Dado que el hombre es quien porta la apertura al ser, la ausencia de significado de quien porta el acceso al ser, implica también la relatividad de cualquiera de los seres y sus manifestaciones, incluyendo aquí especialmente aquellas sobre el universo.<sup>3</sup>

Heidegger logra así llevar al hombre al plano ontológico–existencial de la ausencia de significado alguno. Al no haber significatividad, y esto radicalmente, la angustia que ya originariamente habitaría al hombre se activaría sin saber ante qué se angustia. No hay significatividad alguna a la cual vincularse. Esta situación ontológico–existencial de la insignificancia del hombre es el paso crucial que da Heidegger hacia su filosofía, ya que allí lleva a un plano propio e intemporal del hombre algo que tan sólo era una constatación epocal proveniente de una

---

<sup>3</sup> De allí que gran parte de la denominada “filosofía heideggeriana” haya querido desaparecer al *Dasein* del hombre. De esta manera, la insignificancia del segundo no arrastraría al primero a la misma suerte, y la filosofía y el ser, que serían así abiertas por el *Dasein* –y no por el hombre–, se mantendrán a salvo. Pero esta operación no estaba explicitada en *Ser y tiempo*.

teoría sobre el espacio en el que aquel habitaba: la radical ausencia de sentido de la estancia humana (tomando estancia en su doble sentido: la estancia temporal en el mundo del hombre y la estancia como lugar, esto es, el universo).

En este sentido, si bien la batería de consecuencias del newtonianismo afectó a toda la filosofía de la Modernidad, no deja de ser cierto que la preocupación de Heidegger se presenta distinta de la de sus antecesores de los siglos XVIII y XIX. Y esto se debe a que en el siglo XX una de las más importantes implicancias de la teoría de Newton, la omnipotencia científica, ya era un modelo en crisis, dejando así su lugar al traumático<sup>4</sup> brillo de la otra implicancia: la insignificancia humana, y así también quizá la del cosmos.

Finalmente, corresponde tratar el tercer momento de la trama novelística de *Ser y tiempo*, aquella en donde el *Dasein* asume su condición de así arrojado al mundo pudiendo despertar un modo de vida propio. Pero cabe preguntarse en qué sentido éste se diferenciaría del impropio. Es decir, ¿sólo será un asumir como propio lo ya dado, habrá cambios sustanciales o además de estos también será modificada la dinámica de su existir? Asimismo, y esto nos importa de sobremanera, cabe indagar qué tipo de espacialidad será la que allí sea concebida. ¿Será la misma espacialidad que aquella que gobierna al *Dasein* en su vida cotidiana o será posible en ese modo de vida propio la emergencia de una espacialidad novedosa? Justamente sobre este punto (sobre la espacialidad del *Dasein* una vez que se asuma un modo de vida propio luego haber habitado la angustia), Heidegger no dice nada.

Esta constatación teórica de una ausencia de proyecto espacial alternativo tendrá sus implicancias. Aún seguimos presos de las mismas tonalidades y de la concepción espacial que, en parte, aquí nos ha depositado. En este sentido, quizá no esté de más mencionar que el hombre contemporáneo, que ve aflorar su insignificancia por todos lados, responde a ella cada vez con mayor radicalidad, con sus últimas fuerzas, para hacer efectivo el sueño ya no de conquistar su mundo, sino de construirlo (puesto que ya no hay sentido, y así entonces tam-

---

<sup>4</sup> La utilización del término pretende acarrear todas las implicancias –en cuanto a su relato y efectos– de la segunda forma de su uso psicoanalítico (Freud, 2008, pp. 71–171).

poco existe ninguno que indique que hay algún mundo esperándolo). El hombre actual ya no busca comprender el mundo, sino depositar allí su huella de efectividad (ya no es importante comprender cómo es posible que la matemática tenga correspondencia en la realidad, sino que la tenga y que a partir de allí se pueda construirlo todo). Esta insignificante y dramática –sino tragicómica– ferocidad con la cual desplegamos irreflexivamente la técnica por todo el globo y más allá de él es, al menos, una de las implicancias de la asimilación de la estancia actual del hombre.

*Ser y tiempo*, al ubicarnos en una región aún sin significado, pretende suspender cualquier determinación o definición que en cualquier campo haya sido intentada. Y esta operación, consecuencia ineludible como vimos de la concepción espacial que se tiene, es lo que vuelve aquella magnífica obra totalmente política en tanto pone en suspenso toda definición y así al ser.

Al respecto, Miguel de Beistegui ha dicho que los asuntos políticos:

presuponen una cierta comprensión del *sentido* del ser del hombre, algo que habrá de examinar precisamente la “analítica” del *Dasein*. Es necesario incluso ir más lejos y agregar que, si el proyecto de cuestionar el sentido de la existencia en su ser ha de tener éxito, entonces la definición general no cuestionada del hombre como “el animal político por naturaleza” debe ponerse en suspenso, en la medida en que esta definición sólo sirve para obstruir e impedir la investigación al brindar una respuesta demasiado apresurada a una pregunta formulada de manera inadecuada (2013, p. 37-38).

Este diagnóstico, que lo lleva a Beistegui a afirmar cierta apoliticidad de la pregunta por el ser –por suspender justamente la dimensión política (2013, p. 37-38)–, a nosotros nos permite señalar su extrema y fundamental politicidad, en tanto comprendemos a la política como la intención de expresar del problema del ser. La pregunta por el ser, al direccionar el sentido del tratamiento de todo asunto político, no es algo previo y de otra dimensión a la política. Ella es esencialmente política (es en este sentido que, más allá de las claras vinculaciones,

no creemos que haya que recurrir al alineamiento de Heidegger con el nazismo para hacer de *Ser y tiempo* una obra política [Farías, 1989]). Como puede verse, la politicidad de la pregunta fundamental en *Ser y tiempo* se encuentra en las bases primigenias del proyecto heideggeriano como intento de respuesta a la insignificancia del hombre que el newtonianismo había permitido desplegar llegando al siglo XX.

En esa misma dirección, el recurso de revalorizar la permanencia o, mejor dicho, la estancia en la angustia (la dimensión más potente del ser humano que permitiría abrirse al mundo en todas sus posibilidades y así salir de la unidireccionalidad de la vida cotidiana) tiene el claro objetivo de ofrecer una nueva luz al tratamiento de la existencia humana, repercutiendo de manera ineludible en lo concerniente a los asuntos más estrictamente políticos. El cambio político, parece pensar Heidegger, no podría provenir ni de la política misma, ni de un reposicionamiento del hombre en su quehacer cotidiano. Y esto debido a que el prisma en el que ambos se encuentran concebidos en la actualidad está constituido en base a los criterios que, olvidándolo, entienden el ser como presencia, y entonces se concentran en el tratamiento del ente. Es necesario que se renueve el modo de pensar el ser para que una nueva política y un nuevo modo de vida propio y auténtico puedan surgir. Es necesario habitar la angustia, investigarla, comprender su mundo, indagar su dinámica espacial, y recién a partir de allí podrá surgir otro abordaje del ser: otra política (Beistegui, 2013, pp. 35-68, 73-78 y 86-89).

*Ser y tiempo*, entonces, se pregunta por la posibilidad de una nueva política del ser. Para ello, al menos en un nivel inicial, indaga en la espacialidad en que la vida cotidiana fue apresada por una, y sólo una, racionalidad universal, técnica, calculadora e instrumental que sometió el modo inmediato y mediato de comprender –e interactuar con– el mundo al orden legislativo mecánico universal de la causalidad científica. Es decir, que si bien esta obra inicialmente se pregunta por el modo en que el hombre entiende al ser, y dado que dicha indagación se da en el marco de su interacción en un mundo, será esencial para ello preguntarse por la comprensión que aquel tiene del espacio. Una vez asumidos dichos interrogantes, también se indagará cómo se llegó a esta situación y cómo resultaría legítimo realizar un paso afuera de dicha dinámica. Para responder a cada una de esas preguntas tendrá



que pasar, y de manera ineludible, por el problema del espacio. Así, la nueva vida que Heidegger pretende, atada irremediabilmente a la espacialidad (aunque quizá a una nueva), surgirá de un análisis del modo de habitar el espacio en la vida cotidiana, así como también de la problematización de la espacialidad en el momento en que el hombre se encuentra con la angustia que lo habita.

#### CONSIDERACIONES SOBRE LAS CONCEPTUALIZACIONES ESPACIALES CIRCUNDANTES

Para que el gesto espacial de Heidegger sea comprensible será necesario hacer mención de algunas de sus consideraciones sobre la conceptualización del espacio moderno por parte de algunos de sus predecesores. En especial, resulta conveniente recordar que una de las principales razones por las cuales el autor se aleja de la concepción espacial moderna es que, en ella:

La idea del ser como permanente estar-ahí [esto es, la idea del ser como presencia] no sólo da origen a una determinación llevada hasta el extremo del ser del ente intramundano y a su identificación con el mundo en general, sino que, a la vez, impide poner ante la vista de una manera ontológicamente adecuada ciertos comportamientos del *Dasein* (Heidegger, 2005, p. 123).

Esta dinámica obstaculiza el camino fundamental para comprender aquel ente privilegiado que nos daría acceso al ser. Por ejemplo, más allá de que pueda rescatarse cierta perspectiva sobre el ente intramundano de la espacialidad cartesiana, dirá Heidegger que no deja de ser problemático que Descartes haya agudizado “el estrechamiento de la pregunta por el mundo a la pregunta por la cosidad natural considerada como el ente primeramente accesible dentro del mundo” (Heidegger, 2005, p. 125). Y lo mismo habría que decir en lo concerniente a que fue él, al menos en el campo filosófico, uno de los mayores responsables en consolidar “la opinión de que el *conocimiento* óptico presuntamente más riguroso de un ente sería también la vía de acceso al ser primario del ente descubierto en ese conocimiento” (Heidegger, 2005, p. 125).

Apoyándose en la idea del ser como presencia y confundiendo al mismo con el ente intramundano, Descartes termina por hacer de la idea de mundo (y lo mismo ocurre con el espacio) una entidad de naturaleza material universal compuesta por la extensión (Heidegger, 2005, p. 120). Y es que si se confunde el fundamento del ser con presencia (es decir con aquello que resiste como idea al experimento de anular todas las propiedades del ente; recordemos las indagaciones de Galileo y Descartes sobre el cuerpo y de Kant en relación al cuerpo), pues entonces la extensión aparecerá como el elemento privilegiado a tomar en cuenta en el mundo, y como uno de los caracteres esenciales en la constitución del espacio. Comenzando con un parafraseo del razonamiento cartesiano, luego Heidegger afirma:

En efecto, la extensión a lo largo, ancho y profundo constituye el ser propiamente dicho de la sustancia corpórea que llamamos “mundo”. ¿Qué le da a la extensión este carácter privilegiado? [...] La extensión es *aquella* estructura de ser del ente en cuestión, que ya tiene que “ser” antes de todas las demás determinaciones de ser para que éstas puedan “ser” lo que son (2005, p. 116-117).

Como en aquel famoso ejemplo cartesiano de la cera, la sustancia puede variar, puede adquirir formas diversas, sus figuras alterarse, sus movimientos cambiar; sin embargo, la extensión será idéntica a sí misma más allá de todo ello (Heidegger, 2005, p. 117). De aquí que sea ella la característica a privilegiar en la modernidad como el ser siempre ahí, siempre presente, de la sustancia, del mundo y por ende de la primerísima constitución espacial (Heidegger, 2005, p. 118).

Es importante considerar aquí la importancia que tiene la noción de sustancia para fundamentar el carácter extensivo del mundo y del espacio. Excluyendo la excepcionalidad que presentaría la hipótesis de la creación divina, la idea de sustancia refiere al “ente que es de tal manera que *para ser* no tiene necesidad de otro ente” (Heidegger, 2005, p. 118). De allí que la cosmovisión cartesiana tome como sustancias tanto a la *res cogitans* como a la *res extensa*. Ellas son los entes que no necesitan de ningún otro ente para ser (por ahora, mantengamos a Dios fuera de todo este asunto). Dice Heidegger:

Descartes no se deja dar el modo de ser del ente intramundano por éste mismo, sino que, basándose en una idea de ser no justificada y de origen no develado (ser = permanente estar-ahí), le prescribe, en cierto modo, al mundo su “verdadero” ser. Lo que determina su ontología del mundo no es primariamente el recurso a una ciencia eventualmente apreciada en forma especial, las matemáticas, sino la fundamental orientación ontológica hacia el ser como permanente estar ahí, cuya aprehensión se lleva a cabo en forma eminentemente satisfactoria por el conocimiento matemático. Descartes realiza de esta manera explícitamente la transposición filosófica que permite que la ontología tradicional influya sobre la física matemática moderna y sobre sus fundamentos trascendentales (2005, p. 122).

Más allá de que el filósofo alemán refiera a Descartes, y así a una transposición filosófica que habría influido a la física matemática moderna, lo cierto es que tal como hemos visto aquella noción de sustancia, o al menos la idea de ser como presencia fue compartida por gran parte de los autores de la Revolución Científica. Es en este sentido que podemos ampliar la consideración sobre Descartes a los gestores de la cosmovisión científica, apoyados justamente en la idea heideggeriana de que entender el ser como presencia es un problema que atraviesa Occidente, y no solamente la disciplina filosófica.

Podemos decir con Heidegger que, para todos sus predecesores científicos y algunos de los filosóficos, “La única y auténtica vía de acceso a este ente [es decir el mundo] es el conocimiento, la *intellectio*, especialmente en el sentido del conocimiento físico–matemático” (2005, p. 121). Sin embargo, lo cierto es que este conocimiento físico–matemático se encuentra conformado por gestos de todo tipo, incluyendo especialmente los teológicos y filosóficos. Así, a pesar de Heidegger, consideramos que el acceso al problema del ente no proviene de una concepción meramente científica (ni incluso creada por una cosmovisión meramente filosófica), sino de un recorrido más complejo, el cual demuestra que la interacción entre las disciplinas no era unidireccional, sino que se trataba de un enriquecimiento –o entorpecimiento– mutuo.

Allí se hacen visibles los obstáculos que dicho prisma físico–matemático (que bien podría adecuarse al tratamiento de una región de los entes intramundanos) podría arrastrar al análisis del comportamiento del *Dasein* (Heidegger, 2005, pp. 126-127), una vez que aquel conocimiento se adopte para todas las regiones de todos los entes, así como para la pregunta por el ser. Es este confuso estatuto de la sustancia, que se permite circular libremente entre su dimensión óptica y su dimensión ontológica, uno de los elementos problemáticos fundamentales que constituyen el propósito de indagar en el replanteamiento del ser. *Ser y tiempo* es un problema espacial:

Dado que bajo lo ontológico se ha puesto lo óptico, el término *substantia* tiene a veces significación ontológica, y a veces significación óptica, pero ordinariamente, una borrosa significación óptico–ontológica. Pero tras esta mínima diferencia de significación se oculta la impotencia frente al problema de fondo, al problema del ser. Su estudio demanda “rastrear” en *forma* adecuada los equívocos (Heidegger, 2005, pp. 120-121).

En la lectura heideggeriana, el problema fundamental frente al cual se enfrenta el hombre contemporáneo y la posibilidad de una nueva política, no es tanto el amplio y eficaz desarrollo que ha logrado la matemática desde la Revolución Científica, sino la noción de ser como presencia que desde entonces la habría fundamentado sin ser cuestionada. Heidegger trata así de abordar el mismo problema que la filosofía moderna relativo a la fundamentación de aquel modelo. Sin embargo, su propósito ya no será fundamentar filosóficamente la ciencia para así re-direccionarla como, por ejemplo, Kant y Hegel pretendieron. El desafío será abrir el problema del ser que, olvidado, perjudica a la filosofía y permite la construcción de ciencias bajo presupuestos sesgados que luego conforman el mundo en el cual irremediablemente debemos vivir.

#### CONSIDERACIONES SOBRE LA PROBLEMÁTICA ABORDADA

Ahora bien, lo hasta aquí analizado nos permite identificar que gran parte del análisis que se lleva adelante en *Ser y tiempo* responde al

problemático estatuto que tiene el modo de vida del siglo XX una vez que la ciencia y la técnica lograron inscribir en él tanto la omnipotencia de su racionalidad científica –para ese entonces ya en crisis, aunque no menos poderosa– como la insignificancia del universo y de lo que en él habita, incluyendo aquí obviamente al hombre. Lo que Heidegger cuestiona son las modalizaciones de inscripción de la Revolución Científica, no sin antes afirmar que aquellas responden a la problemática del olvido del ser.

En este sentido, el siguiente diagnóstico crítico de Ortega y Gasset –sobre el modo en que el hombre lleva adelante su vida con las mejores herramientas posibles en un universo que no lo toma en cuenta–, bien podría ser considerado un reflejo del pensamiento que Heidegger pone en juego al analizar el comportamiento del *Dasein* a partir del ser para la muerte. Dice el filósofo español:

La idea de un mundo coincidente con el hombre es lo que se llama *felicidad*. El hombre es el ente infeliz, y por lo mismo, su destino es la felicidad. Por eso, todo lo que el hombre hace, lo hace *para* ser feliz. Ahora bien, el único instrumento que el hombre tiene para transformar este mundo es la técnica, y la física es la posibilidad de una técnica infinita. La física es, pues, el *organon* de la felicidad, y por ello la instauración de la física es el hecho más importante de la historia humana. Por lo mismo, radicalmente peligroso. La capacidad de construir un mundo es inseparable de la capacidad de destruirlo (Ortega y Gasset, 1979, p. 40).

A comienzos del siglo XX y de manera cada vez más acentuada, esta “técnica infinita”, articulada por la teológica físico–matemática del newtonianismo y el omnipotente y a su vez insignificante lugar que el hombre ocupa en esta cosmovisión, funciona como la racionalidad creadora de una maquinaria capaz de verse a sí misma con las herramientas necesarias para gobernar y dominar el mundo (aun cuando una mirada en detalle a la totalidad del globo terrestre manifieste lo lejos que se encuentra de ello, e incluso aun cuando posiblemente su idea sea literalmente imposible). Es en este marco que Heidegger evalúa las implicancias que sobre la vida cotidiana manifiesta la articulación entre

ciencia y técnica infinita. Pero, sobre todo, es allí donde analiza el modo en que se sujeta al hombre de manera permanente para no caer en el abismo desesperante de su insignificancia mediante un cada vez más desarrollado, vertiginoso y ultra-veloz ritmo social de circulación de información asentado en un espacio homogéneo compuesto por un tipo de consumo y una modalidad tecnológica omnipresentes y sumamente dinámicos. Cuando Heidegger estudia el modo de vida del hombre común y corriente (el “Uno”), no hace otra cosa que indagar en aquellos determinados modos de vida que esta técnica infinita instala continuamente para sobrepasar la constatación de un universo y una existencia sin sentido (sin la necesidad de siquiera percibir ni afrontar este dato).

Si el filósofo alemán critica la articulación entre ciencia y técnica en *Ser y tiempo*, ello es por dos razones. En primer lugar, porque una vez que se ha determinado —como lo hace aquella articulación— que una región del ente (es decir la extensión) es en realidad el ser, y que entonces todas las posibilidades del ser se juegan en la naturaleza material, pues entonces no hay razón para ir más allá de lo ofrecido por aquella racionalidad espacial y la posibilidad de un modo de vida propio (según la terminología heideggeriana), así como de otra política, se verá totalmente imposibilitada. Y, ligada obviamente a la primera, la segunda razón es que en la dinámica ofrecida por dicha articulación, debido a su extrema velocidad en evadir la constatación de la propia insignificancia y de la muerte, se evita la posibilidad de afrontar aquello que abre, desde la imposibilidad de la auténtica posibilidad, toda posibilidad auténtica al *Dasein* (Vattimo, 2002, p. 49).

Como afirma Vattimo, asumir auténticamente la muerte, “suministra la fundación radical del hecho de que el *Dasein* auténtico es tal precisamente y sólo en cuanto se relaciona con el mundo en términos de posibilidades” (Vattimo, 2002, p. 51). De esta manera:

la anticipación de la muerte se identifica con el reconocimiento de que ninguna de las posibilidades concretas que la vida nos presenta es definitiva. De esa manera, el *Dasein* no se petrifica proyectándose “definitivamente” sobre la base de una u otra de estas posibilidades sino que permanece continuamente abierto: sólo esto le garantiza el poder desarrollarse más allá de cada una de las posibilidades que va realizando (Vattimo, 2002, p. 50).

Pero justamente es este permanecer abierto lo que la racionalidad espacial heredada de la cosmovisión científica parece intentar clausurar constantemente. Es por ello que Heidegger indaga en aquello que se elude cuando se analizan tan solo las implicancias que, sobre el quehacer cotidiano, tiene el nuevo dispositivo político contemporáneo que se sirve de la concepción en la que se encuentra enjaulada y que la ha posibilitado, a saber: la espacialidad teológica, científica y política de la Revolución Científica. Es por esto que, más allá de que el tema central del libro sea el ser y el tiempo, para el filósofo alemán fue necesario abordar primero la concepción espacial que esconde, refugia y protege como un falso y primer escudo a la problemática noción del ser como presencia.

Ahora bien, dado que la promesa de tematización entre el ser y el tiempo ha quedado incumplida en *Ser y tiempo*, es necesario atenerse a lo que posibilita el trabajo de reconceptualización del espacio que Heidegger propone al analizar el *Dasein*. A través suyo quizá puedan observarse los rastros de una alternativa para repensar el ser, y así otra política, lo cual posibilite un verdaderamente nuevo modo de vida y, quizá, más que esto. Pero esas indagaciones deberán afrontarse en un trabajo venidero.

#### FUENTES CONSULTADAS

- ANGJELI, K. (1984). La filosofía de Marx y el desarrollo de la ciencia y de la revolución técnico-científica en nuestra época. En *Albania Hoy*. Núm. 1. pp. 34-41. Tirana.
- BEISTEGUI, M. (2013). *Heidegger y lo político*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- ESCUDERO, J. (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona, España: Herder.
- ESCUDERO, J. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona, España: Herder.
- FARÍAS, V. (1989). *Heidegger y el nazismo*. Barcelona, España: Muchnik.
- FREUD, S. (2008). Inhibición, síntoma y angustia (1926 [1925]). En *Obras Completas. Vol. XX*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

- HEIDEGGER, M. (2005). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Chile: Editorial Universitaria.
- HEIDEGGER, M. (1983). La vuelta. En *Ciencia y técnica*. Santiago de Chile, Chile: Editorial Universitaria.
- HEIDEGGER, M. (1989). Carta a Elisabeth Blochmann (carta del 1 de mayo de 1919). En Martin Heidegger y Elisabeth Blochmann. *Briefwechsel 1918–1969*. Múnich, Alemania: Piper.
- LÖWITH, K. (2006). Heidegger, pensador de un tiempo indigente. En *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1979). *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Madrid, España: Alianza.
- VATTIMO, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona, España: Gedisa.

Fecha de recepción: 18 de mayo de 2017

Fecha de aceptación: 8 de mayo de 2020