

# “LA TANA”: DESAFÍOS KAFKIANOS PARA LA FENOMENOLOGÍA DEL HABITAR

Roberto Rubio

## *Abstract*

Dwelling is one of the main human experiences. According to phenomenology, the relevance of such an experience consists in the fact that it intersubjectively configures one's own world as a home world (*Heimwelt*) and distinguishes it from the alien world (*Fremdwelt*). To dwell is to build the home as such. Home building, for its part, has been considered phenomenologically from two opposing possibilities: on the one hand, calculating thinking and the uncritical realization of technical potentialities; on the other hand, a meditative thinking, characterized by the depowering of the calculating reason and the orientation towards a poetic way of dwelling.

Now, a particularly influential description of home building is offered by Kafka's text posthumously entitled “Der Bau”, which was diversely entitled in Spanish: la construcción (the building), la obra (the work), la guarida (the burrow), la madriguera (the den).

In the present paper, I will try to contrast Kafka's description with the phenomenological approach to dwelling, considered especially regarding Husserl and Heidegger. I will carry out this contrast in two steps: first, I will highlight descriptions contained in Kafka's tale that call into question central propositions and premises of the phenomenological approach. Second, I will outline possible lines of response, from phenomenology to Kafka's challenges.

*Keywords:* The burrow, Kafka, Phenomenology, World, Dwelling

## 1. *Introducción*

El habitar es una de las experiencias fundamentales del ser humano. La filosofía fenomenológica se ha ocupado de ello con especial interés, principalmente mediante autores como Husserl y Heidegger. Husserl describe cómo se configura intersubjetivamente el mundo propio en cuanto mundo hogareño (*Heimwelt*), vivido en contraste con el mundo extraño o ajeno (*Fremdwelt*) y cómo subyace a ello la posibilidad de una experiencia racional común del mundo uno y único para todas y todos. Para Heidegger, por

su parte, el habitar se articula con el construir y el pensar como experiencias fundamentales. Asimismo, Heidegger describe el contexto epocal del habitar actual aludiendo a dos modos de experiencia confrontados: por un lado, el pensar calculador y el ejercicio acrítico de las potencialidades técnicas; por otro, el pensar meditativo, caracterizado por el depotenciamiento de la razón calculante y la orientación hacia una manera poética del habitar.

Las descripciones fenomenológicas, tanto de Husserl como de Heidegger, enfatizan la estructura horizónica del habitar humano. Tal habitar es descrito como un “estar en”, o bien como una intencionalidad de horizonte. Esto quiere decir que está dirigido primariamente no hacia cosas u objetos, sino hacia horizontes de sentido y validez que posibilitan la aparición de cosas, eventos, de las y los otros y de nosotras y nosotros mismos. Conforme a tal descripción, los diversos horizontes están integrados en un horizonte universal, al que denominamos “el mundo”. De acuerdo con esto, habitar es, en definitiva, proyectar un mundo de sentido y estar arraigadas y arraigados en él.

Ahora bien, una descripción particularmente influyente sobre el habitar y la construcción del hogar es la que nos ofrece el texto de Kafka que fue titulado de manera póstuma como “Der Bau”. Ese título puede traducirse al español de diversas maneras: la construcción, la obra, la guarida, la madriguera... La polisemia del título anticipa la complejidad de la narración: se trata del relato de la construcción incesante de una guarida subterránea por parte de un animal con características de tejón y topo y con capacidades humanas de introspección, planificación racional, expresión de sentimientos y destrezas constructivas sofisticadas. El carácter intrincado, laberíntico y claustrofóbico de la construcción está en directa correspondencia con el carácter paranoide y obsesivo del constructor, quien construye y reconstruye su hogar con ansiedad y angustia ante la amenaza de la intrusión inminente de enemigos desconocidos.

El relato kafkiano describe un modo de habitar que va a contrapelo del enfoque fenomenológico: no plantea la figura del mundo como totalidad última de sentido compartida intersubjetivamente, sino más bien la de una construcción fragmentaria, inacabada e inacabable, realizada por un individuo ambiguo, entre animal y humano, que no podemos identificar con claridad. Tampoco propone la dinámica de formación de sí mismo como un habitar y construir poético que se distancia de la razón calculante. Por el contrario, el proceso de construcción de la guarida – es, decir, la vida del protagonista – aparece como una tarea de planificación y cálculo constantemente expuesta al fracaso. En lugar de presentar la serena elaboración de la propia mortalidad y finitud por parte del protagonista, el relato expone

la creciente radicalización de sus inseguridades, obsesiones y ansiedades frente a la amenaza de otros que pueden irrumpir tanto desde fuera como desde dentro de la guarida.

Podría decirse que Kafka nos propone una versión extrema y enfermiza de la experiencia del habitar en cuanto construcción del hogar. Ahora bien, esa descripción extrema parece representar en gran medida las ansiedades e inseguridades de nuestro modo actual de estar en el mundo. Ella parece ser, por tanto, más cercana a nuestro presente que la descripción husserliana acerca de la experiencia racional y empática del mundo común y que la propuesta heideggeriana acerca de una manera poética del habitar. En este sentido, el relato *Der Bau* pone en entredicho la fenomenología del habitar y la desafía en sus pretensiones descriptivas fundamentales.

A continuación, analizaremos los planteos centrales de Husserl y Heidegger respecto al habitar. Luego de ello, abordaremos los contrastes y desafíos que plantea, frente a ellos, el relato kafkiano.

## 2. Aproximaciones fenomenológicas al habitar

Siguiendo a Klaus Held, podemos afirmar que el mundo es “el tema fundamental de la fenomenología”<sup>1</sup>. En cuanto condición general de todo aparecer con sentido, el mundo es la instancia de relevancia fenomenológica por excelencia. Asimismo, según el enfoque fenomenológico, lo que habitualmente llamamos “el ser humano” se caracteriza por su relación constitutiva con el mundo. Esa relación es descrita en términos de “habitar”. La concepción fenomenológica sobre el habitar se enfoca, pues, en la experiencia de *habitar el mundo*.

Consideremos, a continuación, las aproximaciones husserliana y heideggeriana a dicha experiencia.

### 2.1. Husserl

Husserl<sup>2</sup> desarrolla sus indagaciones acerca del habitar principalmente en el marco de su teoría sobre el mundo de la vida. Mediante la noción de

---

1 K. Held, *Der biblische Glaube*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2018, p. 35.

2 Los textos de la *Husserliana* (Nijhoff, Den Haag) se citarán utilizando la sigla “Hua”, seguida del volumen indicado en números romanos. La paginación se indicará del siguiente modo: el número de la versión en alemán, seguido por el número de la traducción al español (si hubiera), separados por “/”. Para *Experiencia y Juicio* se utilizará la sigla “EU”.

“mundo de la vida” (*Lebenswelt*), refiere al horizonte general de nuestra vida diaria, el cual articula y orienta no solamente nuestras experiencias corporales y perceptivas habituales, sino también las rutinas de la praxis cotidiana<sup>3</sup>. El interés de Husserl por describir y analizar esta estructura de la experiencia guarda relación directa con su diagnóstico de época respecto a la crisis marcada por el despliegue del proyecto cientificista en Europa y por la consecuente falta de problematización de los fines prácticos a los que sirven la ciencia y la tecnología. La denuncia husserliana acerca de la crisis de las ciencias y la cultura europeas dirige la atención hacia el “olvidado fundamento de sentido” (Hua VI, 48/91). La idea de base es que el proyecto cientificista y la actitud teórico-científica se asientan sobre el estilo de vida pre-científico correspondiente a la praxis cotidiana y que, sin embargo, impulsan la tendencia a ignorar dicho origen. En otras palabras, Husserl plantea que la actitud natural y su horizonte, el así llamado “mundo de la vida”, son el fundamento de sentido de la actitud teórico-científica y que, sin embargo, resultan marginalizados en el ejercicio de dicha actitud.

El análisis concerniente al mundo de la vida no apunta hacia individuos aislados dirigidos hacia objetos en un tiempo y lugar objetivados, sino más bien hacia una comunidad intersubjetiva e histórica que comparte un suelo de experiencias e interactúa sobre la base de un horizonte común de intereses y fines. El mundo vital posee un doble carácter, es a la vez el suelo predado de toda experiencia y el horizonte que regula expectativas y proyecciones de fines<sup>4</sup>.

Ahora bien, un aspecto central de la experiencia del mundo de la vida, tal como Husserl la describe, consiste en que dicho mundo es vivido como propio, en tensión con una dimensión, por principio desconocida, de lo extraño y ajeno. El mundo de la vida aparece como un ámbito familiar de prácticas, motivaciones y fines compartidos, como una dimensión de normalidad. Se trata del hogar. El proceso de constitución del mundo de la vida es, pues, la construcción del hogar, del mundo hogareño (*Heimwelt*). Pero a la vez el mundo hogareño aparece rodeado de un ámbito de alteridad: el mundo extraño, ajeno o extranjero (*Fremdwelt*)<sup>5</sup>. En este sentido, afirma Klaus Held:

3 Véase especialmente Hua XXXIX, 145-150, EU, 23-35/29-42.

4 Respecto al mundo de la vida en este doble carácter, ver R. Walton, *Intencionalidad y horizonticidad*, Aula de Humanidades, Bogotá 2015, pp. 351-382; A. Steinbock, *Home and Beyond*, Northwestern University Press, Evanston 1995, pp. 104-123.

5 Cf. Hua XXXIX, 339-344; Hua XV, 214-218, 428-437.

Lo familiar se destaca como tal recién mediante el contraste con lo “extraño”. Solo luego del conocimiento de un “mundo extraño”, el mundo propio, que hasta ahora era el único mundo, puede ser experimentado como “lo nuestro propio”, esto es, como “mundo familiar”; solo ante el trasfondo del encuentro con lo extraño, lo familiar se vivencia también *como* lo natal, *como* en casa.<sup>6</sup>

Para entender la relación entre el mundo hogareño y el mundo extraño, tal como la describe Husserl, hay que tener en cuenta cuatro planteos fundamentales. En primer lugar, el planteo según el cual la vivencia primera de mundo que cada una y cada uno realiza es la de un ámbito familiar y normal, ampliable indefinidamente. Afirma Husserl:

La habitación como el primer mundo circundante próximo con los entes que están allí, en familiaridad, y que eventualmente entran y salen. Ampliación de esa esfera próxima, despliegue y reelaboración de los horizontes, de los objetos individuales y de todo el mundo circundante próximo. Desarrollo de (...) nuevos transcurso de apariciones: el abandonar la habitación, el callejón, luego nuevos callejones, iteración, constitución del pueblo o la ciudad (Hua XV, 429).

Conforme a esta ampliación “en forma de anillos” (*ibid.*)<sup>7</sup>, desde el ámbito más próximo – caracterizado por el cuerpo propio y los otros cercanos o familiares en la espacialidad de la habitación y la casa-, hacia lugares, personas y cosas más distantes, experimentamos inicialmente el mundo circundante como “el” mundo, único y singular.

El segundo planteo por considerar es el siguiente: la ampliación de normalidad va de la mano con la posibilidad de lo anormal, es decir, lo que no se deja coordinar con el mundo familiar. Es importante tener en cuenta aquí que, según Husserl, lo que en principio no es integrable en mi mundo próximo y circundante, no es, sin embargo, completamente incomprensible: “Por cierto, todo lo que es aún extraño, aún incomprensible, tiene un núcleo de familiaridad, sin el cual no podría ser experimentado, ni siquiera como extraño” (Hua XV, 432). La característica básica con la que aparece lo extraño y ajeno es la de “cosa espacial en general” (Hua XV, 432).

El tercer planteo para considerar es el siguiente: la experiencia de lo extraño o anormal se puede articular, gracias a la puesta en juego de la empatía, como la experiencia de otras y otros en sus respectivos ámbitos de familiaridad. Es decir, podemos experimentar otras culturas y otros pue-

---

6 K. Held, *op. cit.*, p. 70.

7 Con esa formulación, Husserl remite, aunque sin nombrarla, a la doctrina estoica de la *oikeiosis*. Ver K. Held, *op. cit.*, p. 73.

blos. En este caso, el “afuera” de nuestro mundo familiar no es un horizonte vacío que puede ser determinado por la prolongación de nuestro estilo habitual de experiencia. Se trata, en cambio, del “mundo extraño” (cf. Hua XV, 430-432)<sup>8</sup>.

En cuarto lugar, hay que considerar el siguiente planteo: con la experiencia de otra cultura se enfatiza la experiencia del mundo familiar. El ámbito próximo y el estilo habitual de experiencias son vividos como propios por contraste con el mundo ajeno. En virtud de ello, puede decirse, siguiendo a Klaus Held, que esta experiencia contrastiva del mundo familiar es, a la vez, la vivencia del carácter finito de dicho mundo. Sostiene Held: “Lo que hace propiamente finito al mundo familiar debe ser aquello por lo cual lo nuevo en el mundo extraño es para nosotros incomprensible y nos sorprende”<sup>9</sup>.

La concepción del habitar que se desprende de las descripciones husserlianas puede formularse del siguiente modo: habitar es, ante todo, habitar mundo. La manera primaria de habitar mundo consiste en vivenciar el mundo familiar mediante un estilo de experiencia que se puede ampliar indefinidamente, a modo de círculos concéntricos, delineando nuevos ámbitos de familiaridad que incorporen otros lugares, personas y cosas. Así, el mundo familiar y sus ampliaciones son vividos inicialmente como “el” mundo. Sin embargo, la experiencia de otras culturas hace palpable el carácter finito y limitado del mundo familiar, a la vez que acentúa su carácter de “propio” y “nuestro”.

Cabe preguntarse aquí si para el enfoque husserliano la distinción entre el mundo hogareño y el mundo extraño anula la posibilidad de una experiencia común y unificada de mundo. La respuesta es clara: según Husserl, no solo experimentamos el contraste entre el mundo propio y el mundo ajeno, sino que también somos capaces de realizar la experiencia de “el” mundo, como uno y el mismo para todas y todos. Se trata del “mundo en sí” (Hua XV, 437) o mundo objetivo. Como bien afirma Osswald<sup>10</sup>:

el mundo deviene objetivo en tanto y en cuanto es correlato de una experiencia progresivamente unánime (*einstimmig*). En otras palabras, cuando es correlato de una intersubjetividad que abarque *idealiter* a la humanidad en su conjunto. La objetividad del mundo depende, entonces, de la comunalización de las mónadas, para usar la expresión de *Meditaciones cartesianas*, y ella, a su vez, de la empatía.

8 Véase también Hua I, 159-162/202-207.

9 K. Held, *op. cit.*, p. 76.

10 A. Osswald, *El hogar y lo extraño. Una aproximación sobre el habitar: entre la fenomenología y el psicoanálisis*, en “Nufen”, n. 10 (3) 2018, p. 73.

La crítica husserliana a la objetivación del mundo correspondiente al proyecto científicista no conduce a una propuesta relativista. Conforme a su enfoque racionalista, la fenomenología husserliana subraya el avance progresivo de la humanidad hacia una experiencia concordante o unánime (*einstimmig*) del mundo, basada en el mecanismo fundamental de la empatía.

## 2.2. Heidegger

Para analizar la concepción de Heidegger acerca del habitar conviene considerar desarrollos correspondientes a dos momentos de su itinerario filosófico. En primer lugar, los planteos sobre el estar-en-el-mundo y la aperturidad, expuestos en la obra “Ser y Tiempo” (1927). En segundo lugar, los planteamientos sobre el habitar realizados en la década del 50, plasmados en textos tales como “Construir, habitar, pensar” (1951), “... poéticamente habita el hombre...” (1951) y “Serenidad” (conferencia de 1955, publicada en 1959).

### a. El enfoque de *Ser y Tiempo*

Como es sabido, las descripciones ofrecidas en *Ser y Tiempo* se concentran en un modo de ser al que Heidegger denomina “Dasein”. Una de las formulaciones con las que Heidegger caracteriza al *Dasein* es “estar en el mundo”. El sentido fundamental del “estar en” es el de habitar o residir:

El estar-en no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí, como tampoco el “en” originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género; “in” [en alemán] procede de *innan-*, residir, *habitare*, quedarse en; “an” significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo* (SZ 73/80).<sup>11</sup>

El pasaje citado muestra los principales énfasis con los que Heidegger desarrolla en *Ser y Tiempo* su concepción acerca del habitar. Por “habitar” entiende Heidegger una experiencia dirigida hacia el mundo, es decir, hacia el horizonte universal de sentido que funge como ámbito general para

---

11 Los textos de la Edición Integral de las obras de Heidegger (*Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M) se citarán utilizando la sigla “GA”, seguida del número correspondiente. La paginación se indicará del siguiente modo: el número de la versión en alemán, seguido por el número de la traducción al español (si hubiera), separados por “/”. En el caso de *Ser y Tiempo* (GA 2), se utilizará la sigla “SZ”.

la aparición de los entes. No se trata de una acción aislada, sino más bien de un estilo de experiencia. En otras palabras, el habitar es un conjunto de actividades y pasividades habituales, reiteradas, rutinarias. Además, el habitar se vincula al mundo como un cultivar (*colere*), lo que implica cuidar con esmero y dedicación (*diligere*) el ámbito que se habita. La acepción fundamental de “cultivar”, en este contexto, es la de cultura. Habitar mundo consiste, pues, en desarrollar la pertenencia a un contexto cultural significativo a través del ejercicio de ocupaciones habituales.

El ámbito de experiencia donde Heidegger localiza primariamente el habitar es la cotidianidad, entendida como un campo de experiencia que involucra el uso de herramientas y útiles, por una parte, y la toma de decisiones y la realización de acciones orientadas hacia fines propios, tanto a nivel individual como colectivo, por otra. En otras palabras, Heidegger entiende el habitar como el conjunto de experiencias práctico-instrumentales habituales que conforman la vida diaria.

La concepción de Heidegger sobre el habitar y la correspondiente orientación hacia la cotidianidad son parte de su crítica a los enfoques que privilegian la experiencia teórico-científica dirigida a objetos. En distancia crítica con descripciones fenomenológicas que parten de experiencias teórico-objetivantes, Heidegger se enfoca en el “estar en” en cuanto habitar. Se trata de una relación no objetivante con un contexto de pertenencia previamente dado. Por su parte, el mundo, en cuanto instancia correlativa al habitar, es el medio inobjetivo previamente dado que opera como trasfondo o contexto de la experiencia habitual. Como horizonte de las experiencias instrumentales y prácticas cotidianas, el mundo es a la vez el “en dónde” (*worin*) de la auto-comprensión de los agentes prácticos y el “respecto a lo cual” (*woraufhin*) de la relación con los entes intramundanos, primariamente los útiles (cf. SZ §18).

Ahora bien, el habitar, entendido como la inmediata y regular experiencia de mundo, no solo es descrito y analizado con vistas a la fórmula “estar en el mundo”, sino también con respecto a la noción de aperturidad (*Erschlossenheit*). En la terminología de *Ser y Tiempo*, *erschliessen* (abrir) y *entdecken* (descubrir) refieren respectivamente a dos experiencias articuladas entre sí, a saber: la relación con el mundo en cuanto horizonte general de sentido y ámbito para la aparición de entes y la relación con los entes que aparecen a partir de nuestra relación con el mundo (cf. SZ §§ 16, 18, 44). Desde tal enfoque, el encuentro (*Begegnung*) con los entes consiste en el descubrimiento de estos a partir de nuestra aperturidad dirigida al mundo.

Conforme a lo anterior, habitar mundo es abrir mundo. Heidegger detalla la estructura de tal experiencia de mundo indicando tres exis-



tenciales: el comprender (*Verstehen*), el encontrarse (*Befindlichkeit*) y el discurso (*Rede*). Comprender mundo consiste en proyectar, sobre el fondo del entramado de significatividad llamado “mundo”, posibilidades de ser. Tales posibilidades, aplicables a mí y a otros como yo, son significativas conforme a la estructura del “por mor de” (*Worumwillen*), es decir, tienen el sentido de fines prácticos. Por su parte, el encontrarse en el mundo es la experiencia de arraigo en un ámbito predado de vivencias. El mundo funge como suelo fáctico en el cual nos encontramos ya siendo. La manera de dirigirnos al mundo como suelo fáctico es la afectividad o disposición anímica, organizada en temples de ánimo. Por último, el discurso es la capacidad de articular, esto es, de coordinar y expresar, las significaciones. Las posibilidades de ser, proyectadas y vivenciadas al modo de la afectividad, pueden ser comunicadas gracias a esa capacidad. El habitar involucra, pues, la auto-anticipación en posibilidades, el arraigo en el suelo de vivencias mediante la afectividad y la configuración de un ámbito común a través de la capacidad de articulación y comunicación.

Al situar primariamente al habitar en la cotidianidad, Heidegger destaca su carácter de familiaridad. El mundo es el ámbito de lo familiar y habitual, de lo propio. En otras palabras, se trata del hogar. Sin embargo, la experiencia cotidiana del “estar en casa” es asociada por Heidegger directamente con la “decadencia” del *Dasein* cotidiano. El *Dasein* impropio, caído, es aquel que toma como referencia para su auto-proyección el modo de ser de los útiles, y por tanto se instrumentaliza, o bien se orienta hacia el modo de ser de las cosas presentes, y entonces se reifica. Heidegger alerta sobre las posibilidades de instrumentalización y reificación del *Dasein* en el ejercicio de la vida cotidiana (cf. SZ §§ 27, 40). Frente a ello, ve en la experiencia de la angustia (*Angst*) la posibilidad de interrumpir la tendencia decadente de la vida cotidiana y dar paso a una recuperación de la autenticidad de la existencia. En la angustia, según Heidegger, experimentamos al mundo en su carácter inhóspito, en su inhospitalidad (*Unheimlichkeit*)<sup>12</sup>:

La angustia trae al *Dasein* de vuelta de su cadente absorberse en el “mundo”. La familiaridad cotidiana se derrumba. El *Dasein* queda aislado, pero aislado en cuanto estar-en-el-mundo. El estar-en cobra el “modo” existencial del *no-estar-en-casa*. Es lo que se quiere decir al hablar de “inhospitalidad” (SZ 251/ 211, con modif.)

12 Sigo aquí a A. Osswald (*El hogar y lo extraño*, cit., pp. 78 s.) quien prefiere la traducción al español de *Unheimlichkeit* por “inhospitalidad” y no por “desazón”, como aparece en el texto traducido por J. E. Rivera.

Ahondar en los motivos por los cuales Heidegger asocia el “estar en casa” con la impropiedad del *Dasein* va más allá de los propósitos de este artículo. Baste con decir que el *Leitmotiv* de la finitud del *Dasein* es desarrollado preferentemente por Heidegger bajo influencia de la antropología cristiana de Lutero y Kierkegaard con vistas a la experiencia autoanticipatoria de la propia muerte. Desde ese enfoque, la vida cotidiana y el régimen habitual de experiencia son vistos como obstáculos para la experiencia radical de sí mismo.

b. El enfoque posterior a *Ser y Tiempo*

El segundo momento de relevancia respecto a la concepción heideggeriana del habitar corresponde al así llamado “pensar del Ereignis” (*Ereignis-Denken*). Esta línea de pensamiento, iniciada durante la década de los 30 y desarrollada hasta el final de la vida de Heidegger, se caracteriza por el descentramiento respecto al *Dasein* y el reforzamiento de las instancias de ocultamiento e inaccesibilidad en la descripción de la apertura de mundo. Si en *Ser y tiempo* la descripción se enfoca en el *Dasein* como modo de ser fundamental, ahora el planteo se concentra en el acontecimiento (*Ereignis*) de surgimiento de mundo, descrito como la puesta en relación de diversas instancias ontológicas. Estas instancias, nombradas por Heidegger como “cielo”, “tierra”, “mortales” y “divinos”, pueden articularse de diferentes maneras y dar así lugar a configuraciones de mundo y de *Dasein* diversas. Dicho de otro modo, si en *Ser y Tiempo* la estructura del *Dasein* como “estar en el mundo” era el punto de partida de los análisis, ahora el surgimiento de una determinada configuración del *Dasein* es considerado a partir de instancias previas.

Este descentramiento del enfoque respecto al *Dasein* va de la mano con el énfasis en instancias ontológicas que por principio exceden las capacidades de acceso interpretativo del *Dasein*, tales como la tierra y los divinos (cf. GA 7, 151/131, 175/150). Otro aspecto del descentramiento consiste en que ahora el énfasis está puesto, ya no en la auto-referencia práctica, sino en la experiencia de las cosas como centros de reunión de las instancias ontológicas elementales. La experiencia de la jarra, analizada en la conferencia “La cosa”, o la del puente, considerado en la conferencia “Construir, habitar, pensar”, son ahora los casos paradigmáticos para describir el surgimiento de mundo.

En este nuevo marco de pensamiento, Heidegger continúa llamando “habitar” a la experiencia primaria de mundo. Pero, ¿qué entiende ahora por “habitar”? En la conferencia “Construir, habitar, pensar”, se afirma lo siguiente:

La antigua palabra *bauen* [construir], con la cual tiene que ver *bin* [soy]. contesta: “*ich bin*” [soy], “*du bist*” [eres] quiere decir: yo habito, tú habitas. El modo como tú eres, yo soy, la manera según la cual los hombres *somos* en la tierra es el *Buan*, el habitar. Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar. La antigua palabra *bauen* significa que el hombre *es* en la medida en que *habita* (...) (GA 7, 149/129)

Al igual que en *Ser y Tiempo*, el habitar es considerado un rasgo fundamental de nuestro modo ser. En la nueva terminología, referida a la estructura de la Cuaternidad, el habitar es presentado del siguiente modo:

En el salvar la tierra, en el recibir el cielo, en la espera de los divinos, en el conducir de los mortales acaece de un modo propio el habitar como el cuádruple cuidar la Cuaternidad. Cuidar [*schonen*] quiere decir: custodiar la Cuaternidad en su esencia. (GA 7, 153/132, con modif.)

La experiencia del habitar es descrita ahora de un modo más complejo que en *Ser y Tiempo*, pues la descripción apunta a la pluralidad de instancias ontológicas elementales. La idea de fondo es la siguiente: ocurre *Dasein*, esto es, surge históricamente la configuración *Dasein*, cuando se vinculan las cuatro instancias elementales. Para aclarar de qué manera ocurre esa reunión o vinculación, Heidegger plantea el cuidar (*Schonen*) como característica distintiva del habitar. El cuidado de la Cuaternidad a través del habitar consiste en relacionarse con cada una de las cuatro instancias en un modo en que puedan instanciar como tales. Así, “salvar” la tierra, “recibir” al cielo, “esperar” a los divinos y “conducir” la propia mortalidad son los modos de relación afines a la Cuaternidad como tal (cf. GA 7, 132/152).

Ahora bien, la puesta en juego de esas cuatro instancias, es decir, la articulación de la Cuaternidad, recibe el nombre de “mundo”: “A este juego de espejos de la simplicidad de tierra y cielo, divinos y mortales [...] lo llamamos mundo (cf. GA 7, 181/156). Conforme a ello, el ocurrir del *Dasein* y el surgimiento del mundo son un mismo y único acontecimiento. El habitar mundo ya no es descrito entonces como la proyección del horizonte universal de sentido y el arraigo en él por parte del *Dasein*, sino como la reunión de instancias elementales – reunión por la cual surge el mundo y el *Dasein* con él-.

En sus textos de los años 50, Heidegger caracteriza al habitar como construcción y en última instancia como producción poética. La poesía es, para Heidegger, “*el* construir por excelencia” (GA 7, 193/165) Por construir entiende Heidegger el proceso en el cual aparece un lugar (*Ort*) como dimensión de accesibilidad y en él aparecen las cosas con su respectiva espacialidad circundante (cf. GA 7, 156 s./135 s.). A las cosas, entendidas

en este sentido, les corresponde el modo de aparecer por el cual algo se muestra desde su lugar y con su espacialidad y remite a las instancias ontológicas elementales. Así, “el puente *coliga* según *su* manera cabe sí tierra y cielo los divinos y los mortales. Según una vieja palabra de nuestra lengua, a la coligación se la llama “*thing*”. El puente es una cosa y lo es *en tanto* que la coligación de la Cuaternidad” (GA 7, 155/134).

Asimismo, para Heidegger el poetizar es el modo eminente del construir – y por tanto, del habitar – dado su carácter de producción. En cuanto *Dichtung* (*poiesis, productio, Hervorbringung*) la poesía es, según el enfoque heideggeriano, el movimiento consistente en traer algo delante (*pro-ducere*) hacia un ámbito de accesibilidad y en tensión con lo inaccesible u oculto<sup>13</sup>. El planteo de Heidegger apunta a lo siguiente: la experiencia de las cosas en cuanto tales, esto es, la experiencia del aparecer *in statu nascendi*, ocurre de modo eminente con la configuración poética del lenguaje. Al acceder al poema, recibimos indicaciones o señales desde la matriz misma del lenguaje. Esas señales son orientaciones para dejar que las cosas sean y que el mundo surja junto con ellas. En este sentido, la dimensión de lo hogareño corresponde al lenguaje en su potencia poética, pues gracias al lenguaje aparecen las cosas y el mundo como tales. A ello refiere la conocida frase del *Carta sobre el Humanismo*: “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada” (GA 9, 313/259).

En su concepción sobre el habitar realizada después de *Ser y Tiempo*, Heidegger vuelve a abordar la tensión entre el hogar, por una parte, y lo inhóspito, por otra. Su aproximación a dicha temática se desarrolla especialmente en relación con la poesía de Hölderlin y con la tragedia griega. De Hölderlin, lector de Píndaro y de Sófocles, toma Heidegger la caracterización del ser humano como *deinoteron*, a la que traduce como “lo más inhóspito” (cf. GA 53, 73, 76-83, 87, 112 s.) Y en la figura de Antígona encuentra Heidegger el caso ejemplar del *deinon pathein*, es decir, del tomar para sí la inhospitalidad constitutiva, encubierta en el modo cotidiano y regular de la existencia. Antígona es “el ser humano más fuera de casa y con ello lo más inhóspito de todo lo inhóspito” (GA 53, 129).

Según el enfoque heideggeriano, la inhospitalidad constitutiva consiste en un estar fuera de casa (*Unheimischsein*), toda vez que la manera cotidiana de vivir ha invertido la relación con la dimensión natal del lenguaje:

13 Para un análisis detallado sobre la concepción heideggeriana de la productividad, ver R. Rubio, *La concepción ontológica de Heidegger sobre la producción*, en “Gregorianum”, n. 91 (2) 2011, pp. 343-369.

El hombre se comporta como si fuera él el forjador y el dueño del lenguaje, cuando en realidad es éste el que es y ha sido siempre el señor del hombre. Tal vez, más que cualquier otra cosa, la inversión, llevada a cabo por el hombre, de esta relación de dominio es lo que empuja a la esencia de aquél a estar fuera de casa. (GA 7, 148/128, con modif.)

Heidegger plantea que la dimensión natal u hogareña del lenguaje queda encubierta por el uso técnico e instrumental del lenguaje. La búsqueda del hogar, esto es, el intento por recuperar el acceso poético a las cosas, solo puede ser experimentada si se asume la condición de inhospitalidad y la penuria imperante: “La auténtica penuria del habitar descansa en el hecho de que los mortales primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar, de que tienen que aprender primero a habitar” (GA 7, 163/142).

La tensión entre el cotidiano “estar en casa”, correspondiente a la experiencia instrumental del lenguaje, por un lado, y el asumir la inhospitalidad y el estar fuera de casa a la búsqueda de la potencia poética del lenguaje, por otro, es localizada por Heidegger en la época actual y asociada al contraste entre dos modos pensar: el pensar calculador y el pensar meditativo. “Hay así dos tipos de pensar, cada uno de los cuales es, a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y la reflexión meditativa” (*Gelassenheit*, GA 15/19).

A la racionalidad técnica y al trato instrumental con los entes contrapone Heidegger la posibilidad de un acceso sereno a las cosas que recupere el misterio del mundo. El pensar meditativo, que inquiere sobre la esencia técnica del presente, va de la mano con la tarea de instalar poéticamente el acontecimiento de las cosas.

### 3. Irritaciones y desafíos kafkianos

El cuento redactado por Kafka entre 1923 y 1924, ya a finales de su vida, y publicado de manera póstuma con el título “Der Bau” dado por Max Brod, es una reflexión punzante e incómoda acerca del habitar. Consideremos, a continuación, las incomodidades e irritaciones que provoca.

#### a. Irritaciones e incomodidades

La primera incomodidad viene dada por la ambigüedad de su título. Si bien no fue un título dado por Kafka, la expresión “Der Bau” y el verbo “bauen” aparecen reiteradamente en el texto. “Der Bau” es una expresión polisémica, difícil de traducir. La expresión significa la construcción, la obra. Puesta en el contexto del relato, se puede traducir también como la

madriguera, la guarida, el refugio, el hábitat. A ello refieren las traducciones del título en inglés (*the burrow*) y en italiano (*la tana*). Entre las ambigüedades del título destacan dos: por una parte, refiere no solo a un producto o resultado (la obra producida), sino también al proceso mismo. Este énfasis aparece también en otro cuento de Kafka, titulado “Durante la construcción de la muralla china” (*Beim Bau des chinesischen Mauer*). Por otra parte, el título, entendido con vistas al conjunto del texto, remite a la vez a una obra de construcción técnica (con túneles, una plaza de armas, laberintos, etc.) y al refugio o madriguera de un roedor.

Una aclaración precisa de la polisemia del título es ofrecida por Castore:

(1) la madriguera es una construcción (Bau), lo que en este caso significa que, siendo a la vez un proceso y un objeto, es también la obra ejemplar de la vida de su constructor – y una sustitución de la misma-; (2) está destinada a ser una vivienda, un hogar; (3) no sólo proporciona un refugio sino que (4) es también algo así como una fortaleza (...); (5) pertenece al orden de la edificación y, sin embargo, (6) es también una excavación, un pozo, una obra de excavación; (7) tiene forma de laberinto, al menos en algunas de sus partes; pero (8) es también una ruina, ya que abarca los restos de “intentos de construcción abortados”.<sup>14</sup>

La segunda incomodidad e irritación está generada por la ambigua figura del/de la protagonista. Se trata de un tipo de topo o tejón con características humanas.

¿Qué clase de criatura es el constructor de esta madriguera? En términos generales, es un híbrido de hombre y animal, un carnívoro grande, peludo y sin cola, con una poderosa cúpula en la frente que constituye su principal herramienta. Sus deseos y necesidades son estrictamente los de un animal. Sin embargo, sus poderes de razonamiento abstracto e introspección y la diferenciación sensible de su vida emocional están a un alto nivel humano. Es un artista ingeniero, experto en discutir los problemas de su oficio, con pasión por una meticulosa y a menudo irritable exactitud.<sup>15</sup>

Podríamos decir que el/la protagonista es un individuo peculiar, un individuo para el que no hay especie. Por su ambigüedad e hibridez, es indefinible. No hay otras ni otros como él.

14 A. Castore, *Incomplete and Self-Dismantling Structures: The Built Space, the Text, the Body*, En, *Errans: Going Astray, Being Adrift, Coming to Nothing*, ed. Ch.F.E. Holzhey y A. Wedemeyer, ICI Berlin Press, Berlin 2022, p. 112.

15 H. Weigand, *Franz Kafka's "The Burrow" ("Der Bau"): An Analytical Essay*, en “PMLA”, n. 87 (2) 1972, p. 152.

La tercera incomodidad es provocada por la manera de habitar que describe el relato. Nuevamente, nos encontramos frente a una ambigüedad irritante. En el relato, el habitar no es otra cosa que construir el hogar y en tanto tal una tarea que corresponde a la vida entera. Pero no se trata, como podría esperarse, de un proceso por el cual se genere un “nosotros” comunitario escalable desde unidades menores (la casa familiar) hasta niveles más abarcentes (la comuna, la nación, etc.). El hogar no es aquí un lugar para la vida en común, sino más bien una obra de defensa contra la amenaza constante de posibles intrusos. La falta de eficacia en la construcción de la guarida respecto a la constante amenaza de intrusos es tema de una reiterada auto-recriminación:

Se tiene la sensación de no haber preparado nunca la obra para defenderse contra un ataque; uno abrigaba esa intención, por supuesto, pero, en contra de lo que dicta la experiencia acumulada durante toda una vida, el peligro de un ataque y, por consiguiente, los dispositivos de defensa parecían algo remoto o, mejor dicho, no tanto remoto (¡cómo iba a ser eso posible!), como de un rango muy inferior a los dispositivos necesarios para una vida pacífica.<sup>16</sup>

La idea de la construcción del hogar como tarea de vida adquiere una forma retorcida: se trata de la actividad constante de construcción y reconstrucción de la fortaleza subterránea, una actividad en la cual se le va la vida al/ a la protagonista. Más que una consumación de la vida, el trabajo de construcción y reconstrucción de la madriguera es una acelerada aproximación a la muerte<sup>17</sup>.

Además, el relato describe una retorcida manera de experimentar lo propio y lo ajeno. El/la protagonista solo parece estar tranquilo respecto a su construcción, la cual funge como hogar, refugio y defensa, cuando está fuera de ella. Durante sus incursiones hacia el exterior, es decir, estando fuera de casa, siente, por breves momentos, la tranquilidad del hogar. Y una vez de regreso en el hogar, se impone la angustia y la ansiedad ante potenciales

---

16 F. Kafka, *Obras completas*. Galaxia, Barcelona 2003, p. 935.

17 Distintos intérpretes, entre los que destaca Walter Benjamin, han señalado la enfermedad y el deterioro físico de Kafka durante la redacción del relato “Der Bau” como claves de lectura de dicho relato. Ver W. Benjamin, *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*, en *Gesammelte Schriften*, R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser (a cura di), Suhrkamp, Frankfurt a.M 1991, II.2, pp. 431-432; A. Horn, *Language and paranoia: a response to J M Coetzee’s reading of Kafka’s The burrow*, en “Acta Academica”, n. 39 (2), 2007, pp. 68-84; H. Hiebel, *Die Zeichen des Gesetzes. Recht und Macht bei Franz Kafka*, Wilhelm Fink Verlag, München 1983, pp. 55-58.

enemigos, reforzada por los ruidos que surgen abruptamente. Lo propio está constantemente bajo amenaza y requiere una vigilancia obsesiva. Lo extraño adopta aquí la forma del intruso, el invasor, el enemigo. Sin embargo, la figura de lo extraño se retuerce aún más en el relato, pues si bien el/la protagonista inicialmente consideraba que los ruidos y los intrusos provenían desde fuera del refugio, luego comienza a pensar que pueden provenir desde dentro y que los intrusos podrían ser antiguos habitantes del lugar subterráneo donde ha construido su refugio.

Para algunas y algunos intérpretes, la ansiedad y obsesión del/ de la protagonista pueden ser caracterizados como paranoia:

El relato *La madriguera* hace explícita la estructura paranoica del pensamiento racionalista, una estructura de pensamiento que pretende controlar una realidad incommensurable, pero que, por otro lado, tiende a retirarse de esta realidad hacia su propia construcción lingüística si la realidad exterior resulta demasiado amenazadora.<sup>18</sup>

Lo propio como ámbito de dominio y control está continuamente puesto en riesgo. De allí la ansiedad y la angustia que dominan la vida del/ de la protagonista. Su destreza técnica está al servicio de un obsesivo y paranoico de aseguramiento de lo propio. Junto con ello, la figura del intruso – interno y externo – se vuelve también una obsesión. La intrusión del extraño – al igual que la muerte – es esperada y rechazada al mismo tiempo.

#### b. *Contrastes y desafíos respecto a la fenomenología*

A continuación, analicemos algunos contrastes fundamentales que el cuento de Kafka establece respecto a la fenomenología y los desafíos que le plantea.

En primer lugar, la noción de mundo no orienta la descripción kafkiana del habitar. La construcción de la guarida es siempre fragmentaria y oscila entre el construir y el reconstruir. No hay una totalidad de sentido que oriente la tarea de edificación del hogar.

En segundo lugar, la racionalidad que exhibe el/la protagonista está escindida. Si por una parte se pone de relieve la planificación y el cálculo preciso de el/la protagonista en las labores de construcción, por otra se evidencia su fragilidad anímica frente a la inminente intrusión del extraño. La racionalidad técnica convive con rasgos obsesivos y paranoides. En lugar de una racionalidad práctica, arraigada en el suelo natal y orientada hacia el horizonte comunitario del mundo circundante, el cuento presenta una racionalidad fracturada, en la que convive la destreza técnica con la carencia

---

18 A. Horn, *Language and paranoia*, cit., p. 71.



de empatía y la consecuente incapacidad para proyectar un espacio vital compartido. Así, frente a la figura husserliana de los anillos concéntricos como niveles de ampliación del mundo propio, se erige la figura kafkiana de los laberínticos túneles como defensa contra lo extraño<sup>19</sup>.

En tercer lugar, el relato kafkiano describe una experiencia enfermiza de la finitud. La intrusión del extraño – en última instancia, la muerte – es anticipada obsesivamente y desata ansiedades y angustias. La amenaza del intruso, desde fuera y desde dentro, lleva progresiva y aceleradamente al colapso de el/la protagonista. El gesto paranoide de construir y reparar incesantemente la madriguera para conjurar el riesgo de la intrusión, a sabiendas de su improbable éxito, contrastan con la serenidad y el desapego que caracterizan la actitud meditativa descrita por Heidegger.

Ahora bien, algunos intérpretes sostienen, a diferencia de lo que se ha planteado aquí, una directa afinidad entre los enfoques de Kafka y de Heidegger respecto del habitar<sup>20</sup>. Thomas Wegman afirma: “Al tratar acerca de la relación entre el habitar y el reflexionar, *Der Bau* anticipa una lección posterior de Heidegger, titulada *Bauen, Wohnen, Denken* (1952)”<sup>21</sup>. La idea de Kafka que anticiparía planteos de Heidegger es la siguiente: “*Wohnen* no tiene una definición adecuada (...). El habitar no es algo que pueda ser pensado: cuanto más se intente reflexionar sobre el asunto del habitar, menos se podrá residir realmente”<sup>22</sup>.

19 Respecto a la figura del laberinto en el cuento de Kafka, afirma Wegman: “Kafka recurre a la imagen del laberinto para describir esta difuminación de los límites entre el yo y el mundo exterior, haciendo que el habitante de la madriguera hable de la angustiada confusión y consternación que siente en este entorno supuestamente familiar. El laberinto, que no distingue entre principio y fin, no tiene una lógica causal, sino que es una amalgama de los innumerables pasadizos de la madriguera y del laberíntico mundo interior de su habitante, presa de una serie interminable de observaciones y reflexiones sobre ellos” (T. Wegman, *The Human as Resident Animal: Kafka's "Der Bau" in the Context of His Later Notebooks and Letters*, en “*Monatshefte*”, n. 103 (3) 2011, p. 368).

20 Cf. *Ibid.* y R. Chacana, *La morada de Kafka*, en “Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología”, n. 9 (31), 2014, pp. 3-9. Chacana afirma que la íntima conexión que Kafka plantea entre las y los protagonistas de sus cuentos, por una parte, y los lugares en que estas y estos habitan, por otra, puede conectarse con la noción ontológica de morada que Heidegger presenta en *Carta sobre el Humanismo*. Sin embargo, Chacana no profundiza en ello. En concreto, no muestra cuáles serían las relaciones y afinidades entre ambos enfoques – el de Kafka y el de Heidegger – que permitirían justificar tal conexión.

21 T. Wegman, *The Human as Resident Animal*, cit., p. 350 s.

22 *Ivi*, p. 351.

Frente al planteamiento de Wegman, cabe realizar la siguiente precisión: Heidegger denuncia la aproximación instrumental hacia el habitar, basada en la previsión y el cálculo. En tal sentido, considera que una reflexión acerca del habitar en cuanto finalidad del construir tergiversa la unidad íntima entre el habitar y la construcción del hogar. El habitar, por tanto, no puede ser pensado apropiadamente desde una reflexión calculadora. Ahora bien, esto no quiere decir que para Heidegger la cuestión del habitar y de la construcción del hogar sean ajenas a todo pensar. Muy por el contrario: el pensar meditativo, ese otro modo de pensar respecto al cálculo y la previsión instrumentales, es la manera que Heidegger propone para abordar y acoger la cuestión del habitar y del hogar. En la senda de dicho pensar, *Bauen, Wohnen y Denken* (construir, habitar y pensar) entran en convergencia.

La relación entre los enfoques de Kafka y de Heidegger requiere de un abordaje más complejo y atento a los matices que el que ofrece Wegman. Es preciso mencionar aquí la siguiente situación: por una parte, el relato kafkiano contrasta con la propuesta heideggeriana de un pensar meditativo que acoja al construir y al habitar. Por otra parte, sin embargo, el relato sobre las ansiedades y tensiones que aquejan al habitante y constructor de la madriguera puede ser considerado como una crítica al modo de habitar realizado en actitud instrumental y como una presentación radicalizada de sus paradojas. Sobre esto volveré en las conclusiones.

Teniendo en cuenta lo expuesto en esta sección, se podría decir que Kafka ofrece una visión retorcida e irritante del habitar. Pero también puede afirmarse que la atracción que genera su relato se debe a que nos sentimos de alguna manera identificados en él. En la historia de ese peculiar animal vemos, como en un espejo algo deformado, las ansiedades e inseguridades de nuestro diario vivir. En comparación con ese relato, los planteos de Husserl sobre el habitar racional del mundo común fundado en la empatía o las reflexiones de Heidegger acerca del habitar poético y del pensar meditativo parecen descripciones más bien ingenuas acerca del presente y sus posibilidades. En otras palabras, el texto kafkiano pone en cuestión a la fenomenología del habitar y la desafía en sus pretensiones descriptivas fundamentales.

¿Cómo puede responder la fenomenología a este desafío?

Desde el enfoque fenomenológico, se podría replicar del siguiente modo: el cuento de Kafka tiene en cuenta las características centrales del habitar humano, de hecho, parte de ellas, pero exagera ciertos rasgos y presenta una versión patológica, extrema. Así, por ejemplo, se plantea que habitar es construir el hogar, pero ya no desde un suelo compartido y hacia un proyecto común, sino como un ejercicio exclusivamente individual y

refractario a toda socialidad. Esto conduce a situaciones paradójicas: el/la protagonista es un individuo sin especie, sin comunidad. La tarea de construcción del hogar no es vivida como la ampliación creciente del ámbito de lo propio, sino más bien como el intento de asegurar defensivamente lo propio ante el temor a perderlo por la amenaza de lo extraño y desconocido. El hogar aparece entonces como un sitio de exclusión y auto-defensa: es el refugio, la guarida.

Continuando con la posible respuesta desde la fenomenología, cabe señalar que el relato tiene en consideración también otro aspecto fenomenológico del habitar, a saber: la finitud. La frase heideggeriana que describe el habitar como “estar en la tierra como mortal” (GA 7, 149/129) puede aplicarse al roedor que cava sus túneles esperando la intrusión de lo extraño. Sin embargo, el relato extrema un rasgo de esa experiencia de finitud y presenta una conducta patológica: la angustia ante la inminencia de la muerte da lugar a delirios paranoides que refuerzan el aislamiento de el/la protagonista. El/ella no logra experimentar lo otro en su diferencia y aceptarlo. En cambio, lo internaliza y sufre esa contradicción interiorizada e irresuelta. En este sentido, afirma Horn: “En el círculo de lo externo e interno, el enemigo externo es reemplazado por el interno, por la presión y la angustia, y se convierte en síntoma, en enfermedad y *thanatos*”<sup>23</sup>.

#### 4. *Conclusión*

El relato *Der Bau (La tana)* presenta evidentes contrastes con la concepción fenomenológica acerca del habitar. La identificación que nos genera con su sufrido protagonista plantea un desafío de credibilidad a las descripciones fenomenológicas. Comparados con el relato kafkiano, la defensa racionalista de la empatía por parte de Husserl y la propuesta de un habitar poético, ofrecida por Heidegger, parecen planteos ingenuos y desconectados con nuestro presente.

Sin embargo, el texto de Kafka está más cerca del enfoque fenomenológico de lo que parece a primera vista. El relato parte de características centrales destacadas por la fenomenología como, por ejemplo, la identificación del habitar con la construcción del hogar, entendida como una tarea inherente al vivir. Cabe mencionar también la caracterización kafkiana del habitar como la tensión entre la experiencia de lo propio y de lo extraño, donde lo extraño advenidero es, en última instancia lo más propio, esto es, la muerte.

---

23 A. Horn, *Language and paranoia*, cit., p. 74.

Pero si esto es así, ¿por qué la diferencia de enfoques entre Kafka y la fenomenología? Lo que ocurre es que Kafka, si bien tiene en cuenta las características mencionadas, opera una retorsión: exagera ciertos rasgos de la experiencia del hogar y genera con ello un efecto de paradoja. Lo que resulta especialmente atractivo del relato y genera identificación con nuestro presente son precisamente las paradojas del habitar. Cabe mencionar aquí, siguiendo a Neumann<sup>24</sup>, que Kafka cultiva en sus escritos un tipo peculiar de paradoja que puede denominarse “paradoja de deslizamiento” y que consiste en una tensión que no llega a fijarse en una contradicción, sino que da lugar a renovadas inversiones y retorsiones, es decir, a deslizamientos de sentido. Türk localiza esta operación escritural en “La tana”, señalando que allí Kafka “narra el paradójico intento de eliminar la irritación mediante la autoirritación y de alcanzar un estado de seguridad estable”<sup>25</sup>. Asimismo, Türk hace notar, respecto de el/la protagonista, que “la seguridad que su protección le otorga, debilita su resistencia y le hace menos vigilante”<sup>26</sup>.

Podemos decir, pues, que la descripción kafkiana no inhabilita el enfoque fenomenológico, sino que ofrece una versión extrema – radicalizada hasta la paradoja – de ciertos rasgos y tendencias del habitar. El relato muestra una experiencia patológica, enfermiza, del habitar, donde las obsesiones, ansiedades y conductas paranoides fracturan la racionalidad práctica de un mundo compartido y obturan la posibilidad de aceptar vitalmente la propia finitud. Aspectos destacados por la fenomenología, tales como la relevancia del mundo, el rol de la finitud en la experiencia del hogar y la tergiversación del habitar en la actitud instrumental, no quedan anulados por el relato kafkiano. Por el contrario, Kafka nos confronta con estos aspectos de una manera radical mediante el recurso a la paradoja.

24 Cfr. G. Neumann, *Umkehrung und Ablenkung: Franz Kafkas 'Gleitendes Paradox'*, in “DVJS”, n. (4) 1968, pp. 702–744.

25 J. Türk, *Rituals of Dying, Burrows of Anxiety in Freud, Proust, and Kafka: Prolegomena to a Critical Immunology*, en “The Germanic Review: Literature, Culture, Theory”, n. 82 (2) 2010, pp. 151.

26 Ivi, p. 152.