

# EL PROBLEMA DE LA MÍSTICA Y EL ARTE: LA VISIBILIDAD DE LO INVISIBLE, DIOS<sup>1</sup>

**Germán Vargas Guillén**

*Universidad Pedagógica Nacional*

Desde luego, *Dios es –por antonomasia– el invisible (Deus Absconditus)*. La tradición, sin embargo, ha enseñado que lo vemos en el *rostro*: del huérfano, de la viuda, del desplazado, del perseguido, del segregado; en fin, en las víctimas. Pero, ¿cómo aparece este invisible en el arte?

*Primera hipótesis*: por el *desasimiento (hexis mystica, Unio Mystica)*, despojo al que se llega desde la radicalidad *de vivir la pobreza*.

*Segunda hipótesis*: mediante el arte –en el despojo y la desnudez de todo sentido que lleva a tener que reemprender la tarea de crear desde el origen más originario y originante, en el abismo del sinsentido– se salta hacia el ser desde la nada –nuda, raizal, radical–.

*Tercera hipótesis*: el extremo de la pobreza es la *carne* que sólo puede ser constituida por otra carne, al entroncarla en el circuito del amor; y, sin embargo, ella tiende permanentemente a ser positivizada (¿reducida? No, envilecida) como mero y simple cuerpo.

Que el *Poverello d'Assisi* es el *modelo* del desasimiento, es un dato que parece incontrovertible. Ahora bien, no sólo es una vivencia de fe –como se ha mostrado–, es una posición política (Hardt & Negri, 2011, p. 433; Vargas Guillén, 2012, pp. 94-99). Como *modelo*, incluso, puede ser asumido desde un punto de vista ateo. El interés aquí es mostrar cómo *la pobreza*, en esta vía, *funda la mística (religante* [Zubiri, 2004, n. 45] desde la fe o desde un punto de vista ateo).

¿Cómo situarse ante la experiencia radical en que deviene o sobreviene el sentido? Uno de los tantos efectos de este despliegue es *lo bello*; otro *lo sublime*. En efecto, «lo que nos interesa es lo sublime ontológico. (...) ser monstruoso, estado, flujo, figura y explosión de la propia creación. El ser que se mueve, como desde un útero profundo, para configurarse como mundo. Un palpitar cósmico» (Negri, 2000, p. 36). ¿Cómo se “salta” a *lo bello*, a *lo sublime*?

1 Estudio sobre la formación tomando como base la obra de Heidegger titulada *La historia del ser*. En especial, se sigue el alcance del título Dasein.

Se puede proponer una hipótesis: mediante la abstracción, a través de ella. No se debe enredar la discusión, entre tanto, en relación con un método o con una perspectiva, sea el abstraccionismo, el cubismo, etc.

Se trata, en cambio, de poder saber que «el arte hoy es comprender cómo el dolor de un mundo perdido puede aventurarse en un continente desnudo y desconocido, para crear ser... nuevo» (Negri, *Ob. Cit.*, p. 26); en fin, se trata de dar el paso en dirección, precisamente, de hallarse, radicalmente, «con el amigo abandonado». Es así como podemos hallarnos ante «un auténtico momento cristiano» (Negri, *Ob. Cit.*, p. 24).

Desde luego, la abstracción no es una corriente, un movimiento o un enfoque. Es el camino que puede llevar a sublimar, a hacer sublime. Es, en último término, «Aceptar la abstracción del mundo, sufriendo su frialdad, el desierto de las pasiones» (Íd.). ¿Cómo entra aquí en juego la radicalidad de la pobreza como paso previo tanto para hallarse en el camino de la mística como en el despliegue del arte como camino de abstracción hacia la sublimación del *abandonado*?

La *invisibilidad originaria* del sufriente, su pérdida de todo léxico para hacer ver su situación, hace del arte un anuncio para que lo humano vuelva a ser convocado como horizonte y posibilidad de la existencia. Y, al mismo tiempo, el arte en su carácter radical tiene la capacidad de volver al origen, de ponerse en su centro para que aparezcan: sentido de la existencia y verdad del ser (*Sein*). Si aquél deviene, ésta se enriquece en el conjunto de posibilidades de autenticidad y de valor de la vida como valor supremo.

El problema fenomenológico del arte radica en comprender cómo acontece la *saturación*. Ésta no se reduce a lo que hace el artista al obrar la obra; también podemos decirlo: al acuñarla. La *saturación* es, por igual, lo que opera el espectador cuando excede la dación, digamos, de un lienzo o de un trozo de metal para empezar a ver una pintura, con su sentido, con su historicidad, etc.; o cuando excede la facticidad para hacer saltar la *corporalidad de la obra* hasta que se *encarna* como un valor estético, ético, político, etc.

En resumidas cuentas, la *fenomenología del arte* establece la manera como “la limosna de la mirada” es, al mismo tiempo, efecto de la expectativa de encontrar sentido en la obra en su calidad de expuesta, por parte del espectador, por un lado; y, por el otro, es el modo como el artista entrega la obra en función de que ella halle en esa tal “limosna” su efectiva realización. El artista mismo se detiene: da unos pasos atrás y ve la emergencia del sentido, como si apareciera de la autonomía de la obra, como si él –que la obra y es su creador– fuera “formado” por la obra, por el sentido tendencial que puede llegar a tener.

¿Qué hace, en cambio, el espectador? Llega a las márgenes de la obra y obra el sentido de la obra, no la exposición tendencial de los materiales; el espectador no tiene potestad de “dar por terminada” la obra; en cambio tiene, ni más ni menos, el poder de la carne –la propia– desde la cual se llega a *encarnar* –o no– como sentidos, sí; pero, igualmente, como *valores* y *horizontes* de vida, de acción, de ensoñación, etc.

Ahora bien, se puede preguntar cómo la obra de arte es el ámbito en el cual se despeja el ser; donde éste tiene un claro que clarea o aclara: su sentido, su carácter destinal histórico. Aquí es donde aparece la mística siempre que ella se entienda como *desasimiento*. Así, entonces, el lugar de la mayor efectividad de este último es la *pobreza*. Por cierto, el obrar del artista es siempre *un despojar-se que despeja*: un quedar en la nulidad de la nada, del sinsentido, del vacío; pero, a su vez, siempre parte de allí y al concluir la obra, cuando ésta se va de sus manos –sea porque la lleva el galerista o el *curador*, sea porque la obra va al “refugio” del depósito– queda, igualmente, en el vacío: una suerte de extravío, un no saber a dónde ir.

Ahora bien, el espectador llega ante la obra: pobre y solo; no tiene nada ganado. Él vive una suerte de despojo: inseguro empieza a explorar. La obra es la donación primaria que todavía no se da y, sin embargo, está ahí en su integridad; y no vale nada lo que se ha “visto” o “vivido” previamente. Lo único que se porta es la limosna de la mirada<sup>2</sup> para donarla a la obra, para que ella venga y efectúe su sentido al obrar sobre nosotros, los espectadores.

La *fenomenología del arte* es ámbito de la absoluta libertad: tanto artista como esteta sólo tienen una posibilidad, a saber, poner en juego la intimidad de su pobreza para que el sentido vuelva y emerja hasta *encarnarse*. Desde la *carne* del artista llega hasta mi carne el cuerpo de la obra; y la *encarno* para *enarcar* su sentido destinal, proyectándolo, propiciándolo. Sólo, pues, se puede entender la radicalidad de la pobreza cuando es el efecto de la más íntima decisión de llegar a la plenitud del no tener, de la renuncia: ésta es la *esfera* o la *región absoluta del don*. Y éste es el que se manifiesta cuando se vive la indigencia del arte como potencia de creación. Esta situación de indigencia da, desde la pobreza, carne en el efecto de exposición y de explosión erótica: amar la obra. La obra es amada por su creador, como proyecto y como realización; pero la *carne de la obra* se escapa porque es *carne del artista*, a quien se le fuga; y, es *carne del espectador*, que hace suya la radicalidad de la desnudez para hacer vida los valores latentes en la obra, al obrarla.

Aquí es donde se comprende que, en esa *dialéctica* que funda la *erótica del arte*, quien da máximamente entrega, en efecto, lo que no tiene; y éste que da

2 Aquí se trata con igual valor “la mirada”, “la limosna de la mirada”, que “la escucha” y su respectivo despliegue como *limosna*. Por cierto, se tiene que aceptar la validez del paso dado por Derrida en dirección de las *Otobiografías*.

con *desmesura* es el pobre. Aquí es donde se opera y quien opera la *saturación*. Por el contrario, quien da lo que tiene, tan sólo se desprende de lo que está más allá de sus urgencias inmediatas; en algún sentido, ésta es la actitud tanto del rico como del poderoso: su liberalidad, al cabo, humilla y envilece, en fin, acanalla.

El estado radical de indigencia, libremente asumida, es la *puesta en libertad del ser*; es, entonces, aquí donde aparece el *desasimiento* como *condición de posibilidad* del mayor ejercicio del sí mismo que *ex-pres*a el ser (*Sein*); éste es en sí el *Dasein*. Aquí es donde la *saturación* cobra horizonte de sentido, perspectiva de ser. El *proceso de saturación* en el cual el *Dasein ex-pres*a el ser es en sí un despliegue originario original originante, que lleva a la experiencia rotunda o radical de la *autenticidad*.

Todo esto está dicho aquí de una manera muy tosca, pero es lo que permite establecer un enlace entre la manera como “la limosna de la mirada” y el *Dasein* se entrelazan en la *saturación* para dar con el horizonte del *ser (Sein)* que se *ex-pres*a en su radicalidad.

¿Qué tiene que ver todo esto con la fenomenología? Acaso uno de los problemas que se enfrenta en ésta es, justamente, el tener que preguntarse por la *necesidad de renunciar a la subjetividad* y por un necesario *retorno al ego*.

¿Cómo, entonces, dar el giro de *subjetividad a ego*? ¿Cómo renunciar al proyecto de formación de la subjetividad, justamente, para aprender, desplegar y realizar el *desasimiento*; y, sin embargo, hallarse en los márgenes del *ego*? Aquí, entre otras cosas, queda en cuestión la perspectiva de cualquier proceso tendiente a *hacerse individuo*, de cualquier intento de *individuación*.

El título *mística*, más que en su sentido etimológico, en el *sentido vivencial o fenomenológico* remite y reenvía al *desasimiento*; entre tanto el título *belleza* en todo caso designa un *valor*. Uno y otro títulos exigen, fenomenológicamente, su despliegue como *encarnación*, esto es, la *vivificación*: que alguien haga *carne de su carne un valor, arrojándose al mismo*, esto es, *desasiéndose de sí*, para dar el sí a *aquello que hace valer en su ek-sistir*.

Todo ello exige: *individuación*, a saber, un quien que al efectuar su experiencia de mundo tome uno y otro horizontes como posibilidades para sí; que los lleve a sentido al expresarlos en sus actos, en sus relaciones tanto *interpersonales* como *interobjetuales*: en medio de los otros y en medio de las cosas hay quien se *despoja de sí para hacer valer como sí* lo que asume como *valor*: amar, salvar, cuidar, guardar, cumplir, etc., en fin, lo que *embellece* la vida; lo que *hace justo* convivir; lo que *realiza* en su ser al ser que pulsa por ser.

Y, al individuarse, ese quien que lleva un(os) valor(es) a sus *potencias expresivas* se torna(n) en el *amante* que acoge en sus posibilidades de ser, en el

*justo* que exalta y precisa reconocimiento y restitución; en el *ser-ahí* (*Dasein*) que en su realidad existencial toma conciencia de ser elevando hasta sí la radicalidad de la nada para proyectar sentido de ser, y ser... nuevo: nuevo ser.

Ahora bien, sólo se pueden comprender las *prácticas de desasimiento* como las de la *vida bella* en y desde la *reducción erótica*; ésta es la *forma esencial de la carne* que no sólo *recibe otra carne*, sino que se eleva como tal cuando *otra carne* le recibe, le acoge y le eleva a esa condición, al ser amado; al amarle. En la *reducción erótica*: alguien da el primer paso, sin razón y para siempre. En cierto modo, dice y obra: “¡Héme aquí! ¡Yo soy, yo estoy, para ti! ¡Yo te amo!”. Por supuesto, lo dice *encarando, enrostrando, enarcando, encarnando*: valor, ser y sentido de ser.

Aquí hay un hiato entre *individuo* (*individuus, individuum*): que se *individua* al *individuar* en sí *sentido y perspectiva* de lo que hace valer; e, individualismo: el que se hace valer a través de la *im-posición*, bajo distintas formas de ejercicios de poder. Mientras el primero *renuncia* –en medio del *status quo*– y se pone en fuga para *hallar-se* en el valor que hace valer, para sí y para todos; el segundo se funda en el fondo (el ente, la *ousía*, la hacienda) de sí para preservarlo, para preservarse como sí. En síntesis, es la oposición entre *flujo de ser y garantía de ser*; entre *cuidado e im-posición* de ser; entre el *amor y la violencia* de ser. Desde luego, la diferencia *bascula* sobre la distancia que separa *fenomenología y metafísica*: entre seguimiento del *flujo de ser* (*Seyn*) y la defensa de la presencia de un(os) modo(s) de ente que se toma(n) como ser (*Sein*).

Sólo en y desde la *reducción erótica* se despliega el sentido de la belleza: sólo así se desase el *ego* de todo egoísmo –*al y para hacerse carne*–; ahí es cuando cada quien hace suyo el tomar como sí mismo: la Cruz, el Camino del Gólgota. Este es el sentido destinal de la invisibilidad de la carne que sólo se hace visible-vivable en el amor.

La *reducción erótica* es *desbordamiento del cálculo racional*: “¡Ámame tú, primero!”. En este sentido es la locura, la sinrazón, el escándalo; y, éstas *expresiones de vida* –*abundante, ilimitada, plena*– tienen como modelo a Cristo, al *amor crístico*: al Cristo que amó y amó sin límites, sin condiciones, sin distinciones; el que fundó su amor en dar el primer paso: “¡Heme aquí, soy, yo te amo!”; y amó en la esperanza, amó por ella y desde ella; amó hasta la muerte en la cruz. Este Cristo, Crucificado: se desprende de sí para ganar la plenitud de la carne, el esplendor de la encarnación. Es lo que lo hace testimonio; y por él es que se fundan las posibilidades de despliegue de los testimonios que otros pueden ofrecer u ofrendar, son los testigos, del amor en los cuales se encarna la verdad, la bondad y la eternidad de la Cruz: del amor sin límites y sin medida.

Este *amor crístico*, al igual que el *modelo de desasimiento* de Francisco de Asís, no es una “doctrina” que se impone a los no creyentes. Este *amor crístico*

es ejemplo de fe, de esperanza, de amor; y, en especial, de éste último: todo lo cree, todo lo espera, todo lo perdona; no se inflama en la injusticia, se place en la verdad. Este *amor crístico* es la esperanza viva en la reconciliación que funda el *perdón*.

Si algo tiene que ser vivido en primera persona, fenomenológicamente, es el *perdón*. Se trata, desde luego, del *don* amplificado, expandido, llevado a su máxima expresión. Su radicalidad extrema se encuentra cuando se realiza y se despliega ante lo *im-per-donable*. Y, sin embargo, se realiza. Es la prueba existencial del amor, que se desase de todo egoísmo y permite la gloria y la alegría de ser; a pesar de los pesares. *Esto es educar contra Auschwitz* y *es superar* –que no negar, ni ocultar– *la motosierra*. Y hay evidencia de que, a pesar de lo imperdonable, hay quien(es) han podido decir y han dicho: “¡Héme aquí! ¡Yo soy, yo estoy, para ti! ¡Yo te amo!”. Estructuralmente, con o sin la fe, son el modelo del Cristo y en todos ellos, Él ha resucitado. Aquí y en todo tiempo está vivo y vive. Es el amor sin límites, el que desafía la cordura, el que escandaliza; es el amor del que ama sin razón, más allá de todo cálculo racional, irracionalmente.

Cunde la posibilidad de que hablemos como meros místicos; esto es, como si ya nos hubiéramos arrojado a los pies del Salvador. De nuevo, se trata de un proceder fenomenológico que fenomenologiza tanto el desasimiento como el amor, Francisco de Asís y el Crucificado, como modelos de la ética que funda el perdón, en el amor. Se trata de eso, y nada más.

20

No obstante, volvámonos al plano meramente filosófico, esto es, fenomenológicamente, al querer ser racional; al quererlo ser en un sentido teleológico. Como si quisiéramos llegar a hacer comprensible, razonable, todo lo que nos muestra la Cruz como posibilidad esencial de realización de la experiencia humana de mundo.

## **El Dasein y lo humano**

---

Y, ¿qué es o cuál es el dato primario que encontramos? «El ser humano (...) como custodia y fundación» (9/26), como un *Null Punkt*; y, también, como fuente de la cual emana todo sentido y toda validez: allí permanece en juego el fenomenologizar que *satura lo saturable*, como operación que despliega en *primera persona* un *quien*.

«El ahí.

Una huella [toda huella] (...) está borrada» (Íd.); el *ahí* –todo *ahí*– es sólo “huella”; siempre en tránsito; en tránsito de ser abandonada, de partir en múl-

tiples direcciones –¿queda como *recuerdo*, como *rastro?*–, ineludiblemente siempre está en tránsito de desaparecer, de ser *borrada*.

«Ver-dad (*Wahr-heit*)» (13/32): resalta el sufijo “dad” como “algo que queda en la quietud”, como se usa en expresiones como “liber-tad”, “fraterni-dad”, “igual-dad”; así, pues, lo que se designan son “estados” y no procesos como pueden ser expresados en voces como: “liberación”, “hermanación” o “igualación”.

«La fundamentación es fundación [...] (instancia)» (14/33). La *instancia* es el *Dasein* que opera como *Dassmann*: bajo distintos “rostros” la subjetividad protéica vuelve y se hace *patente* en los modos de expresión y de manifestación del fenómeno, al saturarse.

«‘Posiciones’ (...) libertad de la subjetividad» (15/34), esto es, posiciones de las cuales el sujeto-puede-hacerse-cargo; éstas pueden ser: del sentido o de la representación o del mundo. ¿Cómo se valida esta presunción? O, todavía más radical: ¿cómo se invalida?

«(...) acabamiento de la metafísica (...) fin de la época» (19/37). En sí *acabamiento* alude a «alcanzar, conseguir / rematar, terminar» (RAE). ¿Cuál es el problema con cualquier *ciencia*, con cualquier *filosofía*? Que, *al cabo*, termina declarando un “Ser” (*Sein*) –no despeja y despliega el *Seyn*– que piensa haberlo captado en su *ver-dad*. El problema de la metafísica es el de su *acabamiento*: el dar por comprensión final y total lo que sólo tiene carácter *indicial*. Así, entonces, se renuncia al *pensar*. Todo pensar es sólo anticipación y cuando cesa de mantenerse en las márgenes de la comprensión sobreviene un *acabamiento*.

«Tierra es esenciarse del ente en totalidad.

Mundo es esenciarse del ente en totalidad» (19/37). Tierra-mundo, ¿se pueden hacer equivaler? Esto exige ver el supuesto desde el cual se opera: se asume que en uno y otro caso el *esenciarse* ocurre en y por la operación del sujeto, que ejerce ahí su dominio, que lo convierte todo en *efecto* de la *maquinación*. Aquí todavía falta esclarecer la crítica al sujeto como estructura que efectúa el *acabamiento*; pero esto aquí todavía no está más que insinuado.

Aquí, en todo caso, se requiere diferenciar *esencia* de *esenciarse*. Una primera aproximación indica que: *esenciarse* describe *cambios de estado*, mientras *esencia* describe *estados*. Ahora bien, una cosa es comprender una y otra categorías como *efecto del despliegue del sujeto*, en su actuar «‘historiográficamente’ calculado y pensado a partir de la subjetividad» (20/39), a diferencia de lo que ellas indican en cuanto «*historia como esenciarse de la verdad del ser [Seyn]*» (20/30).

¿Qué ha pasado con «El comienzo»? En resumen, éste ha caído en el «olvido», «‘repetición’», «indiferencia»; es sólo «iteración» (22/41).

«(...) la indigencia (...) liberación a la libertad», a un «pensar (...) a-teo», «desasimiento», «abandono» (24/42) que conduce a la «superación (trán-sito) de la metafísica» en «La historia» en cuanto «Esenciarse de la verdad» (28/47) desde el origen: el problema es, entonces, la saturación como amor, como obra de arte. En uno y otra el ser se despeja, se despliega. «La verdad del ser (*Seyn*) [sólo] es interrogable desde la indigencia del ser (*Seyn*)» (7/24).

*Origen*: sólo el Ser (*Seyn*) que adopta la posición de «Extranjero –errante– es el hombre en la historia del ser (*Seyn*)» (29/48). Y, ¿por qué? Porque a menudo se pierde el origen, la originariedad originante, en fin, el *esenciar* de Ser (*Seyn*) que opera como «oculto fundamento de la fundación del abismo de la resolución» (30/49). Se trata, por tanto, de una vuelta al origen-originario-originador como puesta en libertad del sentido de(l) Ser (*Seyn*) por el despeje (despliegue, desenvolvimiento) del *Dasein*. Este es el sentido, alcance y función de la saturación: amorosa (erótica), plástica (estética; pero, en este modo de abordarlo: ¿dónde queda el oír [la música], cuando se enfatizan las artes plásticas como lugar de desenvolvimiento del *Dasein*? Esto es un problema).

Ahora bien, «El decir es un decir del pensar, (...) otro comienzo del pensar (...) [es] preparación del poetizar» (30/49); en este sentido, el decir poético es origen-originante-originador.

«‘del’ ser [*Seyn*] viene la deidad –replicando a la humanidad– (...)» (31/50). *Seyn*→*Gott*; aquél el más originario-originante-originador; éste el destino de ser (*Seyn*). «La historia futura comienza (...) [con] la fundación de su verdad» (31/50): la historia es, entonces, un pensar en *libertad* al *Seyn* para proyectarse a dios, es saturación erótico-estética. Aquí hay que estudiar *la limosna de la mirada*, a sabiendas de que el oído no mira, y, sin embargo, con los sonidos puedo ver la campiña bucólica en *La Pastoral* de Beethoven. ¿Cómo entender esto?

*La limosna de la mirada* es el puro *dar saturante* que torna en/a sentido el puro y radical aparecer. *La limosna* presenta prototípicamente el acontecimiento de la *donación*; y, sin embargo, la *liberación del don* no implica que lo que dona –la *limosna*– el *donador* sea aceptado –amorosa o cínicamente– por el *donatario*.

La dialéctica del desasimiento halla un ejemplo estimulante en el cuadro, en la obra pictórica: ella está plenamente donada por el artista y, sin embargo, sólo llega a sentido cuando la “rescata” mediante la *limosna de la mirada* quien la observa; cuando la lleva a ser, cuando la mirada la promueve.

«(...) abandono del ser» (33/53): ¿desasimiento?, ¿finalización o acabamiento de la metafísica? En el primer sentido, vuelta al *Seyn*, a su estructura origen-originante-originador; en el segundo sentido, olvido del *Seyn*, preeminencia del ente, triunfo del positivismo.

El olvido del ser es la organización y consolidación metafísica del olvido del ser, en ello necesaria y plenamente oculto.

El abandono del ser al ente consiste en la exclusiva primacía del ente (...).

Y el olvido del ser se atestigua (...) en la certeza de pertenecer a él (35/55).

Se trata, pues, de la metafísica transformada en política; esto es, se reduce a un mero positivismo, a positivización: con una “idea” o una “comprensión” del ser –sea social, cultural, teológicamente– y “a su nombre” o “en su nombre” se puede someter todo lo que se oponga a la representación privilegiada; representación que termina obrando como *represión*, coacción que impone “modos de ser”; «Y de este modo el olvido del ser vive del no-comprender a lo que supuestamente supera, el platonismo y su fundamento» (35/56). Así, entonces, hay un modo de «‘verdad’» y de «esenciarse» (37/57) en el cual «El ser [se] ha abandonado al ente» (36/56).

## La crítica a la subjetividad

---

Lo que se opera es una relación en la cual cabe hablar de «Subjetividad y abandono del ser» (44/64).

¿Cómo escapar de la hegemonía del sujeto? De lo que se trata es de ponerse en la pista de «la huella del rehúso», que aparece como «seña» (53/76). Aquí es donde radica «La verdad (...) por fundar» del «ser (*Seyn*)» que «no es hallable desde la *inmanencia*, ni vislumbrable a través de la trascendencia» (55/77); por esto, es que en «el ser (*Seyn*) nosotros somos “en” él como evento» (55/77); y, por ello, «la metafísica (...) no permanece a la altura (...) de la historia del ser» (56/78). Aquí, en cambio, se despliega «“el ser-ahí” (...) lo “dado” (...) en el acaecimiento apropiador»; así, entonces, la propiedad propia del *Da-sein* es su *ser apropiador*: el *Seyn* se hace suyo al dejarlo acaecer, al dejarlo acaecer en su *origen originario originador*. Y, ¿cómo lo logra? Tornando a su *origen-destinal* que abre su sentido en «La decisión y la huella del evento. (Abandono del ser)» para oírlo como «resonancia del ser» (57/80) en la cual «el ser (*Seyn*) se esencia» como vuelta y permanencia en el origen.

«El ser (*Seyn*) no es un ente». «El ser (*Seyn*) (des-ocultación – evento)» (131/161).

El origen de la metafísica como re-presentación es desplegada por el sujeto: «el enfrente al “ente”» (133/164). No es que *ser-ente* y *ser* no tengan nada que ver; es que sólo se ha visto hacia los dos primeros con desmedro del *Seyn* y su consecuente olvido. (Lo hemos expuesto en nuestra idea de que el ser [*Seyn*] incluye *ser* [*Sein*] y *nada*; como si se tratara de un *imperio constituido por dos potencias*; cf. *La experiencia de ser*). Todavía esto no discute la *remoción del ser*

(*Sein*, que permite hallarse frente al Altísimo). Es difícil establecer cómo se traza el límite entre *ser* (*Sein*) y *Seyn*. No obstante, resulta relevante la sugerencia de que: «Todo “ente” y su “ser” (la entidad) es un siendo (*Seyendes*) “del” ser (*Seyn*): acaecido desde el ser (*Seyn*) en su claro» (137/167).

El «*Ser-ahí* esencia (...) [el] entre entre ser (*Seyn*) y hombre» (149/181): también se podría indicar que el *ser-ahí* es, en sí, *cabencia*, *cabe*; «es de esencia según la historia» (149/181); esto es, *esencia* o *esencializa*; es «el entrefundamento», *cabe*, «entre el ser (*Seyn*) y el hombre acaecido desde el ser (*Seyn*)» (150/183).

Desde aquí se despliega una crítica rotunda (a Husserl, a sus *Lecciones de psicología fenomenológica* [1928]): «a consecuencia de la metafísica (...) tomamos el ser del ente como formación pensante y concepto y opinión y teoría» (152/184). ¿Cómo enfrentar esta crítica? La pregunta, el preguntar, pasa y despliega la potencia del *Dasein* en cuanto puro y mero *ex-presar* originario originante originador: el *Seyn*. Aquí incluso, el arte tiene que ser “superado” (*Aufhebung*); se instaura otro comienzo: no «exteriorizar un nuevo parecer, sino poner todo esto en pregunta. (...) superación: Acerca del origen de la obra de arte. (...) el más propio comienzo (...) pertenece y se esencia desde este pertenecer». Lo que queda, entonces, ni más ni menos, es el preguntar como esenciar del *Dasein*. De otro modo se positiviza todo el ser, como en Parménides – ¿en ambos? En el *Poema*, en la interpretación de Platón?–: olvido del ser que sólo habla del ente: «*la relación del hombre con el ser* está necesariamente fijada, pero infundada y por ello convertida en dotación»; «(...) primer inicio metafísico» (159/192).

«(...) pensar según la historia del ser (*Seyn*) no es ya más ni nuevamente “filosofía”». «(...) fin de la filosofía (...) al mismo tiempo fin del arte» (167/199). Al parecer, y para decirlo fenomenológicamente, de lo que se trata es de poner en *epojé* tanto la metafísica como la filosofía misma. En este caso se tendría que variar el lema *a las cosas mismas* con la variante *al origen mismo*. No hacerlo sume la filosofía en la *repetición de lo mismo*, ya pensado, positivizado.

La vuelta al origen originante originario, en cambio, es completa y absoluta *liberación*. Por ello ni tan siquiera se puede anticipar qué sobrevendrá: ¿filosofía, metafísica; arte, poesía? Se trata, pues, de una radicalización de la *epojé* que incluso deja fuera de juego al sujeto cartesiano, moderno; pero, por igual, la *voluntad de poder*. Por eso mismo pone en despliegue, en *ex-posición*, tanto al *Seyn* como al *Dasein* que –como tal– puede volver a ser *ego* en el sentido original originario originante: «El ser (*Seyn*) es la nada». «La nada se-para» (168/200).

Así, «el ser nunca es conducido por el ente, sino (...) viceversa» (63/86). Pero esto implica centrar la atención en «El ser como poder [que] suelta al ente» (63/86); así, entonces, se hace visible que el poder reside en el ser (*Seyn*), no en

el *Dasein*. Y si se tornara tal, opera en cuanto «es *subjetividad incondicionada*» (64/86); así, entonces, es preciso diferenciar entre el *poder* y su portador; aquél «es un *esenciarse del ser (Seyn)* y por ello no explicable en sus portadores».

«¿Cuál es el fundamento del cambio de la *subjetividad condicionada* a la *incondicionada*?» (138/168). De nuevo, el problema radica en la emergencia del *ego*: una idea que acaba en el ser, que lleva al acabamiento de la metafísica.

Olvidado, pues, el ser (*Seyn*) el «*poder (...) determina todo ser del ente, impide a la humanidad toda posibilidad de venir a sí misma*» (71/94). Aquí acontece el «*acabamiento esencial del poder*» que se torna en «“*planetarismo*” [e] “*idiotismo*” [que] se expresa como *subjetividad*» (74/97). De ahí que se deba observar que «*el poder se opone a toda dignidad*» (74/97), mientras en su reverso es preciso entender que la «*dignidad es la desocultación de toda ocultación*» (74/98).

En su reducción «*se ve (...) el poder (...) a partir del ente y como ente y como irrupción de un ente en el ente*»; esto pasa como «*despliegue y (...) ejercicio de poder sobre el fundamento de la metafísica moderna*» (76/99), por la cual «*La aniquilación deviene autoobjetivo*» (77/100).

«*Donde el poder deviene (...) toda moralidad y legalidad ha sido desterrada*» (77/100) y «*los “siervos” (...) se someten a la esencia del poder*»: la voluntad de poderío se troca en capacidad de destituirse de sí en función de lo ente, de su dominio. Ahí el poder se expresa como «*habladuría [e] incompreensión*» (79/102), *verdad, poder, publicidad, formas jurídicas, imposición* (79/102). En este contexto «*Verdadero significa (...) justo según la autorización de poder*»: aquí aparece la dialéctica *im-posición vs. ex-posición*. De ahí que la ciencia *ata y somete*, mientras el arte *obra y libera*. El reverso del poder que se desase de: *sujeto, ente y Dasein* es la indigencia: «*en su indigencia el poder tiene (...) su consistencia esencial*» (82/106).

«*El poder necesita la publicidad*» se acredita en «*la inesencialidad*» (83-84/107).

*Subjetividad*, en fin, es “*hundimiento*” en la *facticidad*, mera nada, *nadería*; expresión de la relación de *im-posición* que impide la *ex-presión*. La *im-posición* opera en el modo de *re-presentación* (que presenta, no *ex-presa*). Ahí sobreviene la *metafísica*: triunfo del *ente, como si...* fuera el ser, sin dejar ser [*lassen*]: «*la subjetividad, (...) el hombre se conciba y afirme como subjectum, (...) facticidad, (...) objetivo, ente como ob-jeto del re-presentar, (...) fundamento inaccesible a la metafísica*». Así, entonces, el «*hombre (...) sucumbe en cuanto se le re-siste*» a lo necesario. Aquí, entonces, hay que reflexionar todavía sobre la diferencia entre *ex-sistir* y *re-sistir*. Mientras el primer índice se orienta a mostrar un *salir-fuera* del *estar*; el segundo señala un *pre-servar* que intenta *mantenerse en lo ente*; se opera así la dinámica *ex-presiva (ex-sistencial)*

contra lo fijo, en tanto *im-puesto* (*re-sistencia*: primacía de la metafísica de la *re-presentación*).

Lo necesario se presenta como «disposición para con el venir», en cierto modo es la validación de la sentencia de A. Comte: «conocer para prever». Así lo necesario, la necesidad, muestra «lo sin salida», lo que «fuerza y constriñe» (85/109) como «asilo de la decisión esencial» (86/109).

¿Qué es pues lo que hay que pensar? El sobrepasamiento del *Sein* para hallarse en el *Seyn*, un «más allá del fin del acabamiento de la metafísica»; puesto que la primacía del *Sein* es la primacía del *ser-del-ente*, allí «la decisión entre la verdad del ser (*Seyn*) y la primacía del ente» acontece como «devenida desierto» (86/110).

De lo que se trata es de volver al origen originario originante que, desde luego, es mucho más que ente y mucho más que cualquier efecto de *im-posición* (poder); es, entonces, apertura al arte, a y en los caminos de la *ex-presión* que el artista sólo libera en una primera apertura que vuelve y libera cada vez, de nuevo, el espectador; y lo libera como *Seyn*; y, paradójicamente, en su esenciarse, la vuelta al origen originario originante: es un esteticismo subjetivista puesto que no se trata de una *im-posición*, sino de una *ex-presión*. Aquí se supera el *ego cogito* tanto como la voluntad de poder. «El pensar según la historia del ser (*Seyn*) es siempre pensar *inicial*»; así, entonces, «el comienzo del ser (*Seyn*) es (...) *resolución* (...), esenciarse de la verdad del ser (*Seyn*)» (87/111) y esto no puede ser reducido a predicados, a *logos apofantikós*; antes bien, «Entonada por el ser (*Seyn*), la palabra pensante tiene que silenciar su voz» (87/111): esta es la superación del fonocentrismo, que sólo opera sobre «huellas».

No es la *gramma*, es la *huella* lo que radicaliza el pensar. «El pensar interroga a las múltiples huellas del ser (*Seyn*), que como evento-apropiador simplemente se esencia en lo múltiple de la resolución» (88/111). La resolución, por tanto, es ir en pos de la huella; a sabiendas de que en su estar-por-desaparecer radica su invarianza: la seguimos –como, ya se vio, podemos seguir las huellas de Cristo–.

Tanto en el arte como en todas las otras expresiones en las que se radicaliza la vuelta al origen originario originante «el pensar nunca es re-presentar, sino encarecida disposición al abismo» (88/111-112). Se trata, por tanto, de abandonar el *subjectum*, de abandonar todo modo representacional de subjetividad.

La *caída* en la huella se figura como historia, del *Seyn* y su *Dasein* expresivo; entonces «*Historia es fundación de la verdad del ser (Seyn), de modo que esta fundación como tal es acaecimiento en el evento como resolución*» (95/119); es camino que se mueve en lo indicial de las posibilidades de ser y llega a ser, desde el carácter fundante de la *nada*.

## Los límites de la “comunidad”

Lo que resulta problemático es que «La consecuencia esencial de la subjetividad es el nacionalismo de los pueblos y el socialismo de los pueblos» (44/65); en este sentido, «esta historia de la subjetividad es (...) el aseguramiento del poder» y por eso cabe decir que «La subjetividad (...) origina la suprema objetividad» (44/65)<sup>3</sup>. Por contra, «lo humano significa (...) perseverar [en la] indigencia», «Resistir (*Aushalten*)» (45/66). De todo ello deviene el que «Ser quiere decir: disponerse en la facticidad, (...) disponerse en el disimulo» (46/67), propio de la «Maquinación» en cuanto «actividad calculadora» (47/68) que se expresa como «prepotencia», como un «aniquilar» consistente en un «traslado a lo nulo» como «devastación» en tanto un «disponerse en el desierto» (48/69).

«El peligro no es el “bolchevismo”, sino *nosotros mismos*, en cuanto conducimos a él su esencia metafísica» (120/147). ¿Por qué la metafísica está en la base de toda concepción y de toda lucha relativa al *poder*? En resumen, porque cualquier concepción política tiene que dar por cierto un *Sein* que tiene que ser “buscado” en su “verdad”; porque esta “verdad” no sólo tiene que ser *re-presentada*, sino *im-puesta*. Entonces sólo hay una manera de liberar el *Seyn*, *ex-presándolo*, a saber, desmontando toda pretensión de “verdad” y, en consecuencia, todo *poder*. Y esto sólo se logra en el *empobrecimiento* en el cual *la pobreza dona* de la manera más absoluta y total.

De ahí que «el ente (...) tiene que hacerse tributario del poder» (64/84), que si no llega a operar aparece como «mandato (...) avasallamiento en ausencia de la verdad» (65/88).

Sólo el origen originante supera toda mediocridad, mientras tanto «toda metafísica expresa nuevamente: libertad es necesidad» (67/90), puesto que «Poder» es «íntima carencia de esencia (...) inesencia», esto es, «im-potencia» e «in-esencia» (68/91). De ahí que «cuando el poder choca con la nada (...), se derrumba» (70/93). En cambio, la reducción del poder se torna «*pensamiento* de la raza [que] surge de la subjetividad», esto es, la «doctrina racista», «*primacía* de raza» (70/93); el «pensar racista» en tanto «producto racista» despliega el «círculo de la subjetividad»; pero a su vez, en ese giro subjetivo se consolida «el autoolvidado círculo de toda subjetividad» que termina como «fundamento metafísico del pensamiento racista» que, en último término, es «la subjetividad» (70/94).

Aquí, en efecto, siempre se halla *otro comienzo*. En consecuencia, la filosofía es –en todo caso– *destrucción* que aparece como *deconstrucción*, en especial, de todas las formas de *patriarcalismo*<sup>4</sup>.

3 Aquí otra crítica al sujeto: «Está por decidirse: si “*Héroes*” todavía ejercen prepotencia sobre el ente y sucumben a él o si la “*sabiduría*” se ensambla en el ser (*Seyn*)» (58/81).

4 Heidegger no alude a esto, pero quizá el título «los alemanes» incluya el *patriarcalismo*, como queda visto en Hermann Broch.

La pobreza requiere ser una decisión voluntaria, una resolución plena. No se trata de la carencia (necesidad) que aparece por la *im-posición* en la cualidad de *ente sometido* o *sujeto-sujetado* a las «potencias prepotentes del poder», sino más bien *liberación* debida al descubrimiento de la *donación*, de la *plenitud del don*: «El obsequio es el em-pobrecimiento (el esencial dejar volverse pobre) en la riqueza del único, como lo cual el ser (*Seyn*) se esencia frente a todo ente. El em-pobrecimiento (...) es (...) el cuidado, [éste] es (...) la verdad del ente». Así, pues, «el empobrecimiento corresponde al máximo obsequio» (123/151).

La pobreza es la renuncia voluntaria a la propiedad de lo que puede ser propio: el ente, el fundo, la hacienda; en fin, la *ousía*: «“Renuncia” es veneración que cuida» (125/154); y aún es la capacidad de recibir «el don de la adversidad» (124/152).

«Cuándo y por cuánto tiempo el ser “es”, no puede preguntarse. Tal pregunta la hace “pasando” de largo el ser (*Seyn*)» (145/177); ello prueba que sólo es posible el *Seyn* por efecto o efectuación del *Dasein*, porque sólo él lo hace *histórico* en un sobrevenir originario originante originador. Así se hace visible que *Seyn* es sólo *enérgia*, *acontecimiento propiciador* que hace posible la emergencia y/o despliegue del sentido; y, su intemporalidad, a su vez, tiene que ver con la mortalidad que le es intrínseca al *Dasein*.

«*tò koinón* (...) horizonte de lo habitual» (179/211): también es la noción husserliana del darse que llega a ser *pasivo*. ¿Se positiviza por ello? Aquí queda la pregunta: ¿en qué se asemejan, en qué se diferencian estas dos versiones relativas a las *habituales*? «(...) donde la “modernidad” (...) es tomada para justificación y explicación, (...) la irreflexión se ha hundido en la inconciencia y ésta elevada a principio de todas las tomas de posición» (179/212); en este sentido, la(s) *habitudinalidad(es)* son la metafísica que exige su superación. También ellas, en cuanto poder, son la inanidad misma: «El poder se manifiesta (...) como aquello que no tiene ninguna meta, (...) que contra cualquier fijación de meta se afirma en la pura autorización de sí mismo» (182/214-215); por ello se torna «mentar habitual» (182/215): «salvación de lo popular y (...) salvaguardia de su “eterna” existencia racial» (183/215): contra Hitler y el nacionalsocialismo.

¿Qué pasa, entonces, con la *voluntad de poder*? Que se torna *plus* o *más allá* que solidifica como metafísica, positivización del *Sein*: «(...) la esencia del poder fuerza toda actitud con el ente a la “disposición de la inserción”, (...) facultad de dominio (...) el poder es el disimulo del predominio de sí mismo y de la facticidad que le es servicial» (185-186/218); «La esencia del poder exige (...) un determinado humano para su ejecución» (185/219): “*homo homo*”, no *Dasein*. «(...) el poder (...) en verdad a nadie pertenece, (...) el despliegue de poder tiene carácter (...) inmediatamente metafísico, en el despotismo y la dictadura» (190/222); de ahí que sea imperativo proponerse la superación de la

metafísica, esto es, la superación del despotismo y de la dictadura. Esto requiere explicitación. ¿Por qué, entonces, hacer una crítica al *homo homo*? Por su carácter de *ego* cartesiano (¿también husserliano?): «(...) la carencia de sentido alcanza el poder (...) a través del hombre, el calculador y arrebatador de su calculabilidad» (202/236). También queda en discusión el *espíritu común*: puesto que el «poder incondicional de anónimos» se torna en «esto común, en toda comunización» (202/237); «Soviets», «Es propio de ellos quedar anónimos» (203/237); «Este proceder está determinado metafísicamente (...) por el abandono del ser al ente» (203/238): necesidad de una vuelta a la *intimidación*: «Los pocos y lo no público referido lo más puramente a la publicidad» (203/238).

«“pueblo” (...) “materialismo” (...) sentido “*espiritual*” (...) acabamiento de la esencia occidental metafísica del espíritu (...) “lucha” de las iglesias cristianas (...) al servicio de algo “espiritual”[:] “*maquinación*”» (204-205/239): “bolchevismo” vs. “cristianismo”, o viceversa, lucha por la primacía patriarcal de uno u otro; aquí la *ideología* es, a su turno, *patriarcalismo*. En este triunfo del “materialismo” como “espiritualidad” surge la lucha de las iglesias –cristianas o no– como vía para llenar el vacío. ¿Qué consecuencia trae esto consigo? Sin más, la reducción de la *masa* o del *común* (*koinón*) a *rebaño*, caldo de cultivo para la emergencia de la metafísica del *Führer*, sea “padre”, “patrón” o “patriarca”. «(...) el “espíritu” (...) forma de dominio de la metafísica (...) concepción de mundo (...) “comunismo” (...) constitución *metafísica* (...) acabamiento de la modernidad»: siempre declarando dogmáticamente *lo que es el ente* y la posibilidad de dominarlo y, más exactamente, de domeñarlo.

## Lo místico del misterio

El último dios que *sobre-viene* como esencia esenciante de lo esencial: más que origen originario originante opera como *plus ultra* más allá de lo cual no se puede ir; sólo acepta la reverencia, la danza, el sacrificio. ¿Por qué? Porque “hunde” al *Dasein* en lo radical de su *autenticidad*. «Lo más venidero de lo venidero es el *venir del último dios*» (97/121). «*El último dios*. Lo más venidero en el venir, (...) esencia del ser (*Seyn*) (...) aclarando desde sí el espacio-tiempo de la *pobreza*»: el *dejar-ser* (*lassen*) sólo es posible como radicalización decidida –por sí y desde sí, en la forma raizal del *Dasein*– en la *pobreza*: dominio “sin-poder”. Aquí vuelve la imagen cimera de san Francisco: contrapoder alcanzado en y por el *desasimiento*. Éste es radical abandono de lo ente y del domino en tanto poder –del sujeto, de la subjetivación, del *subjectum*, de la representación– (106/132-133).

Propio del evento es que «atraviesa el empobrecimiento en la pobreza [que] esencia el ser-ahí [y] funda la llegada al venir» (107/134): ¿dónde se diferencia esta doctrina de la de san Francisco? «El ser (*Seyn*) y la nada acaece-

apropiadamente al juego espacio temporal de la historia esenciante en la nada» (109/136): el *Seyn* sólo llega a plenitud aniquilándose, *dejándose-ser* y, simultáneamente, *dejando-de-ser*. Aquí es donde la *nada* cobra su importancia: es condición de posibilidad del desasimiento: sólo lo que y en lo que se *desprende* –de lo ente, de lo fáctico, del *factum*, del *fatum*– se *des-borda* lo ente. Así, entonces, la pobreza es «des-poseimiento del ente y (...) supremacía»; en fin, «Pobreza es (...) donación»; «El empobrecimiento *desde la pobreza*, la fundación del ser-ahí que surge en tal empobrecimiento es historia». «Pobreza: la esencia del ser (*Seyn*) como acaecimiento-apropiador» (110/137): Sólo y únicamente en la pobreza –en ella, por ella y desde ella– hay don: un dar más allá de toda posibilidad *segura de radicalidad*. No es, pues, una “sobra” de un rico; es donación más allá de todo límite. Y, por encima de todo, es un *dar-imposible*. Ahí se halla el avistamiento de la nada: ¿qué queda para el más pobre que lo da todo? El desasimiento es la plenitud del *Seyn* puesto que está más allá de toda sujeción a la subjetividad y de cualquier modo de vivencia, entre ellas las del representar (115/141).

«El hombre (...) sólo puede (...) preparar el tiempo, puesto que lo más venidero de lo que viene lo alcanza a partir de la lejanía de lo más próximo» (115/142): bajo ninguna condición el hombre es o puede ser un *Führer*: no le concierne *regir* el *Seyn*, aunque puede determinar y determine todos los modos del ente.

La radicalidad del *don* se funda en *dar lo imposible*. Sólo ahí se despliegan el *Seyn* y el *Dasein*, ahí se hace pleno el *Seyn* mediante la expresión en su esenciarse: «En donde el ser (*Seyn*) se obsequia (esencialmente), es el empobrecimiento en la pobreza, a ella entregada, su más simple riqueza» (116/143). De ahí se desprende la posibilidad de una auténtica donación: hallar el origen originario originante: plena autenticidad: «Otro comienzo: obsequio en el empobrecimiento a la pobreza» (116/143). Así, «La historia del ser» se torna en «sitio de giro (...) a favor de la suavidad del ser (*Seyn*)» (117/143): ¿cómo hallar la “suavidad del ser”? Sólo hay un modo: la radicalidad de la pobreza que (*se*)-*hace-don*. La donación es vía hacia lo *im-posible*, más allá de toda posesión (*fundo, ousía*) y de todo poder. Entonces la pobreza es la suavidad desde la puesta en libertad, radical y única.

¿Qué es en su radicalidad «Historia»? En síntesis: «el empobrecimiento de la pobreza» (117/144); esto es, total abandono en el *des-asimiento* que se pone en *ex-posición* y en *ex-presión* como *Seyn*. Aquí, entonces, la «metafísica» es «expropiación de la verdad del ser (*Seyn*)» (119/146): sentido rotundo del desvío de la metafísica. De ahí la tarea del pensar: «Que *nosotros* preparemos el empobrecimiento en la pobreza como la riqueza del ser (*Seyn*) y seamos suficientemente fuertes para obsequiarnos» (119/146). Como se ve: se trata de una *exhortación*; esto no tiene nada que ver con la razón: se trata del *camino* o la *vía mística*. Aquí se habla de *Dasein* a *Seyn* como resolución de sentido, no de una *im-posición*; se trata, pues, de la donación en su sentido pleno, *ex-presión*.

## Apertura al dios

---

«Más inicial que *todo* dios es pues el ser (*Seyn*)» (132/163): esto está indicado, pero no se ha mostrado en su fundamento. El título “dios” aparece como una indicación vacía, quizá deliberadamente vacía.

¿Qué decir de dios: que ha muerto, que se ha ausentado? «(...) en ninguna parte se muestra la huella del dios»; y esto, precisamente, porque el dios no puede morar, sólo ser (*Seyn*) en su despejar: «(...) nunca alcanzaréis un lugar libre para la morada del dios» (59/82).

¿Tras qué ir, entonces? Ya se anticipa: no tras el dios; antes bien, tras «La huella inicial de la esencia de la verdad» que, al fin y al cabo, esencia el *Dasein* en su originaria originariedad originante, puesto que «El ser (...) no es el dios. (...) es el abismo» (61/83). Y el *Dasein* es abandono y despojo de subjetividad, de sujetación, puesto que «la “voluntad” (...) encubre» (62/84); pues como voluntad «devino poder» y «como poder» el ser «es inesencia de la esencia» (62/85) porque obra «sin “metas”» (63/85).

La radicalidad de la *res-puesta* al origen (*Seyn*) original originante es tan sólo una apertura al dios: todo en él y para él; como si al fin se pudiera hallar un sentido destinal para que él (*Seyn*) pueda ser llevado a máxima *ex-posición*, despliegue, desenvolvimiento: «En ninguna parte se muestra la huella del dios, nunca alcanzaréis un lugar libre para morada del dios. (...) sólo el venir permite cumplir inicialmente la esencia de la divinidad. Los dioses en el venir sondan el fundamento de la más profunda historia y son los precursores del último dios» (211/246). La total donación es dada por el *dios ausente*, en su ausencia: «el último dios (...) dispone la confianza en el obsequio» (212/247) que «pone (...) fin [a] la metafísica».

Punto definitivo: «la metafísica es la verdad del ente» (143/174). Esta verdad no tiene nada que ver con la *verdad/ex-presión* del *Seyn*. En éste «Verdad es la institución del ser (poesía), es la fundación del ser [*Seyn*] (pensar)» (144/176). Aquí, pues, está el *arte* como radicalidad del *ex-presar* o el poner al/en descubierto (*des-encubierto*). Aquí se halla el origen originario originante que se posa ante el dios y lo hace sobre-venir mediante el acontecimiento de la verdad.

Lo primero, como está visto, es el ser humano como custodia. Y éste se custodia al custodiar; cuida de sí cuidando del ser; se desase de sí para hacerse a la plenitud del ser; y por ello encarna y enarca los valores; la vida, su sentido; el ser, su despliegue. «Así se efectúa mi individuación, a la medida de lo que siento mi carne, que cuenta la historia del mundo a través del prisma y la historicidad de mi propia afección por sí misma. Siento el mundo según como yo me experimente, y éste surge de acuerdo a como yo me individualice en la memoria de mis afecciones. Así accedo a mi pasividad inconmensurable, sin igual» (Marion, 2005, pp. 134-135). Puesto que sólo se encarna lo encarnado

en la singularidad de mi mismidad: esta encarnación es sin igual; individua hasta mostrar la singularidad en su potencia radical. Entonces el mundo cobra la riqueza de las singularidades de los muchos individuos que obran diversidad de sentidos de ser; tal riqueza es la de la multitud, en fin, es el goce del paso del sufrimiento a la expresión de la posibilidad.

Y, sin embargo, esto no ocurre, no puede ocurrir, más que «En situación de mutua erotización, donde cada uno le da al otro la carne que no tiene, cada cual sólo apunta a individualizarse individualizando al otro, por ende atraviesa y transgrede precisamente lo universal. O cuando menos lo intenta» (Marion, *Ob. Cit.*, pp. 147-148). Soy individuo si puedo recibir la carne del otro; si, a su vez, puedo darme, en extrema donación al otro para que me reciba dándole sentido a toda mi pulsión de ser; ahí, entonces, se torna sentido que se valida por la encarnación en la que el otro me da carne, amándome.

Este es el descubrimiento de la pobreza, del goce de la pobreza: nada puede pagar el amor; el otro también lo da y, cuando lo da, lo da en gratuidad. Entonces no queda otra alternativa que dejar-se ser en la esperanza de que el otro me recupere en la limosna de su mirada. Es cierto, me lanzo a amarle, antes de toda condición y de todo cálculo; pero si llega a amarme es su don y recibo su amor como una *gracia*.

La limosna de la mirada es el descubrimiento de la pobreza en que estoy y me mantengo en el amor. Si tú me llevas a sentido: no tengo más que agradecerte; saber que das mi gracia. La construyes, con tu voz, con tu aliento. Y si ni tú ni nadie viene en mi pro, desde luego, puedo vivir ese “abandono” como mi *des-gracia*; y, sin embargo, en la extrema soledad que deja el vacío de amar ilimitada sin condiciones: está la esperanza. Y sé que ella me mantiene, como mantiene el perdón al que sólo le queda éste como posibilidad de mantenerse en la vida, en vida, vivo. Si no asume el perdón sólo le queda la alternativa de la *venganza*. Y si la sangre de las víctimas clama por justicia, es totalmente claro que no clama por *venganza*. Entonces la sangre llama a la reconciliación que funda el amor y que funda el perdón.

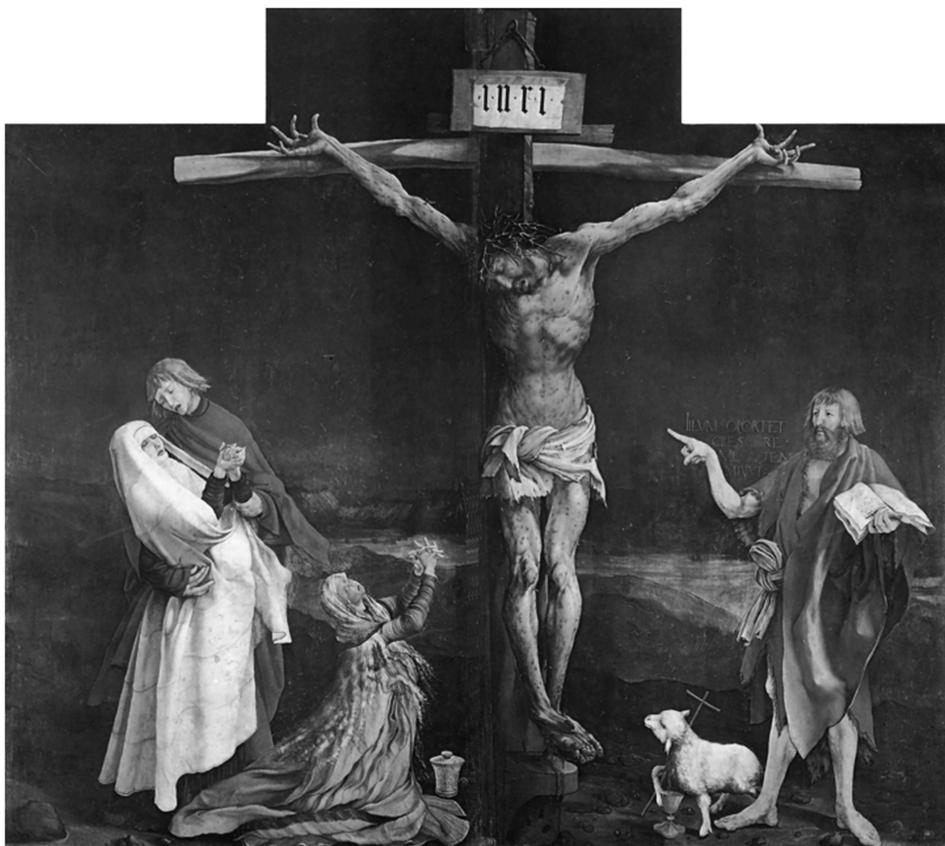
Por eso se exige mayor comprensión de la encarnación. Detengamos la atención, como nos indica Marion, en la parturienta y en el Crucificado; centremos la reflexión en que se trata de dos formas de encarnación del amor; ambas subliman, de diverso modo, los valores que están en la base de la acción; esta sublimación parte de lo singular de la experiencia mundano vital y, por abstracción, se vuelve hasta las alturas de lo más indicial del valor del amor, en su ilimitación.

De todos modos, si se trata de amar, vale por igual la fuerza de la expresión amorosa de la parturienta que la del Cristo: en ambos se satisface la condición inicial –locura, irracionalidad, escándalo– del “¡Héme aquí! ¡Yo soy, yo estoy,

para ti! ¡Yo te amo!”, puesto que no hay cálculo, ni prueba, ni sistema predictivo que permita anticipar lo que vendrá.

Aquí es donde la carne se glorifica y se glorifica porque es capaz de retirarse de todo lo que niega su espiritualidad; porque es capaz de hacerse a todo el valor de la corporeidad, en su materialidad (lingüística, fónica; histórica, social; política, cultural) para que quede fundada la esperanza como liberación hacia su carnalidad.

Así, pues, con Marion, «Miremos la carne de la joven parturienta, sosteniendo al niño recién nacido en los brazos, carne que sube hasta el rostro, donde se encarna indistintamente el sufrimiento que desaparece, el placer difuso y la alegría ensimismada. Miremos el resucitado (y no siempre tan sólo el cadáver del Crucificado) en el retablo de Issenheim, donde el rostro emblanquece y casi desaparece, salvo los ojos, en la gloria que sumerge su carne –ahora definitivamente viva, irresistible por haber sabido *no* resistir incluso a la peor muerte» (Marion, *Ob. Cit.*, p. 148).



**Ilustración 1. Grünewald, Matthias. Retablo de Issenheim (1516)**

Aquí queda la carne en su pobreza; no es el abandono de un cuerpo mortal, muerto, en su mortalidad; son todos los valores que los suplicantes, hermano y madre y discípulo, hacen suyos en la súplica; es el cordero pascual y el cáliz: todo y todos los que ya no pueden ser físicamente escuchados por ese cuerpo, muerto; y, sin embargo, esa carne vive en ellos, en todos y en todo; en nosotros. Y todo conserva un sentido y un horizonte de ser porque volvemos a encarnarlo aquí y ahora como nuestro triunfo sobre la muerte, sobre la violencia y sobre el sinsentido. De ahí que haya que fundar toda esperanza en «El pasado erótico» y éste «se define entonces como una latencia de la posibilidad de repetir el cruce de las carnes» (Marion, *Ob. Cit.*, p. 156): las carnes son, en sí, una pura y radical invisibilidad. En «(...) el cruzarse, nuestras carnes se enlazan sin confundirse» (Marion, *Ob. Cit.*, p. 158); «(...) nunca podríamos vestir nuestras carnes, de todas maneras invisibles (...)» (Marion, *Ob. Cit.*, p. 159).

## **Bibliografía**

---

Barbaras, Renaud; Carbone, Mauro; Fielding, Helen; Lawlor, Leonard (eds.). (2005). *Vie et individuation. Avec des inédits de Merleau-Ponty et Simondon*. Chiasmi international, Nouvelle Série 7. Vrin. Mimesis, Universidad de Memphis, Clinamen Press. Publication trilingüe autour de la pensée de Merleau-Ponty.

Bordieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude. (1996). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México, Fontamara.

34

Cairns, Dorion. (1973). *Guide for Translating Husserl (Phaenomenologica, 55)*; The Hague: Martinus Nijhoff Publishers; 154 pp.

De Giorgi, Alessandro. (2006). *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*. Madrid: Traficantes de sueños (trad. José Ángel Brandariz García y Hernán Bouvier).

Deleuze, Gilles. (2009). "La inmanencia: una vida...". En: *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Bs. As., Paidós – Espacios del saber; 2009; (pp. 35-40).

Deleuze, Gilles. (2009). *Diferencia y repetición*. Bs. As., Amorrortu, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece.

Derrida, Jacques. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Editorial Anthropos. Trad. de Patricio Peñalver.

Derrida, Jacques. (1986). *De la gramatología*. México, Siglo XXI Eds.; trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti.

Fink, Eugen. (2003). «La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la Crítica Contemporánea». Traducción de Raúl Velozo Farías. En: *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen I, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; pp. 361-428.

Foucault, Michel. (2009). "La vida: la experiencia y la ciencia". En: *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Bs. As., Paidós – Espacios del saber, (pp. 41-57).

- Hardt, Michael; Negri, Antonio. (2011). *Imperio*. Bs. As., Paidós; trad. Alcira Bixio.
- Heidegger, Martin. (1998). *Die Geschichte des Seyns. Gesamtausgabe, Bd. 69*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann; Edición de Peter Trawny.
- Heidegger, Martin. (2011). *La historia del ser*. Bs. As., El Hilo de Ariadna – Biblioteca Internacional Martin Heidegger; trad. Dina Picotti.
- Herrera Restrepo, Daniel. (1986). *Escritos sobre fenomenología*. Biblioteca Colombiana de Filosofía, Universidad Santo Tomás, Bogotá.
- Hoyos Vásquez, G. (2012). *Investigaciones fenomenológicas*. Bogotá: Siglo del Hombre Eds.
- Hoyos Vásquez, Guillermo. (1973). *Intentionalität als Verantwortung*. (1973). Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung (1898-1925)*. Den Haag: Martinus Nijhoff; Hua. XXIII.
- Husserl, Edmund. (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Walter Biemel (ed.). Husserliana III/1. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1961). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Den Haag, Martinus Nijhoff. (Hua. IX).
- Husserl, Edmund. (1962). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Den Haag, Martinus Nijhoff. (Hua. VI).
- Husserl, Edmund. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, F.C.E. (trad. José Gaos).
- Husserl, Edmund. (1977). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage - Nachdruck. Edited by Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff; (Hua. III/1).
- Husserl, Edmund. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Bs. As., Prometeo; trad. Julia V. Iribarne.
- Marion, J.-L. (2006). *El cruce de lo visible*. Castellón: Ellago, Trad. J. Bassas Vila, & J. Masó.
- Marion, J.-L. (2008). *Siendo dado*. Madrid: Síntesis.
- Marion, Jean-Luc. (2005). *El fenómeno erótico*. Bs. As., El Cuenco de Plata; trad. Silvia Mattoni.
- Marion, Jean-Luc. (2005). *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*. Bs. As., El cuenco de plata; trad. Silvio Mattoni.
- Marion, Jean-Luc. (2008). *Siendo dado: Ensayo para una fenomenología de la donación*. Trad. y presentación de Javier Bassas Vila. Madrid, Síntesis.

Marion, Jean-Luc. (2012). *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*. Buenos Aires. Prometeo Libros - UCA.

Merino, J. Antonio. (1982). *Humanismo y franciscanismo. Franciscanismo y mundo actual*. Madrid, Eds. Cristiandad.

Negri, Antonio. (2009). "El monstruo político". En: *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Bs. As., Paidós – Espacios del saber; 2009; (pp. 93-139).

Nenon, Thomas. (2011). *La fenomenología como ciencia falible*. En: Revista Coherencia. Vol. 8, No 15 Julio - Diciembre 2011, pp. 45-67. Medellín, Colombia; trad. G. Vargas Guillén.

Pérez, Pelayo (2006). "El caso Simondon". En: *Eikasia*. Revista de Filosofía, 2, Enero. (cf. <http://www.revistadefilosofia.com/BITACORA32.pdf>; consultado: 31 de marzo de 2013).

Ramírez Gómez, Carlos Arturo (2012) *La vida como un juego existencial: Ensayitos* (Medellín, Fondo Editorial Universidad EAFIT.

Reeder, H. P. (2009). "El llamado "fenómeno" saturado". En: *Anuario Colombiano de Fenomenología*, III, 275 - 298.

Restrepo, C. E. (2012). *La remoción del ser*. Bogotá: San Pablo.

Rodríguez Latorre, Francisco. (2013). "Encuentros con Ensayitos. –Cuando Ensayitos habla de argumentación y ciencia empezamos a encontrarnos". En: *Ensayitos, en debate. Alcances y limitaciones del método analítico*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, p. 173.

Simondon, Gilbert. (2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Bs.As., Prometeo; trad. Margarita Martínez y Pablo Rodríguez.

Simondon, Gilbert. (2009). *La individuación. A la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra y Editorial Cactus; trad. Pablo Ires.

Vargas Bejarano, J.C. (2006). *Phenomenologie des Willens. Seine Struktur, sein Ursprung und seine Funktion im Husserls Denken*. Frankfurt: Peter Lang.

Vargas Guillén, Germán y Reeder, Harry P. (2010<sup>2</sup>). *Ser y sentido*. Bogotá, San Pablo.

Vargas Guillén, Germán. (2003). *Fenomenología del ser y del lenguaje*. Bogotá, Alejandría; pp. 69 á 130.

Vargas Guillén, Germán. (2011). *Ausencia y presencia de Dios. 10 estudios fenomenológicos*. Bogotá, San Pablo.

Vargas Guillén, Germán. (2012a). *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Saarbrücken, EAE.

Vargas Guillén, Germán. La formación como eje. En: Revista Forum Doctoral. Disponible en: [http://www.eafit.edu.co/revistas/forum-doctoral/Documents/ed3/LA-FORMACION-COMO-EJE-\(5\).pdf](http://www.eafit.edu.co/revistas/forum-doctoral/Documents/ed3/LA-FORMACION-COMO-EJE-(5).pdf). Consultado: 26 de mayo de 2013.

Virno, Paolo. (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid, Editorial Traficantes de Sueños (trad. Adriana Gómez, Juan Domingo Estop y Miguel Santucho).

Virno, Paolo. (2004). «Les anges et le general intellect», *Multitudes*, 2004/4 No 18, p. 33-45. (trad. François Matheron)— DOI: 10.3917/mult.018.0033

Virno, Paolo. (2005). *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. Madrid, Editorial Traficantes de Sueños (trad. Eduardo Sadier).

Virno, Paolo. (2009). “Angels and the general intellect: individuation in Duns Scotus and Gilbert Simondon” (trad. Nick Heron. En: *Parrhesia*), No 7, pp. 58–67.

Virno, Paolo. (2012). *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*. Buenos Aires, Ed. Tinta Limón, 2ª. Edición.