< 15

Énfasis

LA FORMACIÓN Y LA CONSTITUCIÓN DEL SER

Editor
Carlos Arturo Guevara Amórtegui

Autores
Germán Vargas Guillén
Carlos Arturo Guevara Amórtegui
Francisco Rodríguez Latorre
Laura Angélica Rodríguez Silva
Francy Lined Vásquez Brochero
Liliana Ávila Serrano
Elsa Siu Lanzas
Miryam Consuelo Céspedes Gómez

Doctorado Interinstitucional en Educación
DIE
Universidad del Valle
UNIVERSIDAD DISTRITAL FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS
UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

Doctorado Interinstitucional en Educación DIE

Universidad del Valle | Universidad Distrital Francisco José de Caldas | Universidad Pedagógica Nacional

LA FORMACIÓN Y LA CONSTITUCIÓN DEL SER

Colección: ***Filosofía y enseñanza de la filosofía***

UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS

Universidad Distrital Francisco José de Caldas
Universidad Pedagógica Nacional
Universidad del Valle

2016

Editorial

La formación y la constitución del ser / Germán Vargas Guillén y otros. -- Bogotá : Editorial Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2016.
156 páginas ; 24 cm.
ISBN 978-958-8972-35-0
1. Ontología 2. Existencialismo 3. Fenomenología existencial I. Vargas Guillén, Germán, 1959- II. Tít.
142.7 cd 21 ed.
A1536843

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

LA FORMACIÓN Y LA CONSTITUCIÓN DEL SER

Editor

Carlos Arturo Guevara Amórtegui

Autores

Germán Vargas Guillén

Carlos Arturo Guevara Amórtegui

Francisco Rodríguez Latorre

Laura Angélica Rodríguez Silva

Francy Lined Vásquez Brochero

Liliana Ávila Serrano

Elsa Siu Lanzas

Miryam Consuelo Céspedes Gómez

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Bogotá, Colombia, 2016

Doctorado Interinstitucional en Educación DIE
Universidad del Valle | UNIVERSIDAD DISTRITAL FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS | UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS

UNIVERSIDAD DISTRITAL FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS

Comité Editorial Interinstitucional-CAIDE
Carlos Javier Mosquera Suárez
Director Nacional

Alexander Ruiz
Coordinador DIE, Universidad Pedagógica Nacional

Sandra Soler Castillo
Directora DIE, Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Jaime Humberto Leiva
Coordinador DIE, Universidad del Valle

Comité Editorial-CADE
Sandra Soler Castillo
Presidenta CADE

William Manuel Mora Penagos
Representante grupos de investigación: Interculturalidad, Ciencia y Tecnología-INTERCITEC, y del Grupo Didáctica de la Química-DIDAQUIM, del Énfasis de Educación en Ciencias.

Juan Carlos Amador Baquiro
Representante de los grupos de investigación: Moralia, Estudios del Discurso, Filosofía y Enseñanza de la Filosofía, Grupo de investigación Interdisciplinaria en Pedagogía de Lenguaje y las Matemáticas–GIIPLyM y Jóvenes, Culturas y Poderes, del Énfasis de Lenguaje y Educación.

Martin Eduardo Acosta Gempeler
Representante de los grupos de investigación: Grupo de Investigación Interdisciplinaria en Pedagogía de Lenguaje y las Matemáticas GIIPLyM, Matemáticas Escolares Universidad Distrital-mescud y Edumat, del Énfasis de Educación Matemática

Bárbara García Sánchez
Representante del grupo de investigación Formación de Educadores, del énfasis de Historia de la Educación, Pedagogía y Educación Comparada

Carlos Javier Mosquera Suárez
Rector (E)
Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Giovanni Rodrigo Bermúdez Bohórquez
Vicerrector Académico
Universidad Distrital Francisco José de Caldas

ISBN Impreso: 978-958-8972-35-0
ISBN Digital: 978-958-8972-36-7

© U. Distrital Francisco José de Caldas

Preparación Editorial
Doctorado Interinstitucional en Educación
Sede U. Distrital Francisco José de Caldas
http://die.udistrital.edu.co

Elban Gerardo Roa Díaz
Asistente editorial
eventosdie@udistrital.edu.co

Fondo de publicaciones
U. Distrital Francisco José de Caldas
Carrera 24 No. 34 - 37
PBX: (57+1) 3239300, ext.6201
publicaciones@udistrital.edu.co

Diseño, Diagramación e impresión
Fundación Común Presencia
Cra 11 No. 61 - 35 (401)
Tel: 249 5782. Bogotá.

Prohibida la reproducción total o parcial de la presente obra por cualquier medio sin permiso escrito de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Bogotá, Colombia, 2016

TABLA DE CONTENIDO

Introducción 11

Primera parte: Dasein

I. El problema de la mística y el arte: la visibilidad de lo invisible, Dios

Germán Vargas Guillén 15

II. El ser ahí como ser temporal

Carlos Arturo Guevara Amórtegui 41

III. El método fenomenólogico en Heidegger

Francisco Rodríguez Latorre 49

V. El Dasein "es" por mor de otros

Laura Angélica Rodríguez Silva 61

VI. Humus: constituyente del Dasein

Francy Lined Vásquez Brochero 69

Segunda parte: Formación

I. El Dasein y la formación
Una mirada en clave Heideggeriana

Liliana Ávila Serrano 91

II. Dasein, individuación y formación

Elsa Siu Lanzas 109

III.Frente a frente
Conquista de América. Perspectiva fenomenológica

Miryam Consuelo Céspedes Gómez 121

Los ensayos que componen este texto están organizados en torno a dos grandes temáticas: de un lado, el problema del *ser*, a partir de la obra *Ser y tiempo* de Martín Heidegger. De otro, el problema de la *formación* como eje de las reflexiones y correlaciones que pueden construirse en el mismo horizonte de la obra heideggeriana.

Respecto del primero, puede afirmarse que la obra *Ser y tiempo* gira en torno a la reflexión sobre dos problemas fundamentales y recurrentes a lo largo de la vida y de las numerosas obras del filósofo alemán: el *ser* y el *tiempo*, esto es, del *sentido* y la manera como éste *deviene* tanto en la experiencia propia como en la vida con los demás.

De acuerdo con sus consideraciones, el *ser* es una especie de misterio pues, de una parte, cuando se reflexiona sobre él, no se tiene certeza de si se está en el punto correcto de observación o de reflexión en el propósito de emprender su comprensión; y, de otra, paradójicamente, dicho *ser* es necesariamente comprensible y sobre él se puede construir un conocimiento, aunque, como tal, permanezca inaprehensible.

Ahora bien, en relación con el *tiempo*, Heidegger considera que cuando se investiga el problema del *ser*, se descubre que el *fundamento ontológico* de la *existencia* de dicho *ser* es la *temporalidad,* entendida ésta como conciencia del hombre en el mundo. La *temporalidad* es, para el filósofo alemán, la estructura esencial, la parte originaria del *ser* o *Dasein* como él lo denomina. Y únicamente cuando se le estudia en el ámbito de su propia cotidianidad, es que se alcanza el conocimiento originario del *ser*.

En otras palabras, el *ser*, es en sí mismo, temporalidad y toda su temporalidad está anclada necesariamente en el acontecer de lo cotidiano. Es, de hecho, en la cotidianidad de la existencia que el *ser* advierte que ésa, su existencia, no es algo predeterminado, sino más bien un *proceso de constitución permanente* que avanza cada día hasta su punto de culminación que es la muerte. La muerte señala, a la vez, el fin del *ser* y el fin de su *temporalidad*. En síntesis de lo anterior, el *ser* es *temporalidad* y se constituye para la *muerte*.

Respecto del problema de la *formación*, es por ésta que el *ser* puede alcanzar una particular comprensión de su existencia. "*Si bien Heidegger no tematiza la educación en la obra Ser y Tiempo (ST) sino en textos posteriores, por ejemplo, en* ***La doctrina de Platón acerca de la verdad****, se afirma que en el texto de 1927, aparecen algunos conceptos básicos que anticipan un concepto de formación*".

La formación se entiende básicamente como un proceso intersubjetivo en el *co-estar con otros* en el mundo. Cada uno, en y desde su cotidianidad, constituye mundo; el encuentro de unos individuos con otros permite que el mundo sea una constitución colectiva y que a su vez los individuos se constituyen en el ámbito de sus relaciones con otros. La formación, en últimas, permite que las distintas individuaciones o constituciones individuales, se articulen en la organización y construcción de un mundo válido para la comunidad.

La primera parte del texto consta de siete ensayos cuyos temas centrales de reflexión, como ya se anotó, son el problema del *ser* y el problema del *tiempo*. En cada uno de ellos los autores hacen sus aproximaciones teóricas desde diversas perspectivas de comprensión de la obra de Heidegger, perspectivas que entran en diálogo con el perfil académico y epistemológico de cada uno de los autores. En esta parte, se encuentran diversas concepciones que inclusive entran en franca oposición, sin que esto cause una pérdida de coherencia en el libro. Por el contrario, la divergencia conceptual entre los distintos ensayos, conduce a una panorámica apasionada en la que el lector descubre que ninguna forma de teorización puede ser considerada como absoluta, pero tampoco ninguna puede ser descartada pues cada una aporta elementos importantes en el propósito de profundizar y ganar en la comprensión del pensamiento del filósofo alemán y en la comprensión de los problemas que en se plantean en su obra.

La segunda parte del libro aborda como tema de reflexión el problema de la *formación* pero no como un asunto suelto o desvinculado de las proyecciones alcanzadas en la primera parte. Por el contrario, la formación se conecta o se vincula a las distintas perspectivas teóricas desde las que se piensa inicialmente el problema del *ser* en su *temporalidad*. En otros términos, la *formación* es pensada como cosa misma del *ser*.

El documento es resultado de las tareas académicas que se desarrollaron durante el primer semestre del 2015 en el Seminario doctoral denominado ***Ser y Tiempo: el Dasein*** en el marco del doctorado Interinstitucional en Educación de las Universidades Distrital, Pedagógica y Valle. Este Seminario se desarrolló conjuntamente entre los Énfasis de Filosofía, de la Universidad Pedagógica Nacional, y el énfasis de Lenguaje, de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Fue organizado y dirigido por el profesor Germán Vargas Guillén.

El propósito general del Seminario Doctoral aspiraba a generar reflexiones en torno al problema del hombre y del sentido de la existencia, lo mismo que en torno al problema de la formación humana, en un mundo tan complicado y tan lleno de incertidumbres como el actual, en el que los retos que ocupan al hombre pueden desfigurarlo hasta el punto de hacerlo olvidar de su misión trascendental, lo que sería el más fatal *olvido del ser*, de sí, en palabras del filósofo alemán.

El ideal de una adecuada formación es, en últimas, recuperar para el hombre el sentido de su existencia; sacarlo del *olvido del ser y de sí* en que ha caído y hacerlo consciente de su mundo; es decir, hacerlo dueño de una perspectiva trascendental de su existencia, hacerlo capaz de individuarse, en el sentido de construirse como conciencia de sí.

Esta publicación aspira entonces, a ser de utilidad para profesores, estudiantes, investigadores y estudiosos en general, del problema de la *formación* humana, a la vez que de la comprensión del destino del hombre en una época en la que pareciera que de repente todo está clausurado y no existen salidas posibles.

Finalmente, el presente volumen corresponde a la Colección *Filosofía y enseñanza de la filosofía*, una publicación del Doctorado Interinstitucional que con este libro alcanza su publicación número_____.

Agradecimiento especial la Universidad Distrital, en particular a la coordinación del CADE, encabezada por la profesora Sandra Soler, por el apoyo decidido que se ha dado para que esta publicación se haya realizado. Estos esfuerzos son los que permiten dar a conocer el rigor y la responsabilidad con que se emprenden y se desarrollan las tareas académicas en el Doctorado interinstitucional, además de ofrecer respuestas posibles a los problemas que afronta nuestra sociedad en asuntos como la educación y la investigación.

Estos trabajos, finalmente, constituyen una instancia importante de difusión de las tareas, las preocupaciones académicas, y los logros de profesores y estudiantes del Doctorado de las dos Instituciones y son muestra clara de que la integración fomentada dentro del mismo es una realidad que enriquece el trabajo conjunto.

Atte.

Germán Vargas G.

Carlos Guevara A.

Primera parte: Dasein

EL PROBLEMA DE LA MÍSTICA Y EL ARTE: LA VISIBILIDAD DE LO INVISIBLE, DIOS[1]

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 (*Seyn*). 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[2] 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-presa* el ser (*Seyn*); 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-presa* 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* (*Seyn*) que se *ex-presa* 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 las 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 existenciaria 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* (*individŭus*, *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 fundo (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-vivible 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 existenciaria 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 Auschzwitz* 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.

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] incomprensión» (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)[3]. 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*[4].

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 *enérgeia*, *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 *habitualidades*? «(…) 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) habitualidad(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 *intimidad*: «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-

apropiadoramente 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 sondean 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 siente 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).

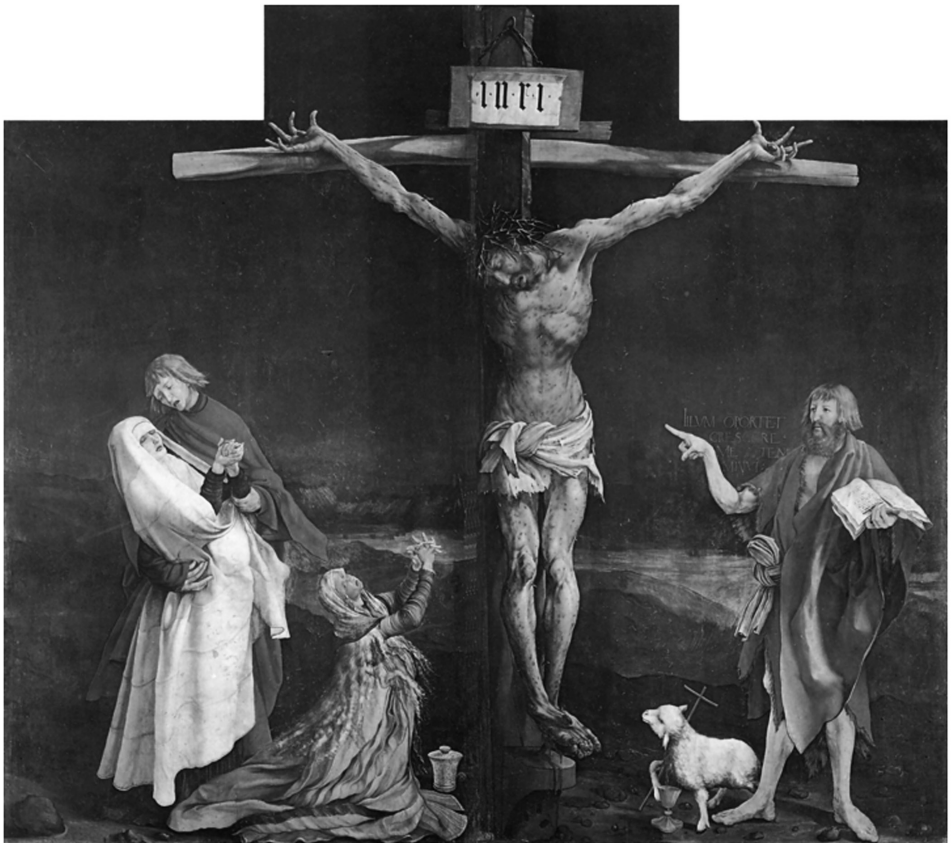

Ilustración 1. Grünewald, Matthias. Retablo de Issenheim (1516)

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.

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 Veranwortung*. (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 Sommersemmester 1925*. Den Haag, Martinus Nijhoff. (*Hua. IX*).

Husserl, Edmund. (1962). *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Ergazungsband. 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 Einführungin 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, Trads 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[2]). *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. 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). C*uando 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.

EL *SER AHÍ* COMO SER TEMPORAL

Carlos Arturo Guevara Amórtegui

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

1. "TEMPORANCIAR" COMO ACCION COTIDIANA DEL "SER AHÍ"

En el primer capítulo de la *segunda sección* de *El ser y el tiempo*, Martín Heidegger aborda el problema del hombre como *ser para la muerte*.

Para el autor alemán, la *existencia* es la *esencia* del "ser ahí"; este "ser ahí", llamado también "ente" y que en otra de sus obras (*Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*) denomina *Dasein*, es en cada caso uno mismo: usted, yo, todas y cada una de las personas.

La *existencia* es pues la esencia del *Dasein*; y en Heidegger, *existencia* equivale o consiste básicamente en una autocomprensión de sí en el mundo; no es un hecho biológico meramente; es un problema fenomenológico; una conciencia del *ser* y del *poder ser* o *llegar a ser* de sí mismo; una conciencia de lo que *puede serse*.

Ahora bien, la pregunta que se hace Heidegger es en qué consiste el *ser* de ese "ser ahí", de ese "ente", de ese *Dasein;* en otros términos, se trata de descubrir cuál es el *ser* de cada uno: de usted, de mí, de todos.

Para hacer posible el descubrimiento del *Dasein* o *ser*, se requiere, considera Heidegger, de una *investigación ontológica,* que conduzca a la apropiación de un *comprender* particular de la existencia; en otras palabras, se requiere de una *comprensión* adecuada de la esencia del dicho *Dasein*. Tal *investigación ontológica* exige un *ver previo*, que el autor describe como un ver lo *originario del ente*. Este *ver lo originario* del "ente" o *Dasein*, consiste, en términos sencillos, en tratar de descubrir lo esencial del hombre en su cotidianidad. Conocer lo esencial de la cotidianidad del *Dasein* es un conocer originario que facilita adelantar una *exégesis ontológica* que es la que permitirá, en últimas, adueñarse del *ser* del *Dasein*.

-En síntesis: *ver lo originario* del "ente" implica mirarlo en su cotidianidad. Es en su cotidianidad que el *Dasein* o "ser ahí" advierte que "siendo" en efecto *algo*, puede, no obstante, ser *algo* más, algo diferente. En otras palabras, en su cotidianidad, el *Dasein* tiene conciencia de que "siendo" *algo,* le falta aún otro *algo* por ser. Es decir, en términos heideggerianos, su *ser* actual es un *aun no ser algo otro*.

El hombre *advierte* que *vive* (este hecho de *advertirse* en el mundo, es el que determina, en sí y de por sí, la *existencia*: un contemplarse y autocomprenderse en el mundo). La *existencia* es *un "poder ser" comprensor al que le va su ser mismo* (Heidegger, M. Pág. 254). Con todo, el hombre *sabe* también que *aún le falta por vivir*; y entiende que en este *faltarle por vivir* está también su propio fin. El *Dasein advierte* o *sabe*, que el *fin de sí* en el mundo es la *muerte*; que lo que le falta por vivir lo conduce a la muerte. Y es este *fin*, la muerte, lo que muestra al *Dasein* en su *esencia*.

En síntesis, es un hecho que el hombre, en su *existencia,* advierte que ese su *poder ser*, equivale a algo *aún no sido*; a algo que aun le *falta por vivir*. A este saber o intuir lo que aún le falta al "ser ahí" por vivir, es a lo que Heidegger define como su *totalidad*. De manera general: el "*ser ahí"* se *completa*, se *totaliza* con su muerte y esto es lo que *advierte el ente en su cotidianidad*; Es como si se supiera que la muerte es lo que nos completa; que sin ella, el *Dasein* no *es* aún en su *totalidad*. El hombre está, en fin, hecho para la muerte, que lo completa.

Por la *investigación ontológica*, según Heidegger, se llega a descubrir que el *fundamento ontológico* de la *existencia* del "ser ahí" es la *temporalidad*.; es decir, para Heidegger, la *temporalidad es la estructura ontológica del "ser ahí*". Descubrir este fenómeno es estar en el territorio de lo *originario* que se buscaba.

En otras palabras: la *temporalidad*, que es en sí *conciencia de su propio pasar* -conciencia de su condición histórica, conciencia de su transcurrir cotidiano- es lo que constituye el *ser* del "ser ahí"; es decir, la *esencia* del *ente*. El *ser* del *ente* es pues, en el fondo, pura *temporalidad*.

El pensarse en la cotidianidad, el tener conciencia de sí en el mundo, mejor dicho, el descubrir su temporalidad como lo propiamente *originario* de sí, es lo que hace que el "ente" *ocasione o provoque* su *ser*. Así entonces, el "ente" *ocasiona* su *ser*, en cuanto descubre su condición como *temporalidad*; es decir, en cuanto se sabe y se ve sumergido de lleno en la *conciencia de su propio pasar cotidiano,* en últimas, en la *experiencia constante y secuencial de sí.* Pero hay que aclarar aquí, que no debe tomarse la *temporalidad* como mero tiempo concreto, como el tiempo medible. Veamos, para Heidegger, la *temporalidad* es la dimensión que posibilita la conciencia del *aún no ser, siendo* ya; la *conciencia* de que a pesar de *ser algo*, aun falta por *ser algo* y ese *aún no ser*, es en efecto la *muerte*, el no ser aun su fin. El *poder ser* es en sí, la *posibilidad* siempre latente y real de la *muerte*. Entonces, la *temporalidad*, más allá del concepto prosaico de tiempo medible, es conciencia del ente que le deja advertir que *siendo* ya en la cotidianidad, faltan otras *cotidianidades* para completarse y alcanzar su *ser.*

Lo esencial del "ser ahí", reside pues en la temporalidad; El *Dasein* se *descubre* como un ser del tiempo. Aunque nunca sepa en qué día vive, aunque no

tenga calendario ni sepa de años o de fechas, tiene conciencia del pasar y de su pasar en la cotidianidad; percibe el devenir de las cosas y de sí en medio de ellas. La *conciencia moral* -como la llama Heidegger- le otorga el saber de su temporalidad; es como si *contara* el tiempo de manera intuitiva; el hombre "*temporancia*" -escribe Heidegger- su cotidianidad; es decir, tiene un sentido de ser en el horizonte del tiempo.

2. DE LA MUERTE APARENTE EN EL RECUERDO

Cuando se termina ese su "temporanciar", ya el "ente" está completo, ya no es "ser ahí"; simplemente no es más; ya no está en la dimensión de la temporalidad; no *temporancia* más, no advierte más su pasar cotidiano; ya no le falta más; ya *no puede ser más* y su *aún no ser* ya no existe como posibilidad, pues ha alcanzado su *totalidad;* es decir, ha muerto; ha terminado su posibilidad de "seguir siendo ahí". Escribe Heidegger: "*el "finar"* -que es un cesar de ser ahí- *en el sentido de morir constituye la totalidad del "ser ahí*" (Heidegger, M. 1995. Pág. 262).

Pero esta experiencia del paso del "ser ahí" al ya "no ser ahí", para los demás, para los que continúan vivos, es un fenómeno "ante los ojos", "ante sus ojos". Para los otros, el muerto, el que *ya no es más ahí* para sí, continúa *siendo aún para ellos*; está *ante los ojos* de ellos. En las vivencias de los otros quedan los recuerdos, las huellas, la calidad de "ente" ya *sido* totalmente, que acaba de morir pero que queda como *siendo aun* en la experiencia de los otros.

Pero, se entiende, que este "estar ante los ojos" de los otros no es una cuestión fáctica; es un fenómeno ontológico; un seguir apareciéndose en la temporalidad de los otros; seguir siendo vivencia de otros. Las leyendas populares y la literatura hacen posible esta permanencia del "ser ahí" como una ontología del recuerdo; los "entes" "persisten en su *ser*" perviven, quedan por ahí, *a la mano*, como el fantasma de don Juan Herreros, el fundador de La Casa de las dos Palmas, el que se despeñó en el abismo y cuya alma siempre regresa: *-Oigan el galope de su caballo- Y galopaba el caballo de don Juan Herreros en las noches desesperadas del páramo, nadie dejó de oírlo*. (Mejía Vallejo, Manuel.; 1991 -2-: Pág. 114). Y también, en el páramo se escucha, en las noches tenebrosas de tempestad, en el ulular de los vientos, el alma condenada, el paso atormentado del Judío errante: *El Judío errante había regresado, se sintió como una mirada torcida en el viento. -Cuando venía del Puente de las Brujas vi cómo se movía el rastrojo a lado y lado del camino*. (Mejía Vallejo, Manuel.; 1991 -2-: Pág. 113).

Siguiendo con Heidegger, es el *estar ante los ojos*, sin estar en realidad como "ente", lo que crea en los demás, en los que quedaron vivos, el sentimiento de la *pérdida*. La pérdida es la falta del "ente" del *ser* del otro. Del "ente muerto" queda quizá su *ser* pero para los otros. Esta falta del ente es lo que genera el

sentimiento de la *pérdida*. El sentimiento de *pérdida* es la conciencia de la ausencia del "ente"; no es la falta de la esencialidad lo que indica la *pérdida*, pues ésta, de alguna forma, queda en los recuerdos, en las huellas, en las experiencias; en últimas, en las *temporalidades* de los otros.

Entonces, el sentimiento de *pérdida* se sintetiza en los recuerdos; existe la conciencia de la *pérdida* por la presencia de los recuerdos. De hecho que no habría sentimiento de pérdida si no hubiera recuerdos del ente. Pero vale la pena destacar, no obstante, que el sentimiento de *pérdida* no requiere de la muerte del ente; su simple ausencia como ente (cuando se va a otra parte o a un país lejano, cuando lo desaparecen o se desaparece para siempre sin que su cuerpo aparezca) ya provoca el sentimiento de *pérdida* que sería como un *analogon* de la muerte; (partir es morir un poco, como dicen los franceses).

Quizá el más alto tono poético de la obra de Mejía Vallejo está en que el autor antioqueño toma los recuerdos "familiares" de esa estirpe que se inventa de los Herreros, como la estructura fundante y fontanar sobre la que recupera el *ser* de cada uno de sus personajes. La *temporalidad*, condición fundamental del *ser*, según Heidegger, es la que hace posible, en la obra de Mejía Vallejo, la comprensión de esa constelación de *espíritus atormentados* que componen su geografía estética. Los *seres* se niegan a desaparecer; sus imágenes regresan a horcajadas sobre recuerdos que son paisajes, rostros, sonidos, sombras que se pasean entre los vivos a través de la memoria, las leyendas y las palabras, y que conforman el escenario sobre el que discurre el mundo de quienes han quedado en el mundo de este lado, aún sometidos a los caprichos de sus propias *temporalidades* y expuestos aún a la posibilidad de la muerte; es decir, viviendo aún su propia angustia. Cabría pensar aquí si –paradójicamente- solo se puede *ser* en los recuerdos y si *existir* y *existencia* siguen siendo -para quienes ya murieron- un fenómeno ontológico posible, aún estando muertos, por el hecho de quedar *viviendo*, prendidos a los que siguen vivos. En este caso, los que mueren continúan teniendo *ser* aunque sin ente. Claro que serían parte del *ser* de otros y en ese sentido persistirían aunque para sí ya no *sean*. Cabría entonces afirmar que, en cierta forma, podemos seguir siendo por el recuerdo. Sólo somos en el recuerdo dice Mejía Vallejo. Todo *Dasein* es tal, al fin y al cabo, en el marco de su propia temporalidad, una temporalidad que deja una estela de recuerdos de su propio pasar o experienciar el mundo, recuerdos que fundamentan su sentido de "ser ahí", y sin los cuales no se podría ser. En cualquier caso, al *Dasein* sólo le quedan los recuerdos, en todo: en la hermandad familiar, en las amistades espontáneas de la escuela, en las fiestas locales, en las dificultades, en el amor; en síntesis, en el paisaje existencial que todo *Dasein* teje en su discurrir en el ámbito de la temporalidad. En *La tierra éramos nosotros*, otra de las obras de Mejía Vallejo, todas las cosas se integran y nacen del paisaje; el paisaje nos determina y nos define. Paisaje es la mujer,

la naturaleza-Tierra, la madre; paisaje es el tiempo en su diario transcurrir del verano o del invierno, y paisaje es el sonido del bambuco, traedor de otros paisajes, y el de la campana de la iglesia que se incrusta en las grietas de los atardeceres; el paisaje - podría decirse - es el único escenario en que transcurre la vida; escribe nuestro autor:

> Me llevo un ***recuerdo*** en forma de mujer… Y mientras sienta el olor de la ***tierra*** mojada llegará su imagen a refrescar mi memoria, y el corazón dará golpes contra el pecho, y saldrán sones nostalgiosos de campanas… Y mientras oiga un aire musical de mi ***tierra***, su sombra pura, salida de la música, marchará junto a la mía en diálogo de bravos ***recuerdos***. Mientras la ***naturaleza*** se recoja callada y quietamente. Mientras la tarde muera escondiendo sus pupilas con párpados de nubes invernosas, se habrán de encontrar allá lejos nuestras miradas. Porque ella, la Morena más que a la mujer, simboliza la ***Tierra***.(Mejía Vallejo, Manuel.; 1995: Pp. 222-223)

3. LA MUERTE COMO ONTOLOGIA DEL SER –*FINALLE*-

De lo que se venía diciendo, se deduce también que es imposible para el "ser ahí" descubrir o conocer su propia *integralidad*. Es imposible experimentar la propia muerte y contarla; al morir, no se será más que un "cuerpo ahí" pero ya no un "ser ahí". La muerte es pues propia, no es un proceso compartido; en los demás solo quedan -como decíamos antes- los recuerdos del muerto a manera de *ser*, pero sin "ente"; y esta ausencia del "ente" es la que permite registrar el sentimiento de *pérdida*.

Así entonces, nadie puede *tomarle a otro* su morir; el morir es una experiencia que no puede vivir sino quien muere; los demás solo pueden asistir a verla quizá, pero no a experimentarla; y cuando ocurre, ya se hace incomunicable; es un fenómeno único para cada quien; no puede tener *representación*.

Todo lo anterior - recuerdos, sentimiento de *pérdida* - deja ver que la muerte para Heidegger no es un mero hecho biológico; es una cuestión fenomenológica-ontológica que expresa el fenómeno de "ya no ser en el mundo", "ya no ser ahí". La muerte, en el filósofo alemán, es un morir fenoménico ya que se puede seguir existiendo en la memoria de los otros. Esto se diferencia de un simple "salir del mundo" de lo "meramente viviente" que es el morir biológico. En últimas, no se muere, *"viviendo"* o *"experimentando" el fáctico dejar de vivir*. (Heidegger, M. 1995. Pág. 270); es decir, al experienciar la muerte, no se muere del todo.

En síntesis general, puede decirse que el "ser ahí" o *Dasein* puede ser visto como un *continuum* de actuaciones que en un momento dado alcanza su final que es su *integralidad*, la cual se alcanza cuando se consume el resto o la parte

que *le faltaba*. Con la muerte ya no queda nada pendiente para el "ser ahí". Se está en paz y se descansa en paz.

Entonces, la muerte, siguiendo al pensador alemán, constituye, de antemano, la totalidad del "ser ahí", pues mientras el "ser ahí" no muera, no es *total;*. Por ello, considera nuestro autor, que los términos *fin* y *totalidad* no son adecuados para el "ser ahí"; pues "ser ahí", implica el existir aun como conciencia de sí, estar vivo, no haber muerto, *faltarle aún algo*.

Pero los amantes de la vida de las plantas, de los ríos y quebradas, de los caminos viejos, de los árboles centenarios, de los viejos de antes que tenían una sabiduría profunda de la existencia; los amantes de las montañas lejanas, de nosotros mismos y de los personajes de nuestras querencias poéticas, sabemos que aunque desaparezcan como entes, aunque alcances su *totalidad*, quedan en nosotros como recuerdo, como querencia íntima; su *ser* nos invade en ciertos momentos. Anhelamos también que todos estos seres que nos son queridos no alcancen su *totalidad*; que les siga *faltando* algo para completarse; que sigan "siendo ahí". García Márquez cuenta que lloró cuando tuvo que escribir en *Cien años de soledad*, la muerte del coronel Aureliano Buendía. Las cosas tienen un "ser" que se instala en el *Dasein* como vivencia; las cosas, en el hombre, persisten en su *ser*. Quizá la siguiente evocación fenoménica de Medardo, uno de los personajes de *La casa de las dos palmas*, nos exprese mejor el fenómeno de la muerte de los seres queridos:

> Porque Medardo no quería la muerte de su hermana Lucía; porque esa muerte leve como un soplo se convertiría en la tempestad de su existencia. Medardo el que amaba la fuga, los retazos de los instantes, los relámpagos de la memoria sobre la noche lejana. Y amaba también los paisajes de las canciones: los caminos, los ríos murmurantes y fantásticos, las mujeres imposibles, las noches excesivas, las tardes apacibles de las chozas campesinas que salían de la guitarra y de la voz sin par de Eusebio Morales, su sobrino bambuquero y tanguero, que cantaba tangos de ausencia como casi todos; tangos de patios viejos perdidos en el tiempo; tangos tristes porque ya, a pesar de quererlos, todos murieron, aunque seguían vivos en el recuerdo que talla el alma de los cantores vivos que hacen de sus recuerdos canciones; murieron los viejos de antes: Juan, el fundador; Efrén, Zoraida, Lucía, Monseñor; Enrique, el guerrero; Roberto, el inventador de mundos, el que traía cielos y paisajes en sus palabras. Todos los hombres y mujeres y todas las cosas murieron; había ausencia de su "entidad" pero su *ser* persistía en las canciones, en los recuerdos, en las imágenes que constituían toda el alma, toda la *temporalidad* de Medardo, todo lo esencial de sí.
>
> Medardo, el pintor genial, que le pintaba a la niña moribunda los paisajes que su alma atormentada de recuerdos había recorrido en sus vivencias: paisajes con pájaros, mariposas de colores, flores, quebradas, caminos y vientos reco-

gidos de los farallones que estaban más allá de los ojos postrados y distantes de Lucía enferma, de sus ojos de niña débil que se perdían *en las líneas de los paisajes de Medardo;* Y los ojos de Lucía se iban adormeciendo bajo la bruma, entre el follaje, por entre el canto de los pájaros, entre el vuelo de las mariposas, el aroma de las flores y las distancias adivinadas en los caminos de los cuadros pintados por su hermano; su ser viajaba sin moverse; *experienciaba* o *temporanciaba* el mundo; era *un poco Lucía*; una Lucía aún no completada como *Dasein*; sin *integralidad,* sin *totalidad* aún; una *integralidad* una *totalidad* que Medardo no quería dejar completar simplemente porque no quería que su hermana muriera.

No obstante, Medardo -el hermano de todas las horas, el que sentía el viento que llegaba a las ventanas y que parecía detenerse ante la pena silenciosa de la familia abatida- no podría impedir que Lucía se *completara* con su muerte. Sólo quedará en él la imagen del viento que movía los cortinajes de la casa; sólo le quedarán los recuerdos de la agonía, pues él permanecerá aún en el tiempo de este lado, donde las cosas pasan; Medardo sentirá el vacío de la soledad y Lucía será en sus recuerdos sólo un puñado de "*crepúsculos tirados a la noche*". (Guevara, Carlos. 2012. Pp. 132 a 134)

Volviendo a Heidegger; nos dice el filósofo que las frutas maduran, las plantas mueren, las cosas pasan, desaparecen, y poco o nada nos duele su ausencia -nadie llora al consumir una fresa o una naranja-; pasa la lluvia, muere el día, muere el año, muere la tempestad y esos *pasares o morires* no nos duelen tanto; aunque a veces puedan doler - al campesino le puede doler el *morir* de la lluvia si su duración fue escasa pues la tierra aún requiere de ella-; pero se alegran quienes desean que no se incremente una inundación. Nos agrada que la fruta esté madura; no nos duele su "*ya no ser más*". Su desaparecer, su finar, su *muerte* es natural.

El hecho por el que nos duele la muerte de las personas cercanas o queridas es porque es una *muerte ontológica*; es decir, un *ya no ser ahí* de alguien que *fue ahí*, con nosotros y que tuvo conciencia de su temporalidad, una conciencia compartida con nosotros. Este hecho singular, puede generar algunas preguntas; planteemos sólo dos. 1. ¿El dolor que nos causa la muerte de otros no es más que temor a la muerte propia? Y 2. ¿Podría la muerte de los animales, al dolernos, ser considerada una *muerte ontológica*, no solo *biológica*, ya que, según se ha dicho por investigaciones y observaciones de las últimas décadas, muchos animales (delfines, elefantes, perros, gatos, etc) tienen una conciencia de su "ser" en el mundo, algo que les deja *adivinar* o *sentir* que existen?

La vida humana -y la de ciertos animales, variando a Heidegger -, creo yo, es una vida *ontológica*; mientras la vida de la tempestad, del día, de la fruta, de una plantita, etc. es una vida óntica, vida natural; la vida del hombre es sin duda *espiritual*, consistiendo lo espiritual en su condición de *conciencia*

histórica-cultural, en conciencia de su *existir* y su *pasar*, en su conciencia de *ser* y en la posibilidad angustiosa de *no ser más*.

En fin, debe aceptarse, aunque no sin cierta angustia -Heidegger sin variaciones- que la muerte forma parte del "ser ahí" ya que éste está constituido por el *ser relativamente al fin* (Heidegger, M. 1995. Pág. 272); es decir, lleva la muerte en sí, está constituido también por la muerte. Porque, escribe nuestro filósofo:

> El análisis del "uno morirá" desemboza sin ambigüedad la forma de ser del cotidiano "ser relativamente a la muerte". Éste se comprende en semejante habla como un algo indeterminado que ha de llegar algún día de alguna parte, pero que por lo pronto es para uno mismo algo *aún no ante los ojos*, y por ende no amenazador. (Heidegger, M. 1995. Pág. 176)

El "uno morirá" nos quiere indicar, aunque muy sutilmente y sin asustarnos demasiado, pero con total claridad, que la muerte, al fin, nos alcanzará y que nuestra condición de "ser ahí" habrá alcanzado su *integralidad*, su *totalidad*. La palabra *totalidad*, en ese momento, lo mismo que la palabra *fin*, serán adecuadas al "ser ahí"; ya "*no le faltará nada*".

Y ya en la parte final del capítulo añade el filósofo: *La angustia ante la muerte es angustia "ante" el "poder ser" más peculiar, irrebasable e irreferente* (Heidegger, M. 1995. Pág 274) ***Más peculiar*** en el sentido en que es común a todos y la experimentamos cotidianamente como constitutivo del *ser*, como factor natural de la vida; estamos familiarizados con ella. ***Más irrebasable***, en el sentido en que no podemos ni evitarla ni superarla; además, está más allá de nuestros límites de comprensión; es nuestro límite misterioso; ahí llegamos y no sabemos más de su posible allá. ***Más irreferente***, en el sentido en que no nos sirve como referente de nada porque simplemente es lo último que se vive y por tanto no hay un saber sobre ella, un saber propio como antecedente que procurara algún saber; no hay una vivencia del "ser ahí" que le permitiera tener un referente sobre el cual establecer algún saber anticipado como referente de tal fenómeno. En síntesis, la muerte como fenómeno ontológico no está nunca ***a la mano***. No podemos evadir ni tener la muerte como referente propio, pero, paradójicamente, es el fenómeno más peculiar de la existencia del "ser ahí".

Porque, para terminar, si hay un enigma extraordinario para Heidegger es el de la muerte; el mismo misterio de la vida en todo su esplendor; el mismo misterio para la poesía. Aquello que es ***irrebasable***; aquello que es **irreferente** y que, no obstante, es tan ***peculiar***, aquello que nos causa desvelos infinitos y permanentes aflicciones por la incertidumbre de los días, solo puede tener su expresión sensible en el plano de la poesía, como contraparte de la reflexión filosófica. Porque la muerte es un misterio para la poesía; para la filosofía un fenómeno; para las dos un inevitable hecho de la vida. Y si una piensa la

muerte, la otra la siente y se sobrecoge; y las dos, en su pensar y en su sentir, manifiestan el temor de los hombres. Una estudia y otra poetiza la memoria y el recuerdo, escondiendo las dos su ya desembozado apego angustiado a la vida; a ese retazo de conciencia cósmica que se asemeja a una mascarada; el apego a esa comedia inútil al decir de Sábato.

A mí, en este breve escrito, no me queda más que volver a tomar mi afecto desmedido por la ficción poética y mi profunda aflicción existencial por la muerte de esa niña - delicado fragmento de vida - que se inventó Mejía Vallejo para hacernos doler aún más la muerte ajena que, en el fondo, -Heidegger parece decírnoslo- es un poco de nuestra propia muerte; porque la muerte de otros, además del sentimiento de pérdida y de la tristeza conexa, nos deja los recuerdos y, a la vez, la advertencia de la muerte propia. La muerte de Lucía, en *La casa de las dos palmas*, revive la herida por la muerte de los niños de Gaza, por la muerte de los niños de la violencia en este país, por la muerte de los niños víctimas de las bombas en Vietnam, en Hiroshima, en Nagasaki, en Libia, en Irak, en Siria, por la muerte de los miles de desplazados a Europa provenientes de países arrasados por la guerra que se inventaron los de la OTAN y los Estados Unidos pretendiendo derrocar a dictadores que sólo eran incómodos a sus intereses y contra quienes conformaron grupos de asesinos a quienes llamaron ellos mismos, en su grotesca dialéctica, *luchadores por la libertad*; grupos de asesinos que luego se hicieron inmanejables y que causan esas migraciones aterradoras que vemos en estos tiempos de penuria, mientras que los que originaron tales tragedias sacan el cuerpo a su responsabilidad histórica.

Mejor Lucía, la que soñaba -como los niños de tantos países, abatidos por las susodichas guerras-; la que preguntaba y soñaba –como ellos- sobre cosas distantes; la que se perdía -como ellos- en las preguntas por las cosas que podrían existir más allá del tiempo, más allá de las miserias de los señores de la guerra-; la que se deslizaba -como ellos- en los umbrales serenos de horizontes lejanos o remotos; la que presentía en su inocencia -la misma de ellos- que la vida podría ser mejor, y que la muerte es siempre un poco injusta y más cuando se trata de los niños.

> Donde estés, Lucía Herreros. Donde escuches un canto y un sollozo. Donde el vacío tenga la medida de tu soledad. Aquí estoy yo, Medardo, tu hermano, el que lloró tu agonía. Dulce Lucía Herreros, voz sin eco, fuerza sin voz, canto sin palabras. Desde este lado de las cosas te llamo. (Mejía Vallejo, Manuel.; 1991-2-: Pág. 347)

FIN

BIBLIOGRAFIA

-Guevara, Carlos. (2012). ***Mundo de la vida: literatura latinoamericana***. Editorial San Pablo. Bogotá.

-Heidegger, Martín (1995) ***El ser y el tiempo***. Fondo de Cultura Económica. Bogotá.

-Heidegger, Martín. (2006). ***Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo***. Alianza Editorial. Madrid.

MEJÍA VALLEJO, Manuel. (1973) ***Aire de tango***. Plaza y Janés, Bogotá.

MEJÍA VALLEJO, Manuel. (1979) ***Las muertes ajenas***. Plaza y Janés, Bogotá.

MEJÍA VALLEJO, Manuel. (1980) ***Tarde de verano***. Plaza y Janés, Bogotá.

MEJÍA VALLEJO, Manuel. (1991) ***La casa de las dos palmas.*** Planeta, Bogotá.

MEJÍA VALLEJO, Manuel. (1995) ***La tierra éramos nosotros***. Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín.

EL MÉTODO FENOMENÓLOGICO EN HEIDEGGER

Francisco Rodríguez Latorre

1. La pregunta por el ser

Olvido y dificultad

Hay un olvido del ser. En la actualidad hay un descuido muy grande acerca de la pregunta por el ser, interrogante que acompañó a los griegos durante siglos. Debemos, por tanto, buscar el sentido de la pregunta por el ser. Pero existen tres obstáculos para hacerlo.

Su supuesta universalidad, su casi presuposición: "Una comprensión del ser ya está siempre implícita en todo aquello que se aprehende como ente" (Heidegger, p. 14) Aunque después de Aristóteles pareciera que el "ser" ha quedado en su sitio, vinimos a ver lo contrario: "El concepto de "ser" es, más bien, el más oscuro." (Heidegger, p. 14) Ahora bien, ¿por qué es el más oscuro? Porque no se puede definir con respecto a otras categorías.

Segundo obstáculo: "El concepto de "ser" es indefinible" (Heidegger, p. 14), no se puede captar en palabras a partir de algo superior, ni con el agregado de elementos inferiores.

Tercer obstáculo: "El "ser" es un concepto evidente por sí mismo." (Heidegger, p. 15) Y cuando es algo evidente por sí mismo, ¿qué interés tendríamos, además, en definirlo?

Por estas tres razones es difícil abordar la pregunta por el ser.

Primera digresión

Como se puede ir viendo, cuando se trata de exponer algún punto de la filosofía de Heidegger, nos tropezamos rápidamente con las limitaciones del lenguaje. No encontramos palabras propias para decir lo mismo que él está diciendo. Todo el tiempo estamos en sus manos y nuestras frases son subsidiarias de las suyas. Nos convertimos en prestamistas empedernidos. El mismo Heidegger lo reconoce al final de la Introducción de *Ser y tiempo* : "Con respecto a la pesadez y "falta de belleza" de la expresión en los análisis que habrán de seguir, permítaseme añadir la siguiente observación: una cosa es hablar en forma narrativa sobre el *ente* y otra, captar el ente en su *ser*. Para este

último cometido, con frecuencia faltan no sólo las palabras, sino sobre todo la "gramática". (Heidegger, p. 48)

Heidegger es un tirano del lenguaje.

1.2 Estructura de la pregunta

Cuando pregunto por el "ser" parto ya de una preconcepción de lo que es el ser. Mi pregunta va guiada por lo preguntado. Veamos tres aproximaciones a lo mismo para captar los matices de la pregunta y su dificultad; precisamente, porque la pregunta por el ser lo presupone con algún grado de comprensión: como *factum*, como inasible o como 'comprendido'.

"Ni siquiera conocemos el horizonte desde el cual deberíamos captar y fijar ese sentido. *Esta comprensión del ser mediana y vaga es un factum".* (Heidegger, p. 16)

"Lo buscado en la pregunta por el ser no es algo enteramente desconocido, aunque sea, por lo pronto, absolutamente inasible." (Heidegger, p. 16)

"Lo puesto en cuestión en la pregunta que tenemos que elaborar es el ser, aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre." (Heidegger, p. 17)

1.3. ¿Quién pregunta?

¿Existe algún ente privilegiado que nos dé la apertura al ser? Y la respuesta es sí, sí existe, es el *Dasein*. Allí está la apertura del ser. Una vez encontrado el quién, Heidegger enfrenta en algunas líneas la dificultad del *Dasein* para pasar de una forma de preguntar óntica, a una forma de preguntar ontológica. Veamos algunos momentos de esta elaboración.

"Elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente —el que pregunta— se vuelva transparente en su ser." (Heidegger, p. 17)

"En el planteamiento de la pregunta por el sentido del ser no puede haber en modo de *Dasein*: estar sosteniéndose dentro de la nada del Ser [*Seyn*]*;* sosteniéndose en cuanto comportamiento alguno un "círculo de la prueba", porque en la respuesta a esta pregunta no se trata de una fundamentación deductiva, sino de una puesta al descubierto del fundamento mediante su exhibición." (Heidegger, p. 18)

"La investigación científica realiza ingenuamente y a grandes rasgos la demarcación y primera fijación de las regiones esenciales." (Heidegger, p. 20)

"El verdadero "movimiento" de las ciencias se produce por la revisión más o menos radical (aunque no transparente para sí misma) de los conceptos fundamentales." (Heidegger, p. 20)

"Semejante investigación debe preceder a las ciencias positivas; y lo *puede*." (Heidegger, p. 21)

"Esa fundamentación de las ciencias se distingue principalmente de aquella "lógica" zaguera que investiga el estado momentáneo de una ciencia en función de su "método". (Heidegger, p. 21)

Como podemos barruntar, en esta primera presentación del Dasein también se está pincelando la diferencia entre el preguntar cotidiano o científico y el preguntar propiamente filosófico. Esta aproximación le permite a Heidegger ir separando el conocimiento natural óntico del conocimiento profundo ontológico.

1.4. Lo óntico y lo ontológico

Tenemos la pregunta por el ser del ente, y sabemos que el ente se dice de muchas maneras y que todo ente tiene ser. La tarea consiste en buscar cómo llegar al ser a través del ente. La primera aproximación al ente es o bien sensorial, o por el sentido común, o por la ciencia. La ciencia en particular ocupa regiones del ente, pero su apertura al ser y del ser es mínima. La ciencia y las demás aproximaciones dejan intacta la pregunta por el ser. Ellas se ocupan más bien del aparecer. Entonces, para lograr la apertura del ser tenemos que avanzar con una lógica que vaya a los fundamentos mismos de la ciencia. Como dice Heidegger: "La fundamentación de las ciencias es una lógica productiva, en el sentido de que ella, por así decirlo, salta hacia adelante hasta una determinada región de ser, la abre por vez primera en su constitución ontológica y pone a disposición de las ciencias positivas, como claras indicaciones para el preguntar, las estructuras así obtenidas." (Heidegger, p. 21)

La ciencia pregunta ónticamente; la filosofía, ontológicamente.

El *Dasein* es ontológico. Él tiene con sí mismo una relación de ser y una apertura hacia el ser de forma directa.

"La pregunta por el ser apunta, por consiguiente, a determinar las condiciones *a priori* de la posibilidad no sólo de las ciencias que investigan el ente en cuanto tal o cual, y que por ende se mueven ya siempre en una comprensión del ser, sino que ella apunta también a determinar la condición de posibilidad de las ontologías mismas que anteceden a las ciencias ónticas y las fundan. *Toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental." (*Heidegger, págs. *21-22)*

El *Dasein* tiene una primacía óntica y ontológica. Él es el encargado de hacer la pregunta por el sentido del ser. Y lo es porque a él le queda más fácil, a la

mano, hacerse la pregunta dado que es un ente óntico-ontológico. Aunque esa comprensión estará sesgada por el tipo de comprensión de "mundo" que tiene el *Dasein*. Así como comprende el mundo, intenta aproximarse al ser.

"La primacía óntico- ontológica del *Dasein* es, pues, la razón de que al *Dasein* le quede oculta su específica constitución de ser —entendida en el sentido de la estructura "categorial" que le es propia." (Heidegger, p. 26)

"El *Dasein* es para sí mismo ónticamente "cercanísimo", ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño." (Heidegger, p. 26)

Preguntando por el ser desde el *Dasein*, nos aproximamos a la pregunta por el ser en general. Esa primera aproximación al ser a través de esta pregunta nos ubica en la temporeidad y nos aproxima. "El *Dasein es* de tal manera que, siendo, comprende algo así como el ser." (Heidegger, p. 28)

"*Dasein* comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos el ser, es *el tiempo*. El tiempo deberá ser sacado a luz y deberá ser concebido genuinamente como el horizonte de toda comprensión del ser y de todo modo de interpretarlo." (Heidegger, p. 28)

"Sólo en la exposición de la problemática de la temporariedad se dará la respuesta concreta a la pregunta por el sentido del ser." (Heidegger, p. 29)

Segunda digresión

Podemos hablar de Heidegger anteponiendo la mala fe. También podemos hacerlo, anteponiendo lo contrario, la buena fe. Si lo primero, tenemos a Carnap. Si lo segundo, el vacío. Me explico. Siguiendo la crítica del positivismo lógico (Carnap, 1978), la filosofía de Heidegger sería un simulacro de sabiduría producto de un abuso del lenguaje, de un uso fuera de los límites tolerables del sentido de las palabras, es decir, en palabras del Círculo de Viena, "cuando la nada "nadea". Si lo segundo, si suponemos la buena fe del filósofo, Heidegger enfrenta una pregunta que le asusa, lo impusa, le surusa. Una indagación imperativa dentro de su sistema. La pregunta fundamental por el ser. Quiere descubrir la roca madre, el cimiento, la silla divina desde donde las cosas son y se establecen en esto que llamamos mundo. El problema de este camino emprendido no es otro, de nuevo, que el lenguaje. ¿Cómo hablar inteligiblemente de algo tan alejado del sentido común? Se ve entonces apremiado, apurado, azurado, amplorado a exprimir el lenguaje de forma que diga lo que tiene en mente. Suceden aquí dos cosas. En mente no tiene nada (tal vez en el corazón sí), pues si tuviera algo en mente, ya lo habría dicho. Aceptemos, tiene algo, pero ese algo es incomunicable. El vio el ser del mundo, lo sintió, lo presintió. Descifró el cimiento, la veta reina, el pozo, pero no hay un lenguaje posible, humano, para compartir-

lo. Como en Gorgia, resulto que "el ser es incomunicable". Entonces todos esos pataleos serán metafóricos, no metafísicos; alusivos, no esenciales. He ahí el drama de leer a Heidegger. Tal vez todo este ejercicio arduo de desciframiento de las palabras que nos alejan más y más del sentido del lenguaje no sea otra cosa que el método para experimentar de una manera nueva lo que de hecho experimentamos de manera consuetudinaria: la existencia. El milagro de estar aquí y de saber que estamos aquí, y esto, de una forma como no lo llegará a entender nunca mi esfero, un ladrillo o mis zapatos que también están sobre el mundo.

1.5. Resumiendo el *Dasein* y lo ontológico

Dice Heidegger que la tradición ontológica griega ha dejado de lado la pregunta radical por el ser del ente y se ha quedado en el mundo óntico. La prueba está en el lenguaje griego de la ontología, que resulta, hoy por hoy, tan artrítico: "Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción,* hecha *al hilo de la pregunta por el ser,* del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas." (Heidegger, p. 32-33)

Descartes no continuó con su investigación ontológica, nos dice Heidegger, porque llegó al *ens* creado, el *Dasein* es ser creado por Dios, fin de su ontología. Y este abordaje venía de una tradición medieval. Por esa convicción su investigación llegó tranquilamente a su fin. "Descartes depende de la escolástica medieval" (Heidegger, p. 35) Y Kant, al no superar a Descartes en este punto, también queda dependiendo de la misma tradición. Esta dependencia con lo antiguo nos muestra que el ser era entendido como presencia, es decir, como presente y en cierta medida atemporal.

"Tan sólo cuando se haya llevado a cabo la destrucción de la tradición ontológica, la pregunta por el ser cobrará su verdadera concreción. Entonces quedará capacitada para probar en forma cabal el carácter ineludible de la pregunta por el sentido del ser, demostrando así en qué sentido se puede hablar de una "repetición" de esta pregunta." (Heidegger, p. 36)

Y vuelve a la pregunta por el sentido: "Hemos mostrado al comienzo (§ 1) que la pregunta por el sentido del ser no sólo no ha sido resuelta, ni tampoco siquiera suficientemente planteada, sino que, pese a todo el interés por la "metafísica", ella ha caído en el olvido." (Heidegger, p. 32) En cierto sentido, la pregunta por el ser ha resultado frenada por la condición histórica del *Dasein*. Una condición

no asumida como tal y por lo mismo cegadora de la mirada, pues se deja de lado el sesgo histórico de ese mirar. Él se comprende a partir del mundo. Para volverle a la pregunta todo su sentido se debe encontrar el método que sea capaz de abordarla en su autenticidad. Ese método es la fenomenología.

2. El método fenomenológico de la investigación

2.1 Aproximación general

Ya tenemos la *pregunta* que se va a investigar, tenemos *quién* la va a formular, ahora falta el *cómo* se va a investigar. La pregunta es una y es múltiple. Es la pregunta por el ser del ente, pero también es la pregunta por el sentido del ser del ente y, si nos descuidamos, es la pregunta por el sentido de la pregunta por el ser del ente. Digamos que ya está clara la pregunta y se trata de la vieja y griega pregunta por el ser: ¿cuál es el ser de las cosas? Y ya.

Entonces debemos acercarnos al cómo indagar por esa pregunta, buscar el camino para tratar de resolverla en un mundo y en un momento en el cual esa pregunta ha caído en desuso, está en decadencia. Ese cómo es la fenomenología. En este apartado se trata de explicar en qué consiste esta mirada fenomenológica. En principio, digamos que Heidegger se aproxima a la solución de la pregunta de una manera hegeliana, no kantiana. Me explico. Kant va a las cosas mismas de forma directa. Poniendo mojones, estableciendo conceptos, haciendo definiciones que luego emplea en la construcción de su edificio. Hegel, por el contrario, pone cimientos para derribarlos, una y otra vez; para demolerlos y hacer más sólido su edificio. O eso cree. Nunca estamos seguros de pisar tierra firme con Hegel, todo es provisional hasta no llegar al espíritu absoluto. Así también con Heidegger.

"Con la caracterización provisional del objeto temático de la investigación (ser del ente o, correlativamente, sentido del ser en general) pareciera ya estar bosquejado también su método" (Heidegger, p. 37). Pero no, aún no lo está.

El primer punto de la investigación, y podríamos decir, el primer escalón del método para resolver la pregunta, es no heredar. No heredar ninguna ontología, ni siquiera la griega. Es proponer una nueva acorde con la pregunta que se está formulando. Un camino derivado de las cosas mismas. Se trata de ir a las cosas mismas de una manera radical bajo una mirada fenomenológica.

Solo por recordar, digamos que la mirada óntica sobre los seres es la que se ocupa de conocerlos de cualquier manera que no sea ontológica. Científicamente, por ejemplo, cotidianamente, por ejemplo, químicamente, por ejemplo. En cambio, una mirada ontológica aspira, de nuevo, a captar el ser del ente.

Y el segundo escalón del método es etimológico, Fenomenología viene de dos palabras griegas: fenómeno y logos, luego es el estudio de los fenómenos y fenómeno es lo patente, lo que se muestra en sí mismo.

Hay formas del manifestarse del fenómeno con lo que hay que tener cuidado para no confundirnos; pues, el mostrarse de algo, puede ser al mismo tiempo la ocultación de la fiebre en las mejillas rojas, ocultado el malestar del cuerpo. Por eso, aquí se va en directo "por lo que se muestra en sí-mismo". En ese sentido debe entenderse fenomenológicamente el fenómeno.

He aquí el método: "Detrás de los fenómenos de la fenomenología, por esencia no hay ninguna otra cosa; en cambio, es posible que permanezca oculto lo que debe convertirse en fenómeno. Y precisamente se requiere de la fenomenología porque los fenómenos inmediata y regularmente *no* están dados." (Heidegger, p. 45) Hay que, por decirlo así, desenterrar el fenómeno.

Ahora bien, fenomenología consta de dos conceptos. De una lado *fenómeno* y de otro *logos*. Veamos cada uno por separado para luego, en su enlace, definir de que va la fenomenología. En todo caso, la historia de la palabra no importa para esta investigación, importa más la etimología.

2.2. Fenómeno

Heidegger remonta al término "fenómeno" Φαινόμενον en un significado muy cerca del verbo mostrarse φαίνεσθαι, y concluye: "como significación de la expresión "*fenómeno"* debe *retenerse,* pues, la siguiente: *lo - que - se - muestra - en - sí - mismo,* lo patente." (Heidegger, p. 38)

Pero el ente se muestra de distintas maneras según sea la forma como se le aborde. Incluso puede ocultarse a la sombra del *parecer*. Y entonces el fenómeno no se muestra como es, sino como una apariencia. "Por consiguiente, los fenómenos no son *jamás* manifestaciones, pero toda manifestación está, en cambio, necesitada de fenómenos." (Heidegger, p. 39) En el caso del manifestarse tenemos también algo oculto mientras algo se manifiesta. Y esa no puede ser el fenómeno que será estudiado por la fenomenología para entender el ser del ente.

Existe otro sentido del mostrarse como más real y al mismo tiempo y precisamente porque es lo más oculto, es el sentido kantiano del fenómeno. En esta concepción del fenómeno derivada del alemán 'manifestación' *scheinung* y desarrollada por Kant como lo opuesto y lo emergente de la cosa en sí. "Ciertamente lo anunciante, así producido, se muestra en sí mismo, pero lo hace de tal manera que, como irradiación de lo que él anuncia, deja a este último constantemente velado. Pero, por otra parte, este velante no- mostrar tampoco

es apariencia. Kant emplea el término "fenómeno" ["Erscheinung"] en este acoplamiento de sentidos." (Heidegger, p. 40)

Aquí se hablará entonces del mostrarse en sí-mismo. No del mostrar de otra cosa distinta al sí-mismo del fenómeno donde "manifestación y apariencia se fundan, de diferentes maneras, en el fenómeno".(Heidegger, p. 40)

Un avance hasta aquí será llegar al concepto formal de fenómeno que es la forma kantiana del fenómeno que deja por fuera el ser del ente. Este paso al ser del ente le corresponde a la fenomenología. La fenomenología parte del fenómeno kantiano y ese es su fenómeno en donde espacio y tiempo tienen que mostrarse, a su vez, como fenómeno.

2.3. Logos

Vamos al segundo componente etimológico de fenomenología: el logos. En primera instancia, logos es equivalente a "decir". 'Lo que se dice'. Si esto es verdad debemos desentrañar cuál es el sentido primario de ese "decir". Pero antes debemos ver que logos es traducido, por la filosofía, en diferentes momentos como razón, medida, estudio, juicio. Estas traducciones han desencaminado la comprensión de logos, dice Heidegger. Una mejor aproximación nos dirá que logos es "hacer patente aquello de lo que se habla en el decir" (Heidegger, p. 42). De esta manera el "decir" se convierte en el "hacer ver" en el diálogo; con lo cual, estamos más cerca de la versión original de logos como simple "decir". Y como el logos es un hacer ver, puede ser verdadero o falso y esta mezcla con la verdad nos podría llevar lejos de su sentido original. Pero como ya dijimos: "El logos hace ver algo, vale decir, aquello de lo que se habla, y lo hace ver para el que lo dice o, correlativamente para los que hablan." (Heidegger, p. 42)

El logos tiene que ver con la verdad, pero como el logos se aproxima a través del decir y el decir es un mostrar, un revelar o desocultar, debemos dejar de lado la idea de verdad como "concordancia". Por eso el logos no es el lugar primario de la verdad. En sentido primario, logos es "la simple percepción sensible de algo." (Heidegger, p. 43) Como cuando vemos un color, escuchamos un sonido, sentimos una punzada. En todos esos casos hay allí una verdad. En ese sentido la verdad se revela de inmediato y no se 'adecúa' a algo distinto de ella misma. En el mundo sensorial la verdad es de manera inmediata.

"Y, como la función del λόγος no consiste sino en hacer que algo sea visto, en hacer que el ente *sea percibido* [Vernehmenlassen *des Seienden],* λόγος puede significar también la *razón* [Vernunft] (Heidegger, p. 43)."

2.4. El concepto preliminar de la fenomenología

Siguiendo con el método expositivo heideggeriano de poner para tumbar, da una aproximación inicial al concepto de fenomenología y luego la tumba.

"Fenomenología significará entonces: αποφαίνεσθαι τα φαινόμενα: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo. Éste es el sentido formal de la investigación que se autodenomina fenomenología. Pero de este modo no se expresa sino la máxima formulada más arriba: "¡A las cosas mismas!""(Heidegger, p. 44).

Pero como nos damos cuenta, esta es apenas, lo que Heidegger llama una definición formal. Falta más, falta llegar a una definición esencial.

Pero el término fenomenología no señala un contenido específico como le sucede a otras ciencias. "La palabra sólo da información acerca de la manera de mostrar y de tratar *lo que* en esta ciencia debe ser tratado (Heidegger, p. 44)."

"Ciencia "de" los fenómenos quiere decir: un modo *tal* de captar los objetos, que todo lo que se discuta acerca de ellos debe ser tratado en directa mostración y justificación (Heidegger, p. 44)."

Se va a mostrar algo así como la esencia, pero en ningún momento Heidegger habla claramente de esencia: "Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento." (Heidegger, p. 44)

"Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. *La ontología sólo es posible como fenomenología*." (Heidegger, p. 45)

Y ella, la fenomenología, se enfrenta a las formas de ocultamiento del fenómeno, pues el fenómeno puede quedar oculto mientras nos aproximamos a él. Una de esas formas de ocultamiento es la ignorancia, cuando se da el caso de que el fenómeno aún no se ha descubierto y, por tanto, no se le echa de menos, pues no lo conocemos. O puede estar recubierto: se descubrió y ahora está a la sombra de lo que lo encubre.

Este encubrimiento en ocasiones es un encubrimiento fuerte debido a la forma misma como se comunica el ser del ente a través de enunciados. En ese caso la comprensión se da en el mero lenguaje y "flota como en el vacío" (Heidegger, p. 45). "La posibilidad de anquilosamiento y de que se vuelva inasible lo que originariamente estaba al "alcance de la mano" acompaña al trabajo concreto de la fenomenología misma.(Heidegger, p. 45)

En esta idea de una especie de comprensión meramente verbal, como en el vacío no hay una novedad, Husserl mismo lo identifica en *La idea de la fenomenología*, tal como Germán Bula nos lo hace ver en su ensayo *Los ojos del alma*: *lo evidente en Spinoza y Husse*rl: "Husserl distingue entre la real

intuición de los fenómenos de la mención vacía puramente verbal; en un caso "hay la captación visual adecuada y el tener esas cosas mismas; y, en el otro, hay (…) mero mentar las cosas" (Husserl, 1982, 31)"

Ahora, en este ejercicio de aproximación a los fenómenos, Heidegger entra en contradicción con la tradición y anuncia: "El modo de comparecencia del ser y de las estructuras de ser en cuanto fenómenos debe empezar por serle *arrebatado* a los objetos de la fenomenología." (Heidegger, p. 46) Es decir, comienza a tomar distancia de la casa.

"Considerada en su contenido, la fenomenología es la ciencia del ser del ente —ontología (Heidegger, p. 46)." Pero dado que la investigación por el ser del ente se da desde el *Dasein*, la fenomenología se convierte en una hermenéutica del *Dasein* y avanza más allá: "Esta hermenéutica se convierte también en una "hermenéutica" en el sentido de la elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica (Heidegger, p. 47)." Y aún más, hay un tercer sentido de esa hermenéutica mucha más radical que las dos anteriores: "La hermenéutica cobra, en cuanto interpretación del ser del *Dasein*, un tercer sentido específico, filosóficamente hablando el *primario:* el sentido de una analítica de la existencialidad de la existencia (Heidegger, p. 47)."

Tercera digresión

La investigación de Heidegger desemboca en la hermenéutica. Y esto lo lleva a un metanivel. Veamos de qué se trata. Tenemos la pregunta por el ser, luego la pregunta por el sentido del ser. Luego la pregunta por el sentido de la pregunta sobre el ser. Luego tenemos la ontología encargada de esa pregunta, pero hay muchas ontologías, de modo que se trata ahora, vía hermenéutica, de establecer las condiciones de todo ontología. Planteamos la pregunta, pero el último interés es entrar en la pregunta, el gusto está en los preparativos. Es decir, tendremos una filosofía que en esencia es un preámbulo de lo más importante. Entonces esta hermenéutica se convierte en otra cosa: "La hermenéutica cobra, en cuanto interpretación del ser del *Dasein*, un tercer sentido específico, filosóficamente hablando el *primario:* el sentido de una analítica de la existencialidad de la existencia (Heidegger, p. 47)." ¿Estarán de acuerdo conmigo en lo difícil de seguirlo a esta altura? Creo entender en este esfuerzo heideggeriano algo parecido a lo anotado por Juan Arnau respecto de los lógicos hindúes antiguos. Hablando de los vitandas, un grupo de lógicos negativistas de la antigua India nos dice Juan Arnau: "Su actitud se basaba en la desconfianza esencial hacia el lenguaje y en una idea muy vieja de la tradición especulativa de la India, la idea de que el lenguaje, con sus mascaradas y disfraces de los que es incapaz de prescindir, tiende a confundir a aquel que lo manipula. Su modo de establecer la verdad debía entonces recurrir a una vía negativa que apartara el velo del

error (que es el velo de las palabras) y se escabullera de la literalidad (lo que las palabras significan para la gente común) para que esa verdad se manifestara "desprovista de palabras". (Arnau, p. 61)

2.5. Resumiendo

"La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del *Dasein*, la cual, como analítica de la *existencia,* ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde éste *surge* y en el que, a su vez, *repercute"* (Heidegger, p. 47)

Como bien lo enseño mi maestro Gorgias uno debe decirle al lector, al final del ensayo, lo que hizo en las páginas anteriores para que el hilo se cierre. Me ocupé de exponer, lo más cercano a Heidegger, cuál pregunta filosófica lo ocupa y cuál es el método que sigue para resolver la pregunta griega por el sentido del ser. He dicho lo que él dice usando sus palabras y mis palabras, pero más sus palabras que las mías, y lo he hecho tratando de respetar al máximo su sentido original, intercalando de vez en cuando alguna digresión propia. Para matizar la voz dominante.

Bibliografía

Arnau, J. (2008). *El arte de probar*. México: FCE.

Bula, G. (2014). *Los ojos del alma*: lo evidente en Spinoza y Husserl. [Próximo a publicarse en la Revista de filosofía, Universidad de Costa Rica].

Carnap, R. (1978). La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje. En *El positivismo lógico*. México: FCE.

Gorgias (1983). *Defensa de Helena*. Barcelona: Orbis.

Haddon, M. (2004). *El curioso incidente de un perro a medianoche*. Barcelona: Salamandra.

Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

EL *DASEIN* "ES" POR MOR DE OTROS

Laura Angélica Rodríguez Silva

La obra *Ser y Tiempo,* entendida como piedra base de la fenomenología, permite ser abordada desde diferentes perspectivas a la búsqueda de nociones que se convierten en fundamentos del pensamiento filosófico contemporáneo.

Con la mirada puesta en la constitución del sujeto y el papel de la interacción con los otros, he escogido la noción de coestar como tema de estas páginas. El coestar se presenta como uno de los conceptos que permite desprender una reflexión ética sobre la solidaridad y lo colectivo. La pregunta por la forma cómo se da la interacción del ser con los otros, motiva este escrito.

El siguiente texto indaga por la noción de coestar (*Mitsein*) en la obra *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. Se desarrollarán los siguientes aspectos: qué es el coestar y la coexistencia, el coestar en el lenguaje, en la disposición hacia la muerte, en la conciencia, en la historicidad y, finalmente, se plantean implicaciones que pudiera tener la idea de cuidado en procesos formativos.

Introducción: el Mit

En alemán algunas palabras donde la idea de lo compartido existe inician con Mit. Así encontramos, *Mitwelt*, mundo compartido; *Miteinandersein,* convivir; *MitDasein,* coexistir, *Mitsein,* coestar o ser-con. Será entonces, *mit* la preposición de lo compartido, de la participación conjunta, del descubrimiento del mundo de manera compartida. Esas participaciones conjuntas no tienen todas, el mismo nivel de interacción, o la interacción, no tiene toda, el mismo sentido, es por eso que se hace necesario indagar por el papel de los otros de manera específica en el concepto escogido.

La pregunta fundamental de *Ser y Tiempo,* es la pregunta por el ser. Al hacer la pregunta por el ser se encuentra uno directamente con la cuestión del *sí mismo*. No hay un sí mismo aislado, lo que nos lleva a indagar por la relación con los otros. No hay sujeto que no sea social. No hay sujeto que en su mundo de sentido no encuentre otros seres que dotan su experiencia de significación. El sí mismo es siempre un ser en relación con otros. "Los otros son aquellos de quienes uno mismo no se distingue, entre los cuales también se está" (Heidegger, 1927, §26)

Ese sujeto, como Dasein, no es otro que el hombre de carne y hueso de la cotidianidad. No es un ser aislado de las experiencias del mundo, del diario vivir y convivir. Heidegger presenta la constitución del *Dasein* desde sus estructuras co-

originarias del estar en el mundo: el coestar (*Mitsein*) y la coexistencia (*MitDasein*).

El coestar y la coexistencia

¿Cómo se nos presenta el modo cotidiano de ser sí mismo? No suele ser este un tema de reflexión, somos sí mismo sin siquiera pensarlo, pero al pensarlo se reafirma el sí mismo. Es decir, es un sí mismo que es capaz de reflexionar sobre su propia experiencia, sobre su vida, su existencia. Ese sí mismo es cada vez y a pesar del paso del tiempo y cambio de circunstancias, el mismo. El sí mismo se mantiene. "El *Dasein* es el ente que soy cada vez yo mismo" (Heidegger, 1927, §25) Cada día se presenta diferente pero la conciencia de ser sí mismo se mantiene. El tiempo, que permite el cambio, es necesario para que el sí mismo se reafirme en lo que es. Al continuar su existencia en el tiempo es que el *Dasein* cobra su mismidad, para que sea posible la reafirmación es necesario el cambio. Para lograr la estabilidad es necesaria la inestabilidad.

El ser está siempre en un mundo que le es dado y que dota de sentido cada vez. La existencia de ese mundo no admite duda, es evidente ante nuestros ojos. Es evidente que ese mundo tiene espacios, objetos, personas. Ese mundo se convierte en mundo lleno de sentido cuando hay una relación de sentido entre los objetos, personas, espacios y el ser. Sin embargo, no es lo mismo los objetos del mundo que los otros del mundo. La correlación se presenta de manera diferente entre el mundo en general y los otros seres del mundo.

Podríamos afirmar que es evidente que los otros hacen parte del mundo, que coexisten. Están a la mano y sin embargo, Heidegger apunta que es diferente estar a la mano que estar-ahí. ¿Cuál es, entonces la diferencia entre estar a la mano y estar-ahí? ¿De qué índole es la coexistencia?

Si los otros seres están-ahí, es posible afirmar que el mundo es también *Dasein*. Que los otros seres son *Dasein*. En esta relación se está dando la coexistencia. Y, aunque el *Dasein* siempre sea posibilidad (proyecto no terminado), es un *Dasein* constituido que se relaciona con otros *Dasein*, relación que se da solo después del reconocimiento. Así, los otros son entendidos como parte del mundo y la relación es de coexistencia. El mundo del *Dasein* es siempre un mundo en común. Nunca es un yo aislado sin los otros. La coexistencia no es estructura del *Dasein*, sino que son los otros *Dasein*, estar entre el *Dasein* de los demás.

El coestar es una estructura existencial del *Dasein*, es decir constituye al *Dasein*. Aunque los demás sean tematizados desde mi *Dasein*, nunca son solo personas-cosas, sino que los asumimos desde su estar-en el mundo. La condición del *Dasein* surge por la presencia de los otros. "Como coestar, el Dasein "es" esencialmente por-mor-de otros" (Pág. 127) El *Dasein* se hace *Dasein* por

su relación con otros. No se constituye y luego se relaciona sino que en su constitución misma están involucrados los otros.

Para estar en el mundo hay que coestar. El modo de ese coestar se da por la solicitud. El otro, que también es un *Dasein,* es objeto de solicitud.

> El ente en relación al cual el Dasein se comporta en cuanto coestar no tiene empero el modo de ser del útil a la mano, sino que es también un Dasein. De este ente no es posible "ocuparse", sino que es objeto de *solicitud*. (Pág. 126)

La solicitud puede ser respondida de diversas maneras, desde la indiferencia, desde el prescindir, desde el pasar por el lado. Sin embargo la manera coherente de responder a la solicitud es desde el cuidado. El cuidado no busca crear un vínculo de dependencia ya que la auténtica solidaridad deja al otro en libertad para ser él mismo. Es un cuidado que permite la libertad del otro, que reconoce al otro como objeto de solicitud que siempre es respondida, y que enuncia a la solidaridad como requisito para la constitución del *Dasein*.

La solicitud puede responderse de manera que el otro se haga dominado, o puede responderse para que el otro se disponga también al cuidado. Esa respuesta a la solicitud desde el cuidado haría posible la empatía, reconociendo el papel de ésta en la constitución de sí mismo. El *Dasein* está sujeto al dominio de los otros en su cotidiano vivir. Todas las acciones de los demás afectan su cotidianidad y él mismo, en todo su accionar, involucra a otras personas.

El *Dasein* tiene, en su condición, disposición a la apertura. Es un ser abierto y en permanente relación con su mundo. Esa relación es la que le permite constituirse a sí mismo y en esa vía, constituye él también, el *Dasein* de otros. Constituye sentidos a todas sus experiencias. Incorpora los elementos del mundo a su interioridad. El *Dasein* nunca es un ser cerrado.

El reconocimiento de los otros como constituyentes del propio ser del *Dasein,* hace que responder a la solicitud desde el cuidado no caiga en la pérdida del sí. Cuidar es cuidar-me. El bienestar de los otros es el bienestar del *Dasein*. El peligro que corren otros es peligro para mi mismo, entonces tememos por los otros y por nosotros mismos.

> Temer por… es un modo de la disposición afectiva solidaria con los otros, pero no es necesariamente un tener-miedo con, ni menos todavía un tener-miedo-juntos. Se puede temer por… sin tener miedo uno mismo pero, en rigor, temer por… es temer *también uno mismo*. Se teme entonces por el coestar con el otro, ese otro que podría serle arrebatado a uno. (Pág. 145)

Ante la idea de la finitud de la vida en cualquier momento, se teme por los otros, que podrían sernos arrebatados. Temer por los otros es un modo de la disposición solidaria.

Coestar en el lenguaje

La aperturidad del ser es posible por la percepción que hace de su mundo y por el sentido que le da. Ese sentido se realiza de manera intuitiva pero nunca por fuera del lenguaje. El ser es un ser de lenguaje, que entiende, siente, transforma su realidad como su lenguaje se lo permite.

Ese lenguaje lo está dotando de un mundo simbólico que le permite moverse por el mundo de sentidos que lo constituyen, pero el lenguaje no es asumido de manera objetiva. Ese lenguaje se transforma, se apropia, se hace parte del mundo. El lenguaje cobija al conjunto, a los seres en su colectividad. Es la vía por la cual los sentidos pueden ser compartidos. El lenguaje es para lo social, para el reconocimiento del otro y el reconocimiento propio ante el otro.

Los sentidos del mundo se realizan de manera discursiva, narrativa.

> La comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo *se expresa como discurso*. El todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a palabra*. A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser la palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones. (Pág. 163)

La manera de exteriorizar el discurso es el lenguaje. La manera de abrirse al mundo es por el lenguaje. "El coestar es *compartido* "explícitamente" en el discurso." (Pág. 164)

La respuesta a la solicitud del otro de manera solidaria pasa por la capacidad de escuchar. Escuchar de manera atenta y con disposición de apertura hacia el otro. Los sujetos ordenan su torrente de vivencia de diversas maneras, hacerlas narración para ser escuchadas por otros es una de esas maneras. Así, la escucha de la voz del otro se hace fundamental para la convivencia. Los seres son seres por su hablar y por su disposición a la escucha.

Coestar en la disposición hacia la muerte

El *Dasein* es un ser que tiene conciencia de su momento presente, de su pasado y que es capaz de proyectar su futuro. El tiempo se conjuga en cada momento de la existencia. El pasado se actualiza y cambia constantemente, en contraste con el presente que está siendo vivido. El futuro se convierte en tarea diaria, se planea, se proyecta, se imagina. La capacidad de reflexión hace que seamos conscientes de nuestra propia muerte, no por la vivencia personal, pero sí por la muerte de otros. Somos, entonces, capaces de anticiparnos a nosotros mismos, siendo capaces de imaginar nuestra muerte. El cuidado de nosotros mismos se da por la capacidad de anticiparnos.

Lo propio del *Dasein* es la posibilidad abierta. El *Dasein* siempre siente que algo le hace falta. Nunca se alcanza la integridad, la completud. Cuando la integridad se alcanza, cuando ya no se proyecta nada es porque ya no se es. La integridad solo se da en la muerte. Nunca se experimenta la muerte propia, porque ya no se es. Solo se puede experimentar la muerte de los otros. El *Dasein* vive la muerte de los demás, que le son arrebatados de su mundo, sin embargo viven en el recuerdo del *Dasein*, en él siguen existiendo, no como personas del mundo sino como recuerdos, como voces constituyentes del *Dasein* que vive. El *Dasein* está constituido por otros, por sus muertes.

Luego de afirmar la inminente muerte del *Dasein* y su vivencia de la muerte por la muerte de los otros, nos queda preguntar, ¿cómo se hace cargo el *Dasein* de esta situación? ¿Qué hace con su conciencia de la muerte? Hacerse cargo de la muerte no es solo saberlo. Es dotar su vida finita de sentido. Al ser consciente de su mantenerse en el mundo en el recuerdo de los otros, a quienes constituye, debería hacerse digno de ese habitar en el recuerdo.

La muerte como posibilidad se convierte en factor constante de la cotidianidad del *Dasein*. Estamos volcados a que esa posibilidad sea lo "menos posible de su posibilidad". No se busca una realización pronta. Se puede ser consciente de su inminencia y estar más cercano al esperar que a la realización concreta.

El *Dasein* no solo siente inminente la muerte sino otras tareas que ha proyectado de común acuerdo. "posibilidades propias de ser que se fundan en el coestar con otros". (Pág. 247)

La conciencia

¿Qué es lo que nos permite entender lo que nos sucede? Qué hace que sean comprensibles el lenguaje, la disposición hacia la muerte, la constitución de mí mismo por los otros. Es la conciencia. La conciencia nos permite comprender, es la que abre, la que permite la reflexión sobre todos los actos, deseos, proyecciones de la experiencia. Permite la apertura y en la apertura el *Dasein* escucha a los otros. La complejidad del ser se da por su posibilidad de volver sobre sus actos y llenarlos de sentido.

Como ya se mencionó, la apertura a los otros por medio del lenguaje, es posible porque hay reconocimiento y disposición a la escucha. Esa escucha debe poder ocuparse de nosotros mismos. Escucharse a sí mismo. Entendiendo la posibilidad que tienen los seres de ser críticos de sus propios actos. Ese escucharse a sí mismo no debe entenderse solo como una voz verbalizada que surge del interior, es también, el momento de comprensión de algo. Vale decir que esa comprensión siempre es buscada por el ser, que a riesgo de caer en el sinsentido o arbitrariedad, busca sentidos para sus actos.

Por nuestra condición de coestar, esa llamada, esa comprensión se da, teniendo en cuenta las comprensiones de los otros. La conciencia surge de la tensión entre las voces escuchadas y la voz propia que se va conformando con el transcurso de nuestra existencia.

Para Heidegger hay un paso que se da por medio de la conciencia, del *uno-mismo* al *sí-mismo*. La llamada de la conciencia no es para el uno, es para el mismo, con el ánimo de conducirlo al sí mismo. El uno puede estar distraído. "El silencio hace callar la habladuría del uno." (Pág. 290) El sí mismo es fruto de la comprensión. Esa comprensión no se queda en el mundo interno, es más bien, la manera de estar en el mundo. Es un comprenderse en el mundo de la vida. La conciencia no es solo voz verbalizada, puede ser también silencio. La conciencia es para que el *Dasein* se ocupe de sí mismo, lo que lleva a que se ocupe de los otros. Despierta su poder-ser en cuanto *Dasein*.

La conciencia genera angustia. El ser reflexivo es consciente de su papel en la constitución de su mundo y de los otros con quienes convive.

Coestar en la historicidad

Para comprender al *Dasein* es necesario el tiempo en que transcurre su existencia. Es el tiempo la posibilidad para reconocer lo que no cambia, lo que se mantiene, la conciencia de ser el mismo. Ese tiempo se complejiza ya que es el tiempo cronológico, el tiempo del mundo, también es el tiempo del *Dasein,* variable según la significación que tenga, todo esto, inscrito en un tiempo histórico. Al reconocer el coestar como categoría originaria del *Dasein*, las realidades históricas, hechos de los otros seres que le anteceden y siguen, son fundamentales para su estar-aquí y ahora.

Reconocer la realidad histórica como constituyente de los sujetos permite entenderse como parte de un proyecto, de un destino común. En el coestar el *Dasein*, tiene proyecto en común. Como posibilidad abierta, el *Dasein* tiene opción de escoger el proyecto común y ocuparse, junto con otros *Dasein,* de la sociedad en la que desean vivir.

El destino común será factible en una sociedad de cuidado. El ser del *Dasein* ha sido definido como cuidado. Un acuerdo y disposición para que la respuesta a la solicitud de los otros sea respondida desde el cuidado tendrá implicaciones sociales de reconocimiento de los otros.

Destino común y cuidado

Una vez estudiada la noción de coestar en Ser y Tiempo, se presentan preguntas y dilemas respecto a cómo pensar en la vigencia de estos postulados en el

mundo contemporáneo y en relación con la tarea formativa.

Siguiendo el curso de los postulados de Heidegger, el cuidado es la respuesta más coherente a la solicitud que hacen los otros. Se responde a la solicitud de los otros desde el cuidado y se es objeto de cuidado de parte de los otros. Así, el otro es objeto de mi preocupación por su bienestar que es mi bienestar. El ser del *Dasein* es darse a los demás. El *Dasein* le da valor a su existencia cuando dota de sentido su experiencia, esa experiencia sucede en un mundo, en ese mundo no solo hay objetos sino otros seres que le son cercanos y con quienes tiene un proyecto en común.

Hay un proceso descrito en la argumentación de Heidegger, que desemboca *coherentemente* en el cuidado como forma de relación. Sin embargo, la vida cotidiana actual se presenta lejos de esta idea. No es evidente una preocupación por la vida o condiciones de los otros. No hay conmoción ante el sufrimiento de otro. No hay una consciencia de que la vida de los otros afecte la propia existencia. Entonces, hay por lo menos dos posibilidades, o el cuidado no es una respuesta a la que se llegue automáticamente, o hay variados dispositivos que nos han alejado de este tipo de respuesta. En cualquier caso habría que crear las condiciones necesarias para que el cuidado sea la forma de relación constante.

La creación de esas condiciones encontraría en la formación y educación una de las formas de instalarse en la vida social. Si no se forma para el cuidado éste seguirá estando alejado de nuestras actuales formas de vida. ¿Qué significa relacionarnos socialmente desde el cuidado?, ¿qué tipos de comportamientos serían propios en las relaciones de cuidado?

No sería posible pensar en el cuidado de sí y el cuidado de los otros como momentos diferentes. Si, como afirma Heidegger, el sí mismo se constituye ya con otros, cuidar a otros es la entrada al cuidado de sí. En cualquier caso, hay que crear el entorno y disposiciones para que el cuidado se posicione. Esa creación de un entorno pasa necesariamente por unas disposiciones y acciones políticas que se basan en un ideal construido de ser humano a lo que responderán los procesos formativos adelantados.

Una de las ideas desarrolladas por Heidegger sobre el ser del *Dasein* es la importancia del proyecto. El sí mismo se consolida a través de la concepción de proyecto. Un proyecto que devela la capacidad del ser para anticiparse a sí mismo, para propiciar el cambio y asumirse como posibilidad siempre abierta. La formación para el estar-con-otros pasará por ser capaz de proyectar-juntos. De anticiparse de manera colectiva a lo que se es, y ocuparse del proyecto común. El proyecto común debe estar abierto a la participación de todos.

Una formación que permita la indagación e involucramiento en el proyecto co-

mún debe basarse en la capacidad de los seres para actuar desde la comprensión de sí mismo y de los otros. Tendrá que ser formación para la escucha del otro, para la comprensión de su formación de sentido en su mundo de la vida.

El ser humano tiene que proclamarse y construirse como centro de la vida. Creando proyectos comunes que respondan a las necesidades humanas de todos. Condiciones que permitan que cada uno viva en dignidad y encuentre lugar, tiempo y espacio para tejer relaciones sociales. Relaciones que den lugar al deseo de comprensión de los otros, que yace en la comprensión del ser, y que no es conocimiento solo por el pensar sino por el *procurar,* es decir, se comprende a los otros y a sí mismo cuando hay espacio para el cuidado.

El cuidado como respuesta a la solicitud del otro, nunca puede ser impuesto. El legítimo cuidado de los otros solo será posible en marcos de libertad, donde quepa la posibilidad de escoger. El *Dasein* que conciba espacios de libertad que le posibiliten la construcción, la participación, la transformación del lugar donde vive tendrá posibilidad de responder desde y para el cuidado de los otros y de sí mismo. Solo se puede cuidar a los otros y a sí mismo cuando se elige hacerlo y se tiene una conciencia que dota de sentido esa relación de cuidado.

El proyecto en común no está dado. No hay una naturaleza humana que defina el proyecto en común. Es pura invención y acuerdo de los seres, que respondiendo a su realidad histórica crean unos valores sobre los que fundar su existencia. El mundo, el sentido del mundo y el proyecto en común es creación que se hace de manera compartida. El *Dasein* es un creador, que nunca crea solo. Que se crea a sí mismo cuando logra reconocer el papel de los otros en su creación.

Bibliografía

Heidegger, M. (1927). *Ser y Tiempo.* (J. E. Rivera, Trad.) Escuela de Filosofía ARCIS.

HUMUS: CONSTITUYENTE DEL DASEIN

Francy Lined Vásquez Brochero

"Abrirse a la inmensidad del cielo y a la vez arraigar
en la oscuridad de la tierra; que todo lo florecido sólo
florece si el hombre está igualmente disponible, tanto a
la llamada del cielo altísimo como, al mismo tiempo, acogido
bajo la protección de la tierra que lo porta y lo sostiene."

Martin Heidegger en El camino del Campo (1935-1946)

Introducción

La ecología nos resulta muy familiar en la contemporaneidad. Oímos diariamente de manifestaciones hechas por comunidades organizadas, en pro de la defensa del medio ambiente; visitamos centros comerciales en donde exhiben objetos elaborados en diversos materiales; usamos papel reciclado en nuestras cuentas de cobro, portavasos y libros. Observamos como en los países se declaran zonas de reserva y se etiquetan como campos sagrados o pulmones del país. Vemos además, como los paisajes urbanos son acompañados, cada vez más, de hermosos árboles, jardines y huertos en lugares inesperados. Es así, como lo ecológico se ha convertido en un *boom*, más que en aquello que hace parte fundante del hombre. Según el filosofo Slavoj Žižek[5](2008), la ecología es "el nuevo opio del pueblo".

Cada día aparece más *slogan* con el lema del cuidado y protección de la naturaleza y con ellos, noticias preocupantes del deterioro del planeta que ponen en duda la supervivencia humana. Esto nos lleva a reflexionar, sobre la relación del hombre con la naturaleza y a preguntarnos cómo ir más allá de lo artificioso, cómo formarnos en vínculo vital con la tierra. En esta medida, se propone ahondar en la relación entre *humus* (tierra) y Dasein (ser-ahí) desde el pensamiento del filósofo alemán Martin Heidegger, quien es uno de los pensadores más importantes del siglo XX y quien colocó la pregunta por el ser en el centro de sus escritos. El texto base de la reflexión es *Ser y Tiempo,* (1927), donde desarrolla una fundamentación ontológica del ser y en la cual encontramos la categoría del Dasein como ser-ahí. Así mismo, se extrapola a esta reflexión la concepción de tierra como lo que alberga, enunciada en su ensayo:*"El origen de la obra de arte"* (escrita en los años 30), mas se aclara que dicho ensayo es dedicado a descubrir la esencia del arte. De igual manera, nos acercamos a ensayos como: "*Serenidad"* (pronunciada en 1955), "*Camino del campo" (1935-1946)*, "*Construir, habitar, pensar"* (dado a conocer en 1951) y

5 Žižek, Slavoj. Segmento de entrevista sobre la ecología. "Examined Life: Philosophy in the streets" (2008). Recuperado el 15 de septiembre de 2014 en https://www.youtube.com/watch?v=WX8Yju8jeA4.

la entrevista de la revista Der Spiegel (realizada en 1966 y publicada en 1976) titulada: *"Sólo un Dios puede salvarnos aún"*.

Quizá sea bueno mencionar, que las publicaciones hechas por estudiosos de la filosofía de Heidegger, relacionadas con el tema propuesto aquí, se enfocan hacia dos lugares: la vida y el habitar. El primero, dirigido al tratamiento que el autor da a la vida a partir del Dasein, en la cual encontramos posiciones que cuestionan una posible disociación entre el Dasein y el ámbito de la vida, y otras, que por el contrario, tienen como propósito central, mostrar la vida como temática importante en su obra. Nos interesa, para el desarrollo de esta reflexión, la segunda vertiente: aquella que se centra en la noción de habitar, porque allí justamente aparece la tierra.

Dentro de estas publicaciones, podemos hallar aquellos estudiosos que lo ligan con la Ecología profunda, puesto que su filosofía se puede relacionar con los principios que en dicho movimiento se presentan. Desde la reflexión de Belén Castellanos (2011), en su texto *Heidegger y la ecología profunda*, se menciona al filosofo como crítico del capitalismo y se destaca la reivindicación del Ser y con ello, de su pensar como salida a un consumismo desmedido. En esta misma línea de investigaciones, encontramos los postulados de Mónica Noemí Giardina (2009), quién propone un diálogo entre la filosofía de Heidegger y la ecología, titulándola *Prolegómenos para una fundamentación filosófica de la ecología*, allí se presentan elementos filosóficos que aportan luz sobre las condiciones ontológicas, epistemológicas y existenciales, responsables de la crisis actual y que explican el surgimiento y desarrollo de la ecología.

Siguiendo con el objetivo planteado para el desarrollo de esta reflexión, habiendo enunciado los escritos de Heidegger que la fundamentan y mencionado otras disertaciones que se han hecho relacionadas con el tema, iniciamos nuestro camino y para tal fin, se proponen los siguientes apartados que compondrán nuestro análisis: El primero, observará el humus como constituyente del Dasein a partir de una fábula citada por Heidegger en Ser y Tiempo; el segundo, plantea la duda de si éste puede ser visto por fuera del humus; el tercero, indaga por la relación *humus*-mundo; el cuarto, reflexiona acerca del pensarnos como humus; el quinto, intenta observar el fenómeno de cuando la tierra deja de ser vista como condición de posibilidad de la existencia del hombre y se convierte en ideología consumista. Y el último apartado, interroga por aquella vez que el ciudadano tuvo directo contacto con la tierra.

¿De la tierra somos y a ella volveremos?

Hemos iniciado con un dicho difundido desde hace muchos años por varias culturas: "De la tierra somos y a ella volveremos", y del cual han nacido diversas posturas que han enriquecido y difundido la ecología en el último siglo. Esta expresión alude directamente a la relación existente entre hombre y el

lugar que habita, es decir la tierra, hombre-tierra. Etimológicamente la palabra hombre proviene del latín *homine*, el cual procede de la palabra *humus*, cuyo significado es tierra. Heidegger establece esta relación en su texto *Ser y Tiempo*, con el objeto de explicar el cuidado como ser del Dasein.

En la conceptualización del Dasein, el filósofo se encuentra con la categoría de cuidado. En él, el Dasein existe, puesto que se alude directamente al conjunto de disposiciones que constituyen la existencia, es decir, el Dasein es el hombre que actúa pero dicha actuación sólo se da bajo el cuidado de sí mismo. De este modo, se acciona bajo una disposición que es la del cuidado, ella le permite conservar la posibilidad de seguir siendo.

El cuidado entonces, fundamenta y posibilita el existir haciendo, lo hace en la medida en que comprende la facticidad, es decir el estar ya en la caída, dada por estar en medio-de. Quizá la idea de que el cuidado es lo que fundamenta nuestra existencia no es algo sobre lo cual meditemos constantemente, simplemente es algo que se da en cada instante de nuestro hacer; hacemos porque en el fondo sabemos que lo podemos hacer, justamente porque no hayamos peligro evidente a nuestras posibilidades de seguir siendo. Claro, en muchas ocasiones hacemos cosas osadas, porque consideramos que tenemos alguna oportunidad, porque ya estamos en-medio-de y debemos actuar. En consecuencia, el cuidado es el modo de ser del Dasein.

En el cuento: "Corazón delator" de Edgar Allan Poe (1843), el personaje se siente fascinado con la capacidad que ha tenido para desarrollar a cabo la misión que se ha propuesto, que aunque es peligrosa, asegura que la realizó no por locura, sino porque, justamente llevó esta disposición de cuidado al máximo, veamos:

> Presten atención ahora. Ustedes me toman por loco. Pero los locos no saben nada. En cambio... ¡Si hubieran podido verme! ¡Si hubieran podido ver con qué habilidad procedí! ¡Con qué cuidado... con qué previsión... con qué disimulo me puse a la obra! Jamás fui más amable con el viejo que la semana antes de matarlo. Todas las noches, hacia las doce, hacía yo girar el picaporte de su puerta y la abría... ¡oh, tan suavemente! (…) ¿Eh? ¿Es que un loco hubiera sido tan prudente como yo? Y entonces, cuando tenía la cabeza completamente dentro del cuarto, abría la linterna cautelosamente... ¡oh, tan cautelosamente! Sí, cautelosamente iba abriendo la linterna (pues crujían las bisagras), la iba abriendo lo suficiente para que un solo rayo de luz cayera sobre el ojo de buitre. Y esto lo hice durante siete largas noches... cada noche, a las doce... pero siempre encontré el ojo cerrado, y por eso me era imposible cumplir mi obra, porque no era el viejo quien me irritaba, sino el mal de ojo. (Allan Poe, 1843)

Observamos en la cita, como el personaje llama la atención sobre el cuidado que ha tenido, es decir, sobre cómo fue que su actuación no es criticable en

la medida en que fue basada en el cuidado de sí. Es muy interesante ver, como relaciona la locura con la falta de cuidado. Eres loco si no actúas desde el cuidado, de lo cual se podría decir que la acción sólo se da desde el cuidado, en la medida en que éste le pertenece al Dasein.

El cuidado se encuentra en directa relación con la concepción del hombre, como compuesto de cuerpo (tierra) y espíritu. Heidegger cita la siguiente fábula que Goethe ha tomado de Herder para la segunda parte de su obra *Fausto*. En ella se puede evidenciar como el hombre es nombrado *homo,* no en consideración de su ser, sino por relación a aquello de lo que está hecho (*humus*).

> Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum
> sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.
> dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.
> rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat.
> cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,
> Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dictitat.
> dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul
> suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum.
> sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat:
> 'tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,
> tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,
> Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit.
> sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est,
> homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo'.
>
> Al atravesar Cura un río, ve un gredoso barro,
> y cogiéndolo meditabunda lo comenzó a modelar.
> Mientras piensa en lo que hiciera, Júpiter se presenta.
> Pídele Cura le dé espíritu y fácilmente lo consigue.
> Como Cura quisiese darle su propio nombre,
> niégase Júpiter y exige se le ponga el suyo.
> Mientras ellos discuten, interviene también la Tierra
> pidiendo que su nombre sea dado a quien ella el cuerpo diera.
> Tomaron por juez a Saturno, y éste, equitativo, juzga:
> 'Tú, Júpiter, porque el espíritu le diste, en la muerte el
> espíritu y tú, Tierra, pues le diste el cuerpo,
> el cuerpo recibid, reténgalo Cura mientras viva, porque fue la
> primera en modelarlo. Y en cuanto a la disputa entre
> vosotros por el nombre, llámesele hombre, ya que del humus
> ha sido hecho" (Heidegger [1927] 2012.§ 42 p. 216).

En primer lugar, Saturno, equitativo, ha dicho: "*Tú, Júpiter, porque el espíritu le diste, en la muerte el espíritu",* con lo cual sentencia al hombre a una medida,

a un final. Hay vida en él, pero también hay muerte. Proveyendo al Dasein de un rasgo que lo hace ser: el Tiempo. En segundo lugar: "*y tú, Tierra, pues le diste el cuerpo, el cuerpo recibid",* indicándonos que el Dasein ha nacido del *gredoso barro* y que ese mismo lo recogerá cuando deje en la muerte; que es la tierra la que dio su carne para ser y a ella volverá; en tercer lugar, "*reténgalo Cura mientras viva, porque fue la primera en modelarlo"*, lo cual nos indica que mientras el Dasein sea Dasein, retendrá a cura (cuidado), su forma será cura, porque fue ella quien le dio el carácter.

Por último, el juez Saturno, dio nombre al ser formado. Ha sido llamado hombre, por cuanto proviene del *humus*, es decir, de la tierra. La tierra no es aquí un simple compuesto físico, sino aquello que da forma que llamamos Dasein, por cuanto en su relación con ella puede constituirse, puede ser y seguir siendo. Así, la tierra muestra su rasgo femenino, en cuanto es la dadora y receptora del hombre. En el ensayo *El origen de la obra de arte*[6], Heidegger (2006) dirá en un sentido metafórico que la "madre tierra", es la que engendra y alimenta todos los seres y luego los recoge en su seno. En dicha feminidad, encontrará el hermetismo, el encubrimiento que sólo es posible desocultar en la medida en que el Dasein es auténtico.

> El edificio en pie descansa sobre el fondo rocoso. Este reposo de la obra extrae de la roca lo oscuro de su soportar tan tosco y pujante para nada. En pie hace frente a la tempestad sometida a su poder. El brillo y la luminosidad de la piedra aparentemente debidas a la gracia del sol, sin embargo, hacen que se muestre la luz del día, la amplitud del cielo, lo sombrío de la noche. Su firme prominencia hace visible el espacio invisible del aire. Lo inconmovible de la obra contrasta con el oleaje del mar y por su quietud hace resaltar su agitación. El árbol y la hierba, el águila y el toro, la serpiente y el grillo, toman por primera vez una acusada figura, y así adquiere relieve lo que son (…) ilumina aquello donde y en lo que funda el hombre su morada. Nosotros lo llamamos tierra. Lo que aquí significa la palabra dista mucho de la representación de un depósito de materia, como también de la representación sólo astronómica de un planeta. La tierra es donde el nacer hace a todo lo naciente volver, como tal, a albergarse. En el nacer es la tierra como lo que alberga. (Heidegger, 2006, p 63).

De este modo, la tierra no puede reducirse a materia, porque entonces ella se

6 Pronunciada en 1935 y dedicada a la búsqueda del origen de la obra de arte y en ello, a la resignificación de la noción de verdad. El arte se muestra como ámbito originario del cual se produce la fundación de un mundo y la restauración de la tierra. Por tanto, mundo y tierra constituyen la obra. El primero es lo desoculto y el segundo, lo ocultante, lo que retrae. Mundo y tierra sostienen una lucha que no aniquila a ninguno de los dos, y es en ella en donde acontece la verdad. Ésta no sólo es lo descubierto, sino también lo oculto, lo inagotable, es mundo y tierra. En esta reflexión, extrapolamos la concepción de tierra ligada a la obra de arte, para vincularla como constituyente del Dasein.

verá únicamente como cosa, como lo que está a-la-mano y que en determinado momento nos sirve o no; a la tierra no podemos dejarla en ese plano, puesto que ella es el camino sobre el que avanza el Dasein. No se puede caminar sin tener un suelo, no se puede accionar sin ser y se es porque nos construimos en relación con el mundo al cual fuimos arrojados, en el cual nacimos. La propaganda ecológica hoy anuncia: "No destruyas la naturaleza porque no tendrás donde vivir", lo que es cierto, mas predomina la idea de tierra como material, como cosa para el ser humano y no tanto como parte constitutiva del ser humano. La tierra no está fuera del Dasein.

> Este testimonio preontológico cobra una especial significación por el hecho de que no sólo ve el "cuidado" como aquello a lo que el Dasein humano pertenece "durante toda su vida", sino porque esta primacía del "cuidado" se presenta en conexión con la conocida concepción del hombre como compuesto de cuerpo (tierra) y espíritu. Cura prima finxit: este ente tiene el "origen" de su ser en el cuidado. Cura teneat quamdiu vixerit: este ente no queda abandonado por su origen, sino retenido por él y sometido a su dominio mientras "está en el mundo". El "estar en el mundo" tiene la impronta del ser del "cuidado" (Heidegger, 2009, p.216).

De este modo, lo material como lo funcional es una mirada reduccionista, debemos ir más allá, al fundamento del ser como Dasein, en donde éste tiene un modo de ser (el cuidado) en un mundo al que fue arrojado y sobre el cual actúa.

¿Se puede ser Dasein fuera del *humus*?

> "El mundo y la tierra son, pues, según su esencia, combatientes y combatibles.
> Sólo como tales entran en la lucha del alumbramiento y la ocultación.
> La tierra sólo surge a través del mundo y el mundo se funda en la tierra
> (Heidegger, 2006, p. 77)

Pocas veces nos detenemos a pensar en la tierra como aquello de lo cual estamos hechos. Pensamos que es el lugar donde vivimos, pero nada más. Con el tiempo, hemos tendido a naturalizar este espacio y a verlo sólo cuando ocurre algo fuera de lo común o lo cotidiano. Con el tiempo, la mirada o el empleo de las cosas hacen que su esencia original se oculte y sólo aparezca ante nosotros en una irrupción. Pensamos que la tierra está ahí para nosotros y que de vez en cuando debemos hacer un acto bondadoso hacia ella, porque es el lugar que nos sirve como casa y porque está en función de lo que nosotros deseemos.

La palabra "sirve", trae consigo un sentido y es el de la utilidad ¿Qué es lo útil? ¿Es la naturaleza un útil? Según Heidegger (2006) el útil es la creación de lo humano y sólo se es útil en cuanto se es de confianza. Dicha confianza se logra en la medida en que el hombre lo usa y lo concibe como aquello

que efectivamente le da lo que esperaba o lo que éste le prometía. La tierra no debe ser vista como un útil, primero, porque no es creación del hombre; segundo, porque ella tiene sus propias leyes y su esencia no es darle confianza al hombre. Cuando el hombre ve la tierra únicamente como cosa, olvida quién es, de qué está hecho y en ello, puede encontrar peligro. No porque no pueda indagar qué hay en el universo, cómo éste se encuentra conformado y qué puede proveer, sino porque el Dasein olvida quién es.

Es así, como la tierra no es lo a-la-mano, es parte del modo de ser del Dasein, en cuanto lo constituye. Ella es el soporte, el sostén, madre que da a luz, pero que también refugia en la muerte; lo que nos indica que el mundo sólo puede darse en la tierra, no es posible que exista fuera de ella porque no se puede ser Dasein sin tierra, y no puede haber tierra sin la mirada del Dasein.

Heidegger (2006) nos dice que: "El estar en pie el templo da a las cosas su fisonomía y a los hombres la visión que tienen de sí mismos. Esta visión queda abierta sólo mientras la obra y el dios no ha huido de ella" (p. 64), es así como el ser está arrojado al mundo y en esta medida proveerá de sentido aquello que se sienta frente a él y que a su vez le permite ser. El mundo es en cuanto el Dasein lo experimenta, en que tiene conciencia de él, pero esto se logra en la tierra. El mundo se hace en la tierra y la tierra adquiere sentido en el mundo.

De este modo, la tierra nos determina aunque se nos oculte. Este ocultamiento no es otra cosa que retraerse a sí, de acuerdo con Heidegger (2006), es decir, se mantiene cerrada, conserva su esencia, su fundamento y es este mismo ocultamiento el que le permite desocultarse y ser multiplicidad de destellos. En una pieza hecha por un ebanista, la tierra puede aparecer como simple trozo de madera tallada para servir, pero también se puede tallar un trozo de madera con el objetivo de resaltar su esencia, de mostrar su ser que puede darse en la multiplicidad de voces.

En esta medida, la tierra y el mundo son diferentes entre sí, mas son unidad. En su lucha logran darse ambas. No son adversarios que se eliminan, son luchadores que autoafirman su ser en la existencia del otro. De acuerdo con Heidegger, el mundo se funda en la tierra y la tierra irrumpe en el mundo. Mi mundo se funda en aquello a lo que fui arrojado, a una familia, a un nombre, a una región, a unas costumbres, a un pueblo y también, ese mundo es construido por mí en la medida en que existo en él y esa existencia se da en aquello que me da forma y lo que me da forma y singularidad, es lo que he recogido de aquello hacia lo que fui arrojado.

Podemos encontrar que cuando una persona habla de sus orígenes, retorna a lo que lo construyó, a lo que lo hace Dasein. Un campesino, un lugareño, perciben fácilmente los olores, los colores, los caminos, las formas de saludar, las maneras de caminar de sus coterráneos, porque se ha formado un mundo

en común en el cual se pueden reconocer como propios y en un momento dado, también como extraños.

La tierra funda al mundo, y éste a su vez la toma de suelo para su caminar. Ninguno sobrevive de manera individual, pero tampoco se disuelven el uno en el otro, es sólo que la existencia de uno afirma la del otro y la lleva a su forma más auténtica. En este proceso de afirmación el sentido de la existencia se hace evidente, sale a la luz y así el Dasein encuentra su modo de ser en el mundo. Manuel Mejía Vallejo, escritor colombiano, presenta en sus obras el paisaje de nuestro país desde una perspectiva cautivadora, en la que efectivamente el hombre hace parte del paisaje y el paisaje a su vez, forma parte del hombre. En una de sus obras lo podemos observar: La tierra éramos nosotros. Novela que aparece en 1948, presenta un titulo sugestivo que afirma la idea de que mundo y tierra se atraviesan.

Tierra y mundo: sedimentos de lo histórico

El Dasein es el ser ahí, es verbo, acción, constructor de experiencias y en esta medida, poseedor de una conciencia que le permite formarse como ser histórico. Conciencia de sí y de estar en el mundo.

> "El templo en pie abre un mundo y a la vez lo vuelve sobre la tierra que de tal modo aparece ella misma como el suelo nativo. Pero jamás se dan a conocer y existen los hombres y los animales, las plantas y las cosas, como objetos invariables, para venir más tarde a representar accesoriamente el ambiente adecuado del templo que un día se agrega ya al presente" (Heidegger, 2006, pp. 63-64)

¿Cómo existe el árbol sin la mirada de alguien? ¿Podemos decir que es un árbol sin tener conciencia de él? ¿El árbol es árbol sin una relación con el hombre? Difícilmente podría serlo. Es el hombre quien da sentido y lo hace en el mundo que lo ha construido y del cual también es constructor. Construido en la medida en que fue arrojado a un lugar que posee y a un modo de ver, de percibir, de ser, una herencia que no se carga sino que hace parte, que lo funda. Una herencia que aumentará con el paso de la experiencia y que servirá como legado a otros, porque también es constructor. Se construye cuando se otorga sentido a todo aquello que se da.

Esta lucha entre mundo y tierra da como resultado una afirmación de ambas caras y en ella, la existencia del Dasein como ser ahí y como ente relacionante. El ser surge como aquel que relaciona y que da sentido, que crea mundo en tanto avanza en el mundo de la vida. Este avanzar únicamente lo puede hacer en un suelo, en un sostén que debe ser infranqueable, marcando ya el paso del tiempo.

Es así, como la tierra da origen al mundo y en él, surgen una serie de relaciones humanas que dan carácter histórico a la existencia. Dichas relaciones se dan en la experiencia y ésta es la que forma el mundo. El mundo es lo que hace el hombre como *humus*, como hijo de la tierra y por tanto, los sentidos que hacen parte de su identidad están de una u otra forma anclados y mediados a la tierra, como forma constituyente y como piso existencial.

> "El mundo es la apertura que se abre en los vastos caminos de las decisiones sencillas y esenciales en el destino de un pueblo histórico. La tierra es lo sobresaliente que no impulsa a nada, lo siempre aotoocultante y que de tal modo salvaguarda. El mundo y la tierra son esencialmente diferentes entre sí y sin embargo nunca están separados" (Heidegger, 2006, p.70).

Ella es autónoma, es misterio, posee sus propias leyes; no es en sí histórica, pero el mundo o los mundos a los que sirve de arca si lo son. En consecuencia, no hay una historia del árbol por sí solo, hay una historia que un ser humano construyó de un árbol; existe un sentido sobre el cual se sedimentó el camino de una cultura puesta en un mundo cuyo sostén es la tierra. Ésta es histórica sólo en la medida en el Dassein construyó relaciones en ella, por sí sola no es trascendental, son los proyectos de un hombre los que dan historicidad.

En esta línea, mundaneizar el mundo es conferir sentido a las cosas y experiencias con las cuales nos relacionamos. La tierra es cerrada pero en el momento en el que el Dasein intenta ver su esencia la desoculta, no porque haya logrado franquearla sino porque la ha dotado de un sentido para el existente; de un decir que pertenece al ámbito del diario vivir. En el existir-haciendo se establecen múltiples relaciones y se afectan los diversos sentidos conferidos al mundo. Se elabora un tejido de relaciones que movilizan una manera de percibir, una cultura que forma un ser humano en su proceso identitario y que en consecuencia, hace parte fundante de lo que es. Preguntarse por el ser, es indagar por el mundo que lo funda y que él ha fundado.

El ser tiene conciencia de sí mismo en el momento en que se reconoce en un mundo que es histórico y cultural, pero también en la medida en que conoce de qué está hecho y qué le ha dado forma. No nos referimos meramente al sentido material, nos referimos al tipo de relaciones que él entabla con la tierra que habita y que lo habita. Pocas veces nos preguntamos por la naturaleza y en realidad, poco nos detenemos en ella, porque estamos impulsados a pensar en nuestras posibilidades, hemos naturalizado tanto la tierra que sólo se hace visible en algunas ocasiones, diría que en aquellas en donde nuestras posibilidades de seguir siendo se ven afectadas, así como por comunidades que abiertamente nos hacen ver que la naturaleza podría vengarse de nosotros y hacernos merecedores de la una única posibilidad de la que no podemos huir: la muerte.

Naturalizarnos vivos es ocultar de alguna manera la muerte, naturalizar nuestro cuerpo hecho del *humus*, es naturalizar de alguna manera la naturaleza, sabemos que somos seres vivos, que las plantas son seres vivos, y que la tierra está hecha para sostenernos. Pero ¿olvidar que somos *humus* es de alguna manera olvidar que somos hombres?

Pensarnos como humus

¿Qué significaría pensarnos como *humus*? considero que la respuesta no es la que nos han llevado la publicidad y quienes están detrás de ella. No es aquella en donde pago dentro de mi cuenta lo que consumo, más un aporte para cuidar los bosques o las reservas naturales. Es sabernos hechos justamente de algo, es habitar en aquello que nos habita. La tierra no puede ser algo ajeno a mí, a mi existencia. Recordemos que en el inicio de este documento, se encuentra citada la fábula con la que Heidegger explica el sentido pre-ontológico del ser y en la cual se enuncia el *humus* como lo que da carne al hombre y cura, como aquello que le es innato, que es propio al existir y que retendrá hasta el día en que muera.

Cuando vemos a la naturaleza como algo que sólo está fuera, como cosa meramente, no la veo siendo parte de mí, no la estimo como aquello que ha aportado a mi identidad de ser humano, ignoro su esencia y hago una reducción de ella. La veo como materia, mas no fundamento. Puedo comprar un nuevo objeto bajo el criterio de que está hecho en un material reciclable, pero puedo comprarme un dulce y arrojar el papel a la calle sin el menor resquebrajamiento ¿Por qué puede llegarse a donar grandes cantidades de dinero para el cuidado y preservación de la naturaleza y al mismo tiempo sentirse ajeno a ella? Sentir que se está haciendo un bien, para no recibir un castigo (catástrofe natural), la situación es equiparable con aquella en la que doy limosna a otro que se encuentra en condiciones de pobreza, pero no me veo en una relación dialógica con él, no me siento responsable con el otro, ni mucho menos como parte de él, al igual que no me veo como *humus*, como tierra.

La ecología puede luchar desenfrenadamente contra los ataques a la morada del hombre, a la explotación desmedida y al intento por reducirla a materia y aún así, podría obtener pocos resultados, porque si el ser humano deja de pensarse como *humus*, deja de reflexionar en lo que lo constituye, en lo que le da sentido: deja de ser auténtico. Si el hombre permite ser absorbido por las mercancías y el consumo, se adentra en lo artificioso.

De acuerdo con lo anterior, la pregunta por el ser no es una duda caprichosa, es una pregunta por el proyecto de la humanidad, por la historia, por la existencia, por los procesos de formación y, ellos, necesariamente, deben contener

la preocupación por la tierra, en la medida en que tierra y hombre ontológicamente no se encuentran divididos; el hombre es tierra, ella es suelo del mundo que lo constituye y que le da singularidad, identidad.

El Dasein en nuestros tiempos debe reflexionarse como tal, como constituido por tierra y en ello le queda la tarea de pensar en la técnica y sus incidencias. Ella, de acuerdo con Heidegger estudiado por Giardina (2009, pp. 201-209), no debe ser vista como instrumento o herramienta, sino como un modo en que las cosas acontecen, modo en que ellas se desocultan y por tanto: posibilidad de producir verdades y fundación de modos de ser en el mundo. A lo cual los procesos de formación deben responder, en cuanto a que sólo una actitud pensante y reflexiva hacia la técnica permitiría considerarla como un modo de relacionarse con las cosas y no como un imperio que oculta. Cabe anotar, que hablar de cuidado de la tierra o de la relación Dasein-tierra, pasa hoy por el análisis de la técnica, lo cual no significa que haya una lucha implacable entre ellas, quizá hoy la técnica y la tecnología tengan mucho que decir frente a la preservación del suelo natal. Pero esto implica, en palabras de Heidegger, una disposición del pensar a la cual el ser debe abrirse y en ello, es indispensable un proceso formativo que propenda por lo auténtico y no se quede en un discurso publicitario que alimente lo artificial.

Debemos tener en cuenta que en los últimos años, nos han invitado a realizar cambios básicos en nuestros estilos de vida, atendiendo a unos intereses particulares del hombre. Pero dichos intereses nacen de una posición en la que se desconoce el origen del hombre como *humus*, refugiadas en una vida inauténtica (en la que el Dasein se oculta), en el Uno. El Dasein auténtico es aquel que se apropia de sus posibilidades. Cuando el hombre se desoculta vive apropiadamente, porque es consciente de sus posibilidades y toma decisiones frente a ellas; cuando se ve y se sabe formado por humus y se considera su habitante: ve, y no simplemente naturaliza bajo la condición de a-la-mano (disponibilidad). Permitirnos ser tierra y no ocultarnos esta realidad, nos hace auténticos Dasein, nos ayuda a ver sus manifestaciones de una manera natural y no instalarnos en un discurso de culpa o de bondad, que permite y auspicia los discursos ideológicos-consumistas, que hoy en día ha popularizado las donaciones, las compras bajo la premisa de ayudar a tu planeta, las marchas despreocupadas y la mirada de la tierra como algo que está ahí para mí; cuando vemos las cosas de manera independiente, cuando no les proveemos de sentido tendemos a aniquilarlas con rapidez y a imbuirnos en una forma de vida artificial.

Lo ecológico como un plus: un posible camino hacia la ideología

La ecología es vista como disciplina, pero también como ideología. Los ejemplos expuestos al inicio de este ensayo, de las personas que compran una marca porque tienen el logo del reciclaje, de las personas que asisten a marchas, no porque conozcan del tema sino porque tienen instalado un discurso, así como la gente que consume todo tipo de productos naturales, porque con ello ayuda a preservar la naturaleza, nos llevan a desarrollar este apartado con el objetivo de esclarecer cuándo la tierra deja de ser condición de posibilidad de la existencia humana y se convierte en objeto de una ideología, cuándo la relación tierra-mundo termina en el *Uno* y por tanto, en la *habladuría*.

De acuerdo con Slavoj Žižek (2012) en un estado "normal" de las cosas, podríamos decir que en lo que conocemos como cotidianidad se presentan innumerables antagonismos que son propios al devenir humano, en la medida en que somos diversos. Dichos antagonismos generan luchas particulares. Dentro de éstas, el autor menciona aquellas que pueden librar los obreros por mejores salarios, las feministas por la igualdad de derechos, los demócratas por las libertades políticas y menciona, además, a los ecologistas que luchan contra la explotación de la naturaleza. Esta mención la hace especialmente para caracterizar lo que podría denominarse "*El sublime objeto de la ideología*" (ha titulado así su texto), y cómo muchos antagonismos se pueden volver radicales o esenciales al punto de llegar a convertirse en dogmaticos y fuentes de amenaza. La lucha particular de la ecología, como aquella que se libra por el cuidado de la naturaleza, puede ser vista también como ideológica, en cuanto a que reprueba otras formas que no sean las postuladas desde su perspectiva. El antagonismo: desarrollo tecnológico-cuidado y protección del medio ambiente, puede caer en una ideología y en un totalitarismo.

Para este filósofo, en las luchas se puede evidenciar cómo se tiende a radicalizar; por ejemplo, y puesto en nuestro tema, se diría: si la naturaleza es destruida todo lo demás desaparecerá, siempre estaremos amenazados y la supervivencia humana será imposible. Cuestión que puede o no representar una idea radical, mas sí representa una posibilidad dentro de las posibilidades humanas, pero a diferencia de otras posibilidades, ésta amenazaría la existencia de otras más.

Continuando con lo que dice el filósofo, en su disertación sobre la ideología, "los antagonismos que parecen secundarios pueden adueñarse de este papel esencial de mediador de todos los demás" y completa diciendo: "el fundamentalismo ecológico" puede querer adueñarse de otros en cuanto se promueva "el estancamiento ecológico como el problema fundamental de la humanidad "(Žižek, 2012, pp. 26-27). En consecuencia, la lucha por el cuidado y protección del medio ambiente, como antagonismo secundario, puede, en su mismo

constructo ideológico, esencializarse a tal punto que otros dependan de él; por ejemplo, sin el cuidado del medio ambiente el ser humano no existirá y por tanto no habrá igualdad de condiciones laborales, igualdad de género o democracia, entre otras posibilidades. De este modo, un antagonismo tiende a luchar por ser esencialista.

> (…) esta dimensión de radical negatividad, no puede ser reducida a una expresión de las condiciones sociales enajenadas, sino que define la *condition humaine* en cuanto tal. No hay solución ni escape, lo que hay que hacer no es "superarla", "abolirla", sino llegar a un acuerdo con ello, aprender a reconocerla en su dimensión aterradora y después, con base en este reconocimiento fundamental, tratar de articular un *modus vivendi* con ello. (2012, p.27)

Por lo anterior, es aconsejable asumir que los antagonismos son una especie de condición en la humanidad, que no pueden ser reducidos sino que deben ser aceptados e inmiscuidos dentro de los procesos sociales que emergen en el mundo de la vida. Intentar acabar con alguno de ellos, significa hacer parte militante de otro, que además, pretende ser el único. Si se asume una posición desde la cual en nombre de lo "bueno", del Bien se destruye lo que no corresponda, es decir lo antagónico, lo "malo", el Mal, se podría llegar a la destrucción.

> El hombre en cuanto tal es "la herida de la naturaleza", no hay retorno al equilibrio natural. Para estar en conformidad con su entorno, lo único que el hombre puede hacer es aceptar plenamente esa fisura, esta hendidura, este estructural desarraigo, y tratar en la medida de lo posible de remendar después las cosas. Todas las demás soluciones –la ilusión de un posible regreso a la naturaleza, la idea de una socialización total de la naturaleza- son una senda directa al totalitarismo. (2012, p.28)

De acuerdo con la cita, el camino es aceptar el desarraigo y luego remendar, pero en qué medida podemos hacerlo, nos debemos comprender como la *herida de la naturaleza* o también podemos vernos como heridos, somos atacantes y atacados al mismo tiempo en cuanto a que somos humus y tenemos una relación con el lugar que habitamos y que ese lugar efectivamente habita nuestra subjetividad y es rasgo fundante de nuestra identidad. Puede la promesa del cuidado de la naturaleza deslindar en objetivos comunes o es una ilusión-senda al totalitarismo. Son inquietudes que surgen en el devenir de la escritura.

Ayer subí a un bus de transporte público en la ciudad de Bogotá. No es extraño que muchas personas suban y vendan diversas cosas, desde comida hasta el más ingenioso invento. En esta ocasión el vendedor ofertaba una nueva chocolatina de una industria nacional. Inicio saludando, hablando de su situación económica, de los motivos que lo habían llevado a vender en los buses y a emplearse en el *sector informal*. Después, entregó a cada pasajero uno de

los chocolates e inicio su discurso para convencer a las personas de comprar el chocolate. Primero habló de lo sabroso que era, luego de algo que muchos hoy reflexionan: el cuidado de la naturaleza. Dijo que este producto pertenecía a una marca nacional, encargada de cuidar la naturaleza. Anunció que muchos tenían una piel desgastada y llena de arrugas y manchas, debido a los rayos solares que penetraban la tierra a causa del daño a la capa de ozono. Que esta empresa sembraba muchos árboles para que ellos nos brindarán más oxigeno y así nosotros pudiésemos vivir. Además dijo, que era tanto el compromiso de esta empresa, que sacaba álbum para llenar con fichas que hacían referencia al cuidado y protección del medio ambiente, así como de la diversidad de fauna que existe en el planeta. Finalizando su discurso, dijo que ese producto no era genérico, que era original y que por tanto, esperaba les gustará ¿Usted compraría?

Muchos lo hicieron convencidos de que con ello cuidarían el planeta y tendríamos más años de vida y con una mejor piel. Vemos entonces, cómo, en ocasiones, el cuidado de la naturaleza se convierte en un *plus*. Lo ecológico como ideología, lleva a pensar que existe una intención, que hay un interés común. La marquilla contramarcada con: ¡protege la naturaleza!, pasa de ser *materia física a portar una función social (*Sohn-Rethel, citado por Žižek, 2012, p. 4) y esta función es la de cuidar la naturaleza, pero ¿realmente se cuida? o es una frase que lleva a que se adquiera un objeto, se puede pensar que lo ideológico es simplemente una "falsa conciencia", una representación ilusoria de la realidad, o más bien es a esta realidad a la que ya se ha de concebir como "ideológica"[7] (2012).

Lo ideológico no es algo que exista en la fantasía, es aquello que se vive como verdad (en palabras de Adorno, citado por Žižek, 2012) y cuando se toma como única, como la verdad de las demás verdades, "adquiere el estatus de totalizante e, infortunadamente, como medio de manipulación, puramente externo e instrumental "(2012, p.58*)*. De acuerdo con este autor*,* la ideología consistiría en el hecho de que la gente no sabe lo que en realidad hace, pero lo hace, es efectiva socialmente, en cuanto a que hay un cúmulo de orientaciones que se ligan y forman un discurso en el cual todo tiene que ver con ese algo supremo, cualquier acción, cualquier lucha va aunada a una sola. Se compra el chocolate, porque se cree que con ello se ayuda a la naturaleza, se completa el álbum porque se es fan de la naturaleza, pero más allá ¿el cuidado de la naturaleza es real?

7 De acuerdo con la palabras del filósofo: lo ideológico "es una realidad social cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia" y que promueve la efectividad social, cuya misma reproducción implica que los individuos "no sepan lo que están haciendo"(Žižek, 2012, pp. 46-47)

> El espacio ideológico esta hecho de elementos sin ligar, sin amarrar, "significantes flotantes" cuya identidad está "abierta", sobre determinada por la articulación de las mismas en una cadena con otros elementos –es decir, su significación "literal" depende de su plus de significación metafórica. *Ecologismo,* por ejemplo: su conexión con otros elementos ideológicos no está determinada de antemano; se puede ser un ecologista de orientación estatal (si se cree que sólo la intervención de un Estado fuerte puede salvarnos de la catástrofe), un ecologista socialista (si se localiza la fuente de la despiadada explotación de la naturaleza en el sistema capitalista), un ecologista conservador (si se predica que el hombre ha de volver a arraigar a fondo en su suelo natal) y así sucesivamente (…) el "alconchonamiento" realiza la totalización mediante la cual está libre flotación de elementos ideológicos se detiene, se fija –es decir, mediante la cual estos elementos se convierten en partes de la red estructurada de significado (2012, pp.125-126)

Identificarse con un elemento por lo que representa socialmente, por un plus, puede llevarnos al olvido de la cosa misma, de naturalizar el cuidado a partir de acciones que nada tienen que ver con la relación que mantengo con el lugar que habito y que me habita. Pensemos entonces en la noción de campesino y su relación directa con la tierra, es esa relación la que más se acerca a la propuesta heideggeriana de humus, y se aleja de la ideología totalizante y de ecología como ideología consumista.

¿Cuándo pisamos tierra en la vida ciudadana?

Es una pregunta que deja un hondo suspiro y una búsqueda rápida en la memoria que quizá tenga alguna posibilidad en la niñez, en una de esas aventuras de las cuales los padres no tienen conocimiento o la cual, probablemente, fue causa de un regaño por parte de ellos. Tenemos contacto con el asfalto, con el mármol, con la porcelana, con el cemento, pero rara vez con la tierra. Si lo pensamos un poco más, llegaríamos a creer que hoy la posibilidad de que alguien tenga contacto directo con la tierra en la ciudad, es algo supremamente extraño, quizá haría parte de un ejercicio o de una dinámica propia de algún evento o terapia, pero no de la cotidianidad. En una entrevista realizada a Heidegger por Der Spiegel[8], bajo el título *Solo un dios puede salvarnos,* en mayo de 1976, advierte la pérdida de contacto con la naturaleza.

8 La entrevista con Martin Heidegger fue realizada por la revista germano-occidental Der Spiegel, en septiembre de 1966, y publicada póstumamente, por deseo del mismo Heidegger, bajo el título Sólo un dios puede salvarnos aún, en mayo de 1976. La decisión de no publicarla sino después de su muerte, fue expresada en los siguientes términos por el filósofo: "No se trata ni de orgullo, ni de testarudez, sino solamente por motivos de consideración a mi trabajo, cuya tarea se ha hecho con los años, más sencilla. Y eso significa en el campo del pensar, cada vez más difícil". (Cf. Der Spiegel, 23, mayo de 1976, p. 3). La traducción fue hecha por Frcdy Tél!ez y Elviera Bobach. Recuperado el 12 de noviembre de 2014 en http://www.bdigital.unal.edu.co/40828/1/12298-31448-1-PB.pdf.

Dicha pérdida se presenta, porque la técnica ha inundado los espacios y forma parte del mundo del Dasein, haciendo que éste se centre en ella y se haga dependiente de sus productos. En esta medida, tiende a alejarse, perdiendo o invisiblizando su relación con ella; al hacerlo se presente el olvido del ser, en cuanto a que el Dasein es constituido por humus y su forma es la del cuidado. Dice Heidegger

> **Der Spiegel**: Se le podría objetar ingenuamente: ¿qué significa aquí dominar? Aquí todo funciona. Cada vez más se construyen fuentes de energía. Se produce intensamente. Los hombres se hallan bien provistos de la parte altamente tecnificada del mundo. Vivimos en el bienestar. ¿Qué es que hace falta aquí realmente?
>
> **Heidegger**: Todo funciona. Eso es precisamente inquietante, que todo funciona y que el funcionar lleva cada vez más a un continuo funcionar; que la técnica cada vez más desraíza y separa al hombre de la tierra. (…) Ya no hay una tierra sobre la cual viva el hombre. Hace poco tuve una larga conversación con René Char en la Provence, el poeta y combatiente de la Resistellcia, como usted sabe. En la Provence francesa se construyen ahora Bases para cohetes y la tierra es devastada en forma aterradora. El poeta, de quien no se puede sospechar de sentimentalismo o arrobamiento idílico, me decía que el desraizamiento del hombre que allí ocurre, es el fin; al menos que el pensar y la poesía logren una vez más un poder sin violencia (1976, p.16)

En esta medida, las tecnologías (que devienen de la técnica) hacen que el mundo funcione "mejor", hacen que los espacios se acerquen, que el tiempo sea uno y múltiple a la vez, pero provocan que el Dasein no sienta arraigo, naturalice, invisiblice y olvide, quedándose en el mundo del Uno, en el mundo de la *habladuría*. Los seres humanos toman el ruido de los *aparatos por la voz de dios* y esto es lo que constituye el olvido de la tierra. La técnica así, absorbe el discurso de la verdad y llega a convertir a la tierra en mercancía.

De acuerdo con Giardina (2009), Heidegger habló de tres encubrimientos del ser: Cálculo, rapidez y masividad, los cuales se correlacionan con la técnica. El primero relacionado con las matemáticas y su predominio en el estudio del universo; el segundo, vinculado en términos de Heidegger (citado por la autora), como "el no resistir en la tranquilidad del oculto crecer y de la espera", y para quien la "fugacidad" es la ley fundamental de la "estabilidad" en tiempos modernos. Para dilucidar el tercero, es conveniente mencionar que la técnica no necesariamente implica velocidad, mas la tecnología, propia del modernismo: sí; en cuanto a que ella debe renovarse día a día y con ello, crear necesidades a una masa de consumidores, que deviene en el deterioro de la tierra y en su velamiento como recurso, como estación de gasolina.

Cuando la tierra es recurso, el hombre se concibe fuera de ella. Piensa que ella le es externa, que es en sí una mercancía y esto es justo lo que nos ha

llevado a una crisis ambiental, en donde el cambio climático, el deterioro de los campos, el exterminio de especies de fauna y flora son los resultados de una explotación exacerbada. Esto nos hace pensar en a una crisis del sujeto, en la medida en que ha perdido su patria, su sostén, su anclaje. Veamos lo que responde a Der Spiegel

> **Der Spiegel**: Bueno, hay que decir que nosotros preferimos quedarnos aquí, en la tierra; pero quién sabe si realmente el destino del hombre es el de permanecer en ella. (…) No obstante, ¿dónde está escrito que el hombre tiene su lugar aquí?
>
> **Heidegger**: Según nuestra experiencia e historia humanas, veo por lo menos hasta donde yo estoy orientado- que todas las cosas grandes y esenciales han podido surgir solamente en la medida en que el hombre tenía una patria y estaba enraizado en una tradición (1976, p.17)

Humus no solamente es materia, barro, es también "territorio", es aquello por lo cual el hombre ha encontrado una identidad propia, ha dado forma a su ser y a su existencia. La "tierrita", es para el campesino todo, pues es lo que constituye su vida, no podría ser campesino sin su relación con el campo. Cuántas veces no hemos escuchado, la madre tierra, aquella de la que nacimos y a la que volveremos, aquella madre sobre la que hemos echado raíces, así sea para ir más alto, para viajar más lejos, para subir al cielo. Sobre el suelo al cual fuimos arrojados no sólo nos une una relación de sobrevivencia, es decir, una relación en que la tierra es lugar donde vivo (una relación material), no sólo es esa relación, hay otra, más fuerte y es aquella, en la que construimos nuestra identidad individual y social; es un vínculo que nos da forma. Cuando pertenezco a un lugar, posee unas costumbres propias, una manera de ver y concebir el mundo, un modo particular de hablar, de significar y de dar sentido.

Cuando soy Dasein, soy tierra. Tierra encarnada en Dasein. Nuestros abuelos caminaban descalzos por las veredas de los pueblos, conocían el ruido del rio, la brisa de los árboles y el olor de los naranjos. Hoy los niños conocen primero los árboles de naranjas a través de libros para colorear, cartillas o medios tecnológicos, antes de haber visto alguno sembrado en el antejardín de un vecino. Frente a estos hechos qué debemos hacer, cómo vislumbrar nuevamente la relación Dasein-Mundo-Tierra. Heidegger respondería

> **Heidegger:** Permítame que dé una respuesta corta y quizás algo abrupta, que proviene sin embargo de largas reflexiones: la filosofía no podrá provocar un cambio inmediato de la situación actual del mundo. Y eso no se refiere solamente a la filosofía, sino a toda clase de reflexión y aspiración meramente humanas. Sólo un dios puede salvarnos aún. Como única posibilidad nos queda la de preparar en el pensar y en la poesía, una disposición a la aparición de este dios, o a su ausencia en el derrumbe: para que sucumbamos frente al

dios ausente (…) podemos a lo sumo despertar la disposición hacia la espera.

Der Spiegel: Pero, ¿podemos nosotros ayudar?

Heidegger: El preparar la disposición podría ser la primera ayuda (…) preparar la disposición del mantener-se-abierto. (1976, p. 17)

Dicha disposición, puede ser preparada en la medida en que el Dasein está dotado de pensamiento y su autenticidad depende de ello. Sin embargo, dice el filósofo, el hombre actual prescinde del pensamiento, huye de él y se centra en el ruido del aparato. Se queda en la voz que le llama desde la técnica. "*El hombre actual está en fuga del pensar. Esta huída al pensamiento es la causa de su falta",* dice el filosofo en su conferencia denominada "*Serenidad",* pronunciada con ocasión del 175 aniversario del nacimiento de Conradin Kreutzer, el 30 de octubre de 1955 en Messkirch (Suabia). En ella, Heidegger caracteriza dos tipos de pensamiento: el pensamiento calculador y el reflexivo. El primero se dedica a calcular posibilidades novedosas, mientras que el segundo, es decir el reflexivo, a dar sentido a todo cuanto existe. En este segundo pensamiento, el Dasein se piensa y lo hace en un mundo; en un mundo que no existe sin la tierra, porque de la tierra brota todo aquello que pretenda ir más allá.

"Somos plantas, queramos o no confesarlo de buena gana,
que debemos salir de la tierra para florecer en el éter y poder dar frutos".
*(*Johann Peter Hebel *citado por Heidegger, 1955)*

El pensamiento reflexivo propio del sujeto, se presenta gracias a que tiene un enraizamiento, a que puede pararse sobre un cumulo de conocimientos, costumbres y valores propios que le son dados por la *tierrita* de la cual proviene. Su identidad se encuentra enmarcada en el mundo al cual fue arrojado. ¿Pero qué pasa con aquellos que se fugan del pensamiento reflexivo? ¿Qué sucede con aquellos que invisibilizan su relación con la tierra? ¿Con aquellos para los que el ruido de la radio es más cercana que sus pisadas sobre la tierra? ¿Con los que ven a la tierra como una gran estación de gasolina, como llama la atención Heidegger, y no como condición de posibilidad de existencia? Son inquietudes que surgen y cuyas posibilidades de respuesta se encuentren en la meditación, en procesos formativos que privilegien el pensamiento reflexivo.

Volver a meditar, a pensarse sobre un suelo desde el cual alzarse al éter, implica una disposición -como ya se había citado- de espera, de-mantenerse-abierto-a, de caminar hacia la *serenidad*[9]. Los recursos tecnológicos que poseemos hoy en día son innumerables. Nos han hecho la vida más simple y

9 Dice Heidegger: La serenidad ante las cosas y la apertura al misterio van juntas. Ellas nos conceden la posibilidad de permanecer en el mundo de un modo por entero diferente. Ellas prometen un nuevo suelo sobre el que, en medio del mundo técnico, podamos estar y perdurar fuera de peligro (1955)

mucho más cómoda, lo cual no implica más feliz. La relación de confianza que hemos establecido con ellos, los han vuelto útiles, más no podemos depender de ellos. Cabe la pregunta ¿qué tan dependientes son hoy en día, los jóvenes de las nuevas tecnologías de la comunicación? Pensaría que mucho. Y esto causa cierta preocupación. No podemos depender enteramente de la técnica, no podemos arrojarnos a ella sin un espíritu reflexivo, sin una actitud meditativa, puesto que se pone en vilo nuestra voluntad y facultad de decisión.

El predicamento por la tierra, se da porque ella es condición de posibilidad de existencia, que rechaza la tenencia de una ideología ecológica que se agota en el consumo. El predicamento por la tierra es aquel que se produce en y por el pensamiento reflexivo, que pueda pensar de nuevo el suelo de este mundo. Suelo que es posible habitar desde el cuidado, con actitud serena y abierta frente a lo que pueda o no representar peligro para el ser.

Para finalizar, recordemos algo de lo que dice la fábula que dio origen a esta reflexión: "*Al atravesar Cura un río, ve un gredoso barro, /y cogiéndolo meditabunda lo comenzó a modelar (…) tú, Tierra, pues le diste el cuerpo,/el cuerpo recibid, reténgalo Cura mientras viva, porque fue la /primera en modelarlo*." *(Heidegger [1927] 2012. § 42 p. 216).)* Cura es la metáfora que se usa para enunciar que el Dasein tiene su modo de ser en el cuidado, y que es éste el que le permite ser, en que somos y que por tanto, debe ser eje central en los procesos formativos.

Siempre asumimos que nos cuidamos y que cuidamos de, pero que extraño es darse cuenta que el cuidado va más allá, que éste es el que me da forma, que al cuidar me cuido, así como al formar me formo, así como al ejercer funciones de papá o mamá soy papá o mamá. El cuidado no se reduce a la propaganda publicitaria en donde te venden un seguro médico contra todo riesgo. El cuidado es aquello que estructura mi ser en el mundo y que me permite seguir siendo. En esta medida, el cuidado de la tierra, no sólo como materia que da a luz y sirve como sepultura al Dasein, sino también como soporte que alimenta la identidad de los que en ella habitan, da forma, provee de sentido a la existencia del ser humano.

BIBLIOGRAFÍA

Cincunegui, Juan Manuel. (2010). Charles Taylor y la identidad moderna. Tesis doctoral. Universidad Ramon Llul. Facultad de filosofía.

Giardina Novelle, Mónica Noemí. (2009) Prolegómenos para una fundamentación filosófica de la ecología (Tesis doctoral) Universidad del Salvador, Buenos Aires, Argentina.

Heidegger, Martin.

_____ (2006). Arte y poesía. México, D.F.Fondo de cultura económica.

_____ (2012) Ser y Tiempo. Madrid, España. Editorial Trota.

_____ (1951) Construir, habitar, pensar.

Recuperado el 13 de septiembre de 2014 en http://www.geoacademia.cl/docente/mats/construir-habitar-pensar.pdf

_____ (1935-1946) El camino del campo. Recuperado el 13 de septiembre de 2014 en http://www.mounier.es/revista/pdfs/062015016.pdf.

_____ (1955) Serenidad. Recuperado el 12 de noviembre de 2014 en http://www.bdigital.unal.edu.co/19765/1/15808-48617-1-PB.pdf. Este texto ha sido tomado de *Eco* Revista de la Cultura de Occidente, Tomo *V4,* agosto 1960. Traducción: Antonio de Zubiaurre. Este trabajo constituye una conferencia pronunciada con ocasión del 175 aniversario del nacimiento de Conradin Kreutzer, el 30 de octubre de 1955 en Messkirch (Suabia).

_____ (1976) Sólo un dios puede salvarnos aún. Recuperado el 12 de noviembre de 2014 en http://www.bdigital.unal.edu.co/40828/1/12298-31448-1-PB.pdf

La entrevista con Martin Heidegger fue realizada por la revista germano-occidental Der Spiegel, en septiembre de 1966, y publicada póstumamente, por deseo del mismo Heidegger, bajo el título *Sólo un dios puede salvarnos aún*, en mayo de 1976. La decisión de no publicarla sino después de su muerte, fue expresada en los siguientes términos por el filósofo: "No se trata ni de orgullo, ni de testarudez, sino solamente por motivos de consideración a mi trabajo, cuya tarea se ha hecho con los años, más sencilla. Y eso significa en el campo del pensar, cada vez más difícil". (Cf. Der Spiegel, 23, mayo de 1976, p. 3). La traducción fue hecha por Frcdy Tél!ez y Elviera Bobach.

Allan, Poe. Edgar. (1843) Narraciones extraordinarias. Recuperado el 25 de septiembre de 2014 en

ttp://www.ciudadseva.com/textos/cuentos/ing/poe/el_corazon_delator.htm

Zizek, Slavoj. (2008) Segmento de entrevista sobre la ecología. "Examined Life:

Philosophy in the streets". Recuperado el 15 de septiembre de 2014 en https://www.youtube.com/watch?v=WX8Yju8jeA4

Zizek, Slavoj. (2012) El sublime objeto de la ideología. Traducido por Isabel Vericat Nuñez. México. Siglo XXI editores.

Segunda parte: Formación

EL DASEIN Y LA FORMACIÓN

Una mirada en clave Heideggeriana[10]

Liliana Ávila Serrano[11]

Introducción

El alemán Martin Heidegger es considerado uno de los grandes pensadores del siglo XX. Su obra más conocida es *Ser y Tiempo*[12], escrita en 1927, una analítica existencial del Dasein, cuyo hilo conductor es la pregunta por el sentido del ser y que ofrece una concepción renovada del ser humano. A partir de ella, su extensa producción abarcó temas como el lenguaje, la poesía, el arte, el pensar, el habla. Entre sus textos, no hubo ninguno sobre filosofía de la educación; sin embargo, se considera que el filósofo hace importantes aportes a este tema a partir de todos sus escritos, en los cuales hace referencias, un poco cripticas[13], a la educación y sus implicaciones. Hay que mencionar además, que su labor como profesor aporta mucho a esta cuestión (Montoya, 2012; Hodge, 2015).

Steven Hodge, en su libro *Heidegger challenge to education* (2015), menciona que en la investigación educativa escrita en inglés, hubo dos corrientes de gran influencia Heideggeriana: en la primer ola, que tuvo lugar en la década de los 60´s, se aprovecharon las ideas de Heidegger para enriquecer las teorías educativas a partir de la traducción al inglés de *Ser y tiempo* en 1962. El segundo momento se caracteriza por el trabajo desarrollado por un grupo de investigadores muy interesados en la educación quienes encuentran, a partir de la ideas del filósofo alemán, un punto de partida coherente para iniciar una reflexión en torno a la educación y su relación con la tecnología y las consecuencias que su uso trajo. Asimismo, en clave Heideggeriana, estos investigadores analizan la amenaza que para la educación significa el paradigma actual instrumentalista y neoliberal. Frente a ello, proponen una educación de tipo ontológico, una "Educación real"[14] (Hodge, 2015, p.43) que parte del *cuidado* como posibilidad de llegar a la educación auténtica. Se habla de profesores, también auténticos que eligen, deciden y se salen de lo impuesto por

10 Este ensayo fue escrito en el marco del seminario doctoral, *Fenomenología y formación: el Dasein*, que se llevó a cabo del 13 al 17 de octubre del año 2014.

11 Estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación, DIE-UD. En el énfasis de lenguaje. Correo electrónico: lilianavilase@gmail.com

12 Para este ensayo se utilizaran las denominaciones a las categorías heideggerianas de la traducción de Jorge Eduardo Rivera. El cuidado [Sorge], el coestar [Mitsein], el discurso [Rede], la solicitud [Fürsorge] y el comprender [Verstehen].

13 Debido a los neologismos empleados y la complejidad de su lenguaje.

14 En el original, *Real education*.

el *uno*[15]; por lo tanto, pueden promover el aprendizaje, también auténtico, de los estudiantes quienes participan en éste cuando se abren a sí mismos al ser; es decir, es una educación concebida desde un fondo ontológico, que lleva a producir un *claro*[16] pedagógico especial. Se invita, entonces, a hacer una destrucción[17] de las conceptualizaciones sobre las teorías del aprendizaje a la luz del pensamiento de Heidegger. (Hodge, 2015)

Por su parte, el neerlandés Max Van Manen quien es considerado pionero en la utilización del enfoque fenomenológico-hermenéutico en la investigación educativa, también se muestra influenciado por el pensamiento de Heidegger, debido a que expone el concepto de *la solicitud* pedagógica como un esfuerzo hacia el bien y hacia lo mejor con los estudiantes que educamos (Ayala, 2008). Supone el desarrollo del *tacto* pedagógico como una competencia esencial que permite saber cómo actuar de manera adecuada en situaciones pedagógicas determinadas.

Nel Noddings (como se citó en Hodge, 2015) ve en el cuidado[18] la clave para entender y reformar la educación, éste se revela –se desoculta- por la sensibilidad respecto a la situación y a las necesidades de los otros; su análisis hace hincapié en la naturaleza relacional de los seres humanos de una manera análoga al carácter holístico del Dasein como ser-en -el-mundo. Igualmente, Marcos Fernandes (2011) retoma la cuestión del cuidado [sorge], como un elemento fundamental para la comprensión del ser, que se presenta como indiferenciable del amor.

La relación con el otro se rige por el cuidado, que se revela por la sensibilidad y la necesidad que se siente ante los otros, es la atención, la respuesta al otro (Hodge, 2015). Una relación donde se da el cuidado consiste, a su vez, en ayudar a preparar los caminos para asumir la responsabilidad para poder ser; el amor viabiliza las posibilidades y nos vuelve capaces de ser (Fernandes, 2011, p. 168). En otras palabras, el amor como posibilidad de posibilidades se fundamenta en el cuidado y presenta en la gratitud un modo de ser que le es originario.

El estar con otros –coestar- dice Fernandes (2011), es un modo originario del Dasein y aunque el otro falte ónticamente, ontológicamente siempre está presente, coestar en cuanto a priori de la facticidad significa que el yo no necesita salir de sí para estar con otros; ya está desde siempre abierto para otro, compartiendo un mismo mundo, coparticipando en ese mundo, en la existencia y

15 En inglés *the They,* en alemán *Das-Man*. Ver en ST§ 27. El ser-sí-mismo cotidiano y el uno. En adelante se usara cursiva cuando *"uno"* se refiera a la categoría expresada por Heidegger en *Ser y tiempo*.

16 En inglés *clearing*. Heidegger utiliza el termino "clearing" (claro), para referirse a la universidad cuando esta funciona de manera ideal y promueve el pensamiento y investigación sobre los supuestos de las disciplinas particulares. (Hodge, 2015, p. 66)

17 En ingles *Destruction*, [*Destruktion]* (ST, § 6, p. 33)

18 *"Care."*

en la historia. Empero, solamente cuando el ser es para sí, puede ser para otros.

Dice Vial Roehe (2014) que el ser humano se agrupa con otros en el espacio. Se caracteriza por la convivencia, por el coestar. Su mundo es mundo compartido. Siempre esta referido a un ambiente (contexto), incluso en el uso de objetos fabricados por otros. En el coestar, en la relación Dasein a Dasein se corre el riesgo de permanecer en la medianía, en el *uno*. El Dasein vive entre los demás. Se queda en la dimensión óntica, pues en la medianía la dimensión ontológica se oculta. En el *uno*, el Dasein se libra de la responsabilidad de sus decisiones y superficializa la vivencia cotidiana. Al ser lanzado, se encuentra con elementos ya establecidos que le dicen como conducirse y que, a su vez, lo mantiene en la medianía. Vivir como todos viven absorbe la individualidad del Dasein. En la cotidianidad, el *uno* se muestra como su única posibilidad. (Vial Roehe, 2014).

En tono con estos primeros párrafos, el presente escrito despliega el tema educativo a la luz de Heidegger, especialmente a partir de *Ser y tiempo*[19] *(ST)*. La tematización se hará sobre el concepto de formación y aunque esta categoría no aparece explícita en la obra, el propósito es reflexionar sobre ella y su posible relación con el Dasein. En este sentido, se hará una apuesta de cómo una formación considerada en el marco de las categorías Heideggerianas -expuestas en *Ser y tiempo*- brindaría un sustento al Dasein para entender su existencia, hallar sus posibilidades y preguntarse por el ser; en este propósito la literatura sería un camino y una posibilidad.

I. Sobre la formación

> El ser humano aprende en la medida en que participa en el descubrimiento y la invención. Debe tener libertad para opinar, para equivocarse, para rectificarse, para ensayar métodos y caminos, para explorar. De otra manera, a lo más, haremos eruditos y en el peor de los casos ratas de biblioteca y loros repetidores de libros santificados. (Sábato, 2001, p. 90)

Formación es una palabra que tiene múltiples sentidos; uno de ellos y de uso común en nuestro país, equipara formación con instrucción; de manera corriente, se habla, por ejemplo, de formación para el trabajo, que se concibe como el instruir y preparar para el mundo laboral. Formación como preparación para algo. Incluso, cuando en las instituciones escolares se habla de formación, de lo que se trata de hacer filas. Sin embargo, dice Gadamer que "(…) el resultado de la formación no se produce al modo de los objetivos técnicos, sino que surge del proceso interior de la formación y conformación y se encuentra por ello en un constante desarrollo y progresión" (2007, p. 40). En el diccionario de la

19 Para la citación se utilizara ST.

RAE, por su parte, aparece la palabra formación (del latín formatĭo, -ōnis) con seis entradas de las cuales sólo la primera tiene relación con la educación.1. f. Acción y efecto de formar o formarse. En alemán, formación es Bildung, y sobre ello señala Gadamer (2007) citando a Von Humbolt "cuando en nuestra lengua decimos <formación> nos referimos a algo más elevado y más interior, al modo de percibir que procede del conocimiento y del sentimiento de toda la vida espiritual y ética y se derrama armoniosamente sobre la sensibilidad y el carácter" (p. 39).

Es decir, la palabra formación implica que nadie forma a nadie, en razón de que el maestro al igual que sus estudiantes sigue formándose; sin embargo, él les brinda las posibilidades para que ellos se formen a través de sus acciones pedagógicas. "El problema de la formación estriba en ser uno mismo (…) La formación vive de los ideales modernos de autonomía, libertad y subjetividad (…) se trata de que el sujeto se exprese pero, simultáneamente, de que se haga responsable de si" (Vargas, 2009, p.85).

Otro rasgo de la formación es que echa abajo la visión tradicional en la que el maestro es un salvador y forjador de vidas, que pretende tener todo el conocimiento para implantarlo en la mente de sus estudiantes, para cambiarlos a su manera; es decir, un maestro que da lecciones, reproduce discursos y está por encima de los escolares. Aquel, quien en lenguaje de Heidegger, sería un maestro inauténtico, con el potencial para modelar y promover un ser inauténtico, de manera eficaz, y que además puede transmitir poderosamente los imperativos del *uno*, entendido como la fuerza normativa constante del mundo social (Hodge, 2015).

> Formar es posibilitarle al otro que se piense en el mundo y que se constituya como un sujeto histórico -conciencia histórica de sí- que entienda su existencia, su ser; es brindar las posibilidades de que el otro se forme, no imponiendo mis "verdades" o ideas, sino facilitando el camino. Pensar la formación en un escenario escolar, significa crear ambientes propicios para la reflexión, el respeto y la libertad. Definitivamente la formación no es algo estático, es un acontecimiento y está en constante devenir; por lo tanto, se constituye en una tarea infinita, para la cual no hay recetas, ni formulas, tampoco estudiantes ideales, puesto que como sujetos cada uno manifiesta las particularidades de su subjetividad. La formación no tiene presupuestos técnicos, no corresponde a un método o doctrina, se corresponde más bien con el problema mismo de hacer humanidad cotidianamente y está ligada a la espiritualidad colectiva; además tiene un carácter existencial, siendo un proceso de orden sensible y subjetivo.

Es decir, la formación no se agota en lo cognitivo, en ella son primordiales todas las dimensiones del ser humano. Sábato (2001) afirma "no enciclopedismo muerto, ni catálogo, ni ciencia hecha, sino conocimientos que se van haciendo cada vez en cada espíritu, como inventor y partícipe de esa historia milena-

ria. No información sino formación" (p.81). En efecto, los contenidos pasan a un segundo plano, lo primero son las personas. Dice Hodge, (2015) que la enseñanza auténtica implicará un maestro genuino, auténtico, con algún tipo de confrontación hacía las funciones estándar de los enseñantes, que pueda fomentar inquietudes pedagógicas teniendo claridad de que no existen formas seguras de relación en lo pedagógico y por lo tanto es un proceso que requiere un ajuste continuo a partir de las necesidades de los estudiantes.

Apoyados en Ricoeur (2004), se puede proponer que la formación se constituya en un intercambio de dones para favorecer la mutualidad, en la cual nadie es más que nadie y dónde se procura un reconocimiento sin lucha que permite que cada persona pueda desarrollar sus capacidades para poder decir, actuar y contar; al mismo tiempo ser reconocidos y encontrar uno en el otro (maestro – estudiante) a un interlocutor capaz de responder de la mejor manera.

En definitiva, desde la postura de formación planteada en este texto, se sobrepasa el concepto tradicional del maestro que moldea a los estudiantes como el alfarero al barro. Por supuesto, ya la educación no puede ser bancaria[20], o en sentido heideggeriano inauténtica, en la cual el maestro es un mero dispensador de información; tampoco puede partir de la concepción de que el ser humano desde que es arrojado al mundo necesita ser "llenado", pues nace con la mente vacía –una tabula rasa- a la cual se le depositan conocimientos y conceptos.

> [E]n la formación uno se apropia de aquello en lo cual y por medio de lo cual uno se forma, todo lo que se incorpora se integra a ella, pero lo incorporado en la formación no tiene caducidad, sino que todo se guarda (Gadamer, 2007, p. 40).

En el mundo contemporáneo, es usual que los niños y niñas ingresen a la escuela desde corta edad y que permanezcan allí más de una década, para aprender las distintas disciplinas que la tradición occidental considera vitales para cualquier ser humano. Sin embargo, sobre esto surgen preguntas como: ¿Acaso lo enseñado posibilitó al estudiante alguna comprensión del mundo que lo rodeaba? ¿En la escuela se le brindaron herramientas para entender algo sobre su existencia? ¿Comprendió un poco su propio ser? Probablemente no. Esto debido a que, como lo señala Heidegger, la pregunta por el ser se considera demasiado obvia, al igual que su respuesta, para reflexionar sobre ella en la enseñanza, que está dedicada a las disciplinas y por lo tanto se tiende a aceptar, acríticamente, lo que históricamente se ha sido dicho al respecto, desde lugares como la religión o la ciencia.

Menciona Hodge (2015), que la educación como una institución histórica está directamente implicada en el olvido del ser. Se puede decir que está en su modo inauténtico. Entonces, para salir de él, la educación debe posibilitar al Dasein el asumir la responsabilidad de sus opciones y tener la libertad de

20 Concepto tomado de Paulo Freire, que él introduce por primera vez en la P*edagogía del oprimido.*

elegir, la capacidad para tomar decisiones, con el fin de tomar posesión de sí mismo (Vial Roehe, 2014). Entonces, se hace preciso preguntarse no sólo por el ser, sino también pensar la formación en el marco de la pregunta existencial por el ser.

II. Formación y Dasein

> La auténtica formación afecta y transforma el alma en su totalidad desde el momento en que empieza por trasladar al hombre a su lugar esencial y luego le hace adaptarse a él. (Heidegger,2000, pp. 182-183)

La formación no aparece explícita en *Ser y tiempo y* tampoco fue abordada expresamente por Heidegger a lo largo de su obra; sin embargo, se considera[21] que desde la analítica existencial del Dasein se ofrecen unas categorías a partir de las cuales se puede hacer una relación con ella y emprender una reflexión en el marco ya señalado. Esas categorías son: el coestar [Mitsein], el cuidado [Sorge] y la solicitud [Fürsorge], el comprender [Verstehen] y el discurso [Rede].

El coestar [Mitsein] es uno de los existenciales fundamentales del Dasein, lo constituye; Él comparte un mundo común con los otros, en la coexistencia [Mitdasain] (ST §26). En sí mismo es esencialmente coestar desde un sentido ontológico y esto lo determina existencialmente, aunque fácticamente no esté con otros (*ST* §26). También el estar solo es un coestar del Dasein en el mundo. Dice Fernandes (2011) que el coestar se fundamenta en el nosotros, es un conjunto de yoes que comparten, coparticipan en el mundo, en la existencia y en la historia.

Este coestar es existencialmente constitutivo del estar-en-el-mundo, entonces, deberá ser interpretado desde el fenómeno del cuidado y se tendrá en cuenta que el otro no tiene el modo de ser del útil a la mano porque también es un Dasein (*ST* §26). Heidegger escribe en *Ser y tiempo*: "En el estar con otros y vuelto hacia otros hay, según esto, una relación de ser de Dasein a Dasein." (*ST* §26, p.149). En el coestar, está implicada la apertura de la coexistencia de otros, lo cual significa que en la comprensión de ser del Dasein está dada la comprensión de otros (*ST* §26). Esta comprensión no es un dato del conocimiento, sino un modo de ser originario y existencial, sin el cual ningún otro conocimiento sería posible. Es decir, este existencial fundamental del Dasein reconoce el papel del otro en la vida de cada Dasein. Como dice Gadamer (2000, p.21). "De lo que se trata es de que el hombre acceda él mismo a su morada". Sin embargo, no sería posible para el Dasein llegar a esa morada sin los demás.

Los profesores son ellos mismos seres-en-el-mundo con una relación especial de coestar con el Dasein que aprende y la enseñanza es una posibilidad del

21 A tono con otros investigadores, citados en este ensayo.

Dasein que está fundada en el coestar (ser con[22]); por lo tanto, la docencia es una profesión que ontológicamente consiste en el ser con. Fundamentalmente, es la preocupación por el bienestar de los alumnos, sustentada en una relación de entendimiento. (Hodge, 2015).

El coestar, señala Heidegger, se da plenamente cuando se sobrepasa su modo irrespetuoso de darse, éste consiste en contar con los otros, sin "contar en serio con ellos"[23] y sin que tampoco se quiera tener que ver con ellos (ST§27, p. 150). Este modo inauténtico del coestar se evidencia no pocas veces en la formación escolar, cuando muchos Dasein – maestros-, no hacen su labor con la convicción suficiente, ni con la dedicación necesaria; o cuando, se tienen prejuicios hacia los escolares, y hacia sus maneras de ser, expresar o sentir, lo que impide que se genere respeto real hacia ellos, a sus conocimientos y subjetividades.

Por el contrario, el maestro auténtico enseña la esencia y fomenta el aprendizaje, igualmente auténtico, a la vez que se preocupa por el otro; el estudiante es objeto de su cuidado [Sorge]. Este término es usado por Heidegger en un sentido netamente "ontológico – existencial" y no caracteriza, por ejemplo, tan sólo la existencialidad, separada de la facticidad y de la caída, sino que abarca la unidad de todas las determinaciones del ser. "[E]n cuanto totalidad originaria se da existencialmente a priori" (*ST* §41p. 215). En *Ser y tiempo* el cuidado se puede entender como ocupación [Besorgen] cuando se refiere a los entes a la mano; pero cuando el cuidado se refiere al ser del otro, que es un también Dasein y no un útil, éste se entiende como solicitud [Fürsorge] y consiste en ocuparse de los otros ya sea en su vestido, alimentación o cuidado del cuerpo, aunque también se da en modos deficientes como cuando se está en contra de otros, se prescinde de ellos o no nos interesan (*ST* §26).

Se puede pensar que la escuela responde a un modo de cuidado, en el cual los adultos se ocupan de la atención, alimentación y enseñanza de los niños, niñas y jóvenes. En consonancia con esto, es desde la enseñanza que se deberá procurar que el estudiante encuentre sus posibilidades, para que se dé un desocultamiento del sentido y la existencia del ser. Más allá de contenidos y temas (que con el avance de la escolaridad tienden a especializarse), se enseñará lo esencial, se enseñará a pensar, se promoverá la apertura del ser. "El hombre aprende en la medida en que ajusta su obrar y no obrar a lo que se le atribuye como esencial en cada caso" (Heidegger, 1972, p. 10). Por tanto, es claro que la solicitud, por encima del cuidado físico, se ocupa del cuidado existencial de los estudiantes. Por ella, indica Fernandes (2011), se da una preocupación por soltar al otro para que tenga capacidad por sí mismo, para que tenga libertad.

22 En ing lés *Being with*

23 Comillas del texto.

No obstante, en ocasiones, ese cuidado en la escuela se manifiesta de manera inauténtica, pues se despliegan acciones que se corresponden con las posibilidades extremas de solicitud, como lo indica Heidegger, en las que el otro se hace dependiente y dominado. En otras palabras, se cuida del otro, es objeto de nuestra solicitud, pero a veces ello es tan excesivo que termina anulando al estudiante e imponiéndole una serie disposiciones, reglas y tareas que lo someten y lo sujetan a aquello que se considera adecuado -al *uno*- al tiempo que le impiden entrar en disenso o problematizar su mundo circundante, distrayéndolo de su posibilidad de formularse preguntas existenciales.

Frente a lo anterior, una formación desde la perspectiva ya señalada en el primer apartado, deberá partir de un compromiso en común con una misma causa que se decide desde la existencia [Dasein] expresamente asumida. Sólo en una auténtica solidaridad se deja al otro en libertad para ser el mismo (*ST* §26) y se dan las posibilidades para que el Dasein se encuentre y entienda su existencia, su ser. "No puede ciertamente negarse que el conocimiento recíproco que se funda en el coestar depende con frecuencia de la medida en que el propio Dasein se haya comprendido a sí mismo" (*ST* §26, p. 149). En otras palabras, en una formación pensada ontológicamente, los estudiantes estarán bajo el cuidado de sus maestros, pero ellos les permitirán entender su existencia, a la vez que les brindarán posibilidades a través de su actuar pedagógico para la apertura al ser; se evitará que a través del cuidado y la solicitud, el otro deje de ver sus propias posibilidades existenciales y se cobije en la medianía.

Cabe señalar que cuando un maestro no sale del *uno* ve a sus estudiantes – también Dasein- sólo como un nombre en la lista o una calificación, no se puede dar, entonces, una verdadera relación Dasein – Dasein y se llega a un coestar inauténtico, en el cual no se sienta afecto, ni verdadero respeto; tampoco hay solicitud en la escuela, entendiendo por ella la preocupación y el cuidado del otro. Dice Heidegger, "¿y hacía dónde se dirige ese "cuidado"[24] si no es en la dirección que trata de reconducir nuevamente el hombre a su esencia?" (Heidegger, 2000, p. 6). En consecuencia, no se podría dar un comprender si el maestro no posibilita el camino a sus estudiantes.

En *Ser y tiempo*, el comprender [Verstehen] es otro de los modos fundamentales que constituyen el Dasein, quizás el principal. Dice Heidegger que el comprender "es el ser existencial del propio poder-ser del Dasein mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo" (*ST* §31, p. 168). En el comprender originario, el Dasein "sabe" lo que pasa con su poder-ser y reconoce sus posibilidades (*ST* §31). "El carácter proyectivo del comprender constituye la aperturidad del ahí del estar-en-el-mundo como el ahí de un poder-ser" (*ST* §31, pp. 169). Y en cuanto comprende, proyecta sus

24 Comillas del texto.

ser hacia las posibilidades (*ST* §32).. En este sentido, "el Dasein puede llegar a comprenderse inmediata y regularmente a partir de su mundo" (*ST* §26, p. 149).

Marcelo Vial (2014) señala que el estar en el mundo es la primera condición para el entendimiento del ser del hombre. La comprensión conduce al humano a entender sus posibilidades, las despliega, las cuales a su vez son dadoras de sentido. El Dasein comprende el ser en general de alguna manera, pero esto no es un proceso teórico racional, sino que se muestra en lo que el ser humano hace, en sus posibilidades mundanas. El comprender es saber cómo actuar de manera apropiada y conforme a la situación, es un poder –ser.

En ese orden de ideas, se puede decir que la formación podría colaborar con el comprender porque ella está pensada como un escenario auténtico que posibilita que cada quien encuentre su camino, permite que el Dasein tenga más opciones de saber lo que pasa consigo y de reconocer y comprender el valor de sus posibilidades; dado que al poner entre paréntesis todo aquello que lo rodea, se hace reflexivo. Sin embargo, a ese comprender que se revela al Dasein como un "querer-tener-conciencia" (*ST* §54, p. 289), no le son suficientes los conocimientos meramente teóricos, no es un discurso completo para entender la propia existencia. Entonces, habría que pensar ¿de qué manera la formación puede incidir en el comprender del Dasein?

Las y los estudiantes jóvenes, a pesar de estar situados un mundo de apariencias y engaños, buscan conocer, buscan respuestas; en medio de sus posibilidades muchos interrogan y problematizan su realidad (la desigualdad, la pobreza, el amor, la vida, la muerte). Entonces, desde la labor de profesores auténticos ¿cómo brindar posibilidades pedagógicas en el aula para que los jóvenes Dasein salgan de lo *uno*, de la habladuría, de la ambigüedad y logren entender no sólo su mundo circundante, sino que se entiendan, se encuentren; que pueden comprender su finitud, que se conviertan en Dasein propios, que puedan atender la llamada (de la conciencia) y comprender-se? Heidegger dice:

> Perdido en lo público del *uno* y en su habladuría, el Dasein, al escuchar al *uno* mismo, desoye su propio sí mismo. Si el Dasein ha de poder ser rescatado de esta pérdida del desoírse a sí mismo, y si lo ha de poder por sí mismo, entonces primero deberá poder encontrarse: encontrar al sí mismo que ha sido desoído precisamente en la escucha del *uno*. Esta escucha del *uno* ha de ser quebrantada, esto es, ha de recibir del Dasein mismo la posibilidad de un escuchar que la interrumpa. Para que este quebrantamiento sea posible se requiere una interpelación de carácter inmediato. (ST§ 55 p.290)

Para responder a esta pregunta, sería válido remitirse a la interpretación [Auslegung], entendida como la posibilidad de desarrollo propia del proyectarse del comprender (ST §32) y que a su vez se funda en éste (ST §33). Es decir, el Da-

sein es un interpretante de su mundo circundante, de lo a la mano; interpretar es una manera de entender las posibilidades que se brindan en el comprender (ST §32). Por lo tanto, una de las maneras por la cuales podría interpretar su mundo circundante -desde la formación en la escuela- residiría en el texto literario, si es que éste se concibe como una vía para que el Dasein tenga comprensión de las posibilidades, ya sean propias o ajenas.

III. La literatura y existencia

> El poetizar, antes que nada pone al hombre sobre la tierra, lo lleva a ella, lo lleva al habitar (…) El poetizar, en tanto que el propio sacar la medida de la dimensión del habitar, es el construir inaugural. El poetizar es lo primero que deja entrar el habitar del hombre en su esencia. El poetizar es el originario dejar habitar. (Heidegger, 1951)

La obra literaria corresponde ya a una interpretación del mundo y de la existencia hecha por un poeta,[25] que ha dado sentido a lo que lo rodea a través de las palabras. "Sólo el Dasein puede estar dotado de sentido" (ST §32, p. 175), y lo expresa a través del lenguaje, y en el caso del poeta, a través de un lenguaje bellamente fundado. El poeta, dice Heidegger (2001), es semejante a los dioses pues usa el lenguaje para crear. A su vez, ese sentido que ha sido dado al mundo, y que se expresa en la literatura, se convierte en posibilidad de interpretación para el Dasein.

> Sólo el Dasein "tiene" sentido, en la medida en que la aperturidad del estar-en-el-mundo puede ser "llenada" por el ente en ella descubrible. *Por eso, sólo el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de él*.[26] Esto significa: su propio ser y el ente abierto con éste puede ser apropiado en la comprensión o rehusado en la incomprensión. (*ST* §32, p.175)

De la misma manera, el texto literario permite un tipo de coestar en razón de que en sí mismo es un diálogo, un "medio para llegar el uno al otro" (Heidegger, 2001, p.134) -de autor a lector-. A través de la obra literaria, un escritor comunica el sentido de la existencia que ha interpretado del mundo a quien lee, una comunicación Dasein a Dasein. En este caso, el lector recibe esa visión de mundo, pero está en libertad de aceptarla o rechazarla. Entonces, cuando se da la comprensión de lo leído y con ello se proporciona o se enriquece una interpretación del mundo circundante, de la existencia, se abre para el estudiante una posibilidad en su poder-ser.

25 Entendido en sentido amplio, es decir, como aquel que crea con las palabras (cuento, novelas, poemas, fábulas, etcétera).

26 Cursiva del texto

Pero la desocultación que se da a través de la palabra, por medio de la literatura, no será exclusiva del poeta; por lo tanto, en la formación de jóvenes, desde la literatura como posibilidad, la interpretación y el sentido dado al mundo y la existencia, que emerge de sí, no sólo corresponde a lo que el estudiante leerá, sino a lo que escribirá; su interpretación del mundo circundante y de la existencia se deberá plasmar con el lenguaje: podrá escribir poéticamente su sentido del ser. La creación literaria le ayudará a comprender-se. "La poesía es la instauración del ser con la palabra" (Heidegger, 2001, p.137). El Dasein como interpretante deberá "habitar poéticamente" (Heidegger, 2001, p.139). El maestro allanará ese camino. Para ello, el profesor de literatura será un ser auténtico, que sobrepase lo establecido por el *uno*, es decir, dejará la tendencia a la prescriptiva literaria y a la historia de la literatura; en lugar de esto, favorecerá la sensibilidad y la creación literaria de sus estudiantes. Se saldrá del canon impuesto por los currículos y propondrá obras que estén en sintonía con las y los jóvenes, al mismo tiempo que posibiliten su apertura al ser y al aprender, obras que les desoculten sus posibilidades.

> [G]ozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre la literatura y arte como *se*[27] *ve* y *se* juzga; pero también nos apartamos del "montón" como *se* debe hacer; encontramos "irritante" lo que *se* debe encontrar irritante. El *uno*, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad. (ST§27, p. 151)

En la interpretación está implícito el lenguaje, cuyo fundamento ontológico- existencial es el discurso [Rede], entendido como la "articulación de la comprensibilidad (…) el todo de significaciones de la comprensibilidad viene a palabra. A las significaciones le brotan palabras. En vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones" (ST§ 34, p. 184). Heidegger habla de un convivir, un -coestar- discursivo, en el modo a asentir y disentir, exhortar y prevenir, en la discusión, en los consejos, en la intercesión y en la declaración (ST §34). Todos estos son modos del discurso se dan en la escuela, el discurso es el medio de la enseñanza. Heidegger permite ver esta categoría como posibilidad del Dasein en torno, por ejemplo, al discurso "poetizante" (ST §34, p. 186) de la literatura.

> Ya el texto obra es y, en efecto, obra. (…) Cuando se sigue su dinámica, (…) uno se encuentra a sí mismo en el modo posible de "ser en el mundo" que el texto abre y descubre para sí. Se produce entonces una suerte de circularidad entre la comprensión del texto y la comprensión de sí mismo. (…) Gracias al texto se produce un verdadero despliegue de posibilidades en la epidermis del lenguaje. (Gabilondo, 1997, p. 350)

La conexión del discurso con el comprender y la comprensibilidad se aclara por medio de una posibilidad del mismo discurso: (e) El escuchar [Hören] a

27 Cursiva del texto.

alguien [das Hören auf…], como existencial, es estar abierto a otro; es propio del Dasein en cuanto coestar el escucharse unos a otros, allí se configura; el escuchar puede tener la forma de hacerle caso al otro, estar de acuerdo con él (*ST* §34). Apunta Heidegger que sólo el Dasein se puede encontrar a sí mismo, exclusivamente él puede escuchar la llamada. Entonces, cómo se puede hablar de formación cuando tenemos una relación en la cual el Dasein se puede formar en tanto las posibilidades que le brinda el otro, pero sólo él puede escuchar y comprender la llamada.

> La llamada precisamente no es ni puede ser jamás planificada, preparada ni ejecutada en forma voluntaria por nosotros mismos. "Algo llama", inesperadamente e incluso en contra de la voluntad. Por otra parte, sin lugar a dudas, la llamada no viene de algún otro que esté conmigo en el mundo. La llamada procede de mí y, sin embargo de más allá de mí. (*ST* §57 p. 295).

En esta misma cita entendemos que aunque la llamada procede de mí, soy quien la escucha y quien tiene la posibilidad de comprenderla, viene más allá de mí, y ese más allá, en el caso de la formación, es la relación con el otro. Así que será el maestro para el estudiante y el estudiante para el maestro, lo que esté más allá de cada uno, pero que a la vez posibilita la escucha a sí-mismo de su llamado. Es decir, aunque mi conciencia me llama a mí y sólo yo la escucho para emprender el comprender, el elemento intersubjetivo está latente y es decisivo en mí.

> El hablar silencioso de la conciencia sirve de pretexto a la interpretación que, basada en el comprender común, pretende "atenerse rigurosamente a los hechos", para afirmar que la conciencia es algo absolutamente imposible de constatar e inexistente [nicht… vorhandenen]. Como el *uno* sólo escucha y comprende la habladuría ruidosa, y no puede "constatar" ninguna llamada, imputa a la conciencia el ser "muda" y manifiestamente inexistente. Con esta interpretación el *uno* no hace más que encubrir su propia sordera para la llamada y el corto alcance de su "escuchar". (ST§60, p. 314)

El escuchar tiene que ser cuidadoso, se podría decir auténtico, para poder distinguir y salir de la habladuría [Gerede], la cual facilita comprenderlo todo pero sin apropiarse previamente de la cosa. La habladuría está al alcance de cualquiera y en este sentido, el discurso corre el riesgo de convertirse en eso y de encubrir y engañar al ser -aunque no tenga esa intención- convirtiéndose en una obstrucción de la cual no logra deshacerse jamás el Dasein en su estado interpretativo cotidiano (*ST* §35). Esta habladuría de la que es difícil salir se presenta también en la escuela, pues se tiende a repetir discursos políticos, religiosos, culturales y sociales, que se consideran pertinentes, veraces, respetables, pero que coinciden con el *uno*. También, con respecto a la literatura en la escuela, existe una tendencia a leerla de manera superficial, a repetir análisis

literarios; se privilegian ciertos títulos y autores y no pocas veces, se diseccIona la estructura de los textos, pero obviando lo poético, lo esencial.

Así mismo, desde la habladuría se alimenta la tendencia a idealizar, en el acto pedagógico tradicional, a quienes participan en éste (maestro y estudiantes); además, la escuela se convierte en un escenario para la repetición de temas, estereotipos, tabúes y prejuicios. Es necesario entonces tomar en serio la invitación de Heidegger a salir de la habladuría, y revaluar todos aquellos mensajes que impiden al Dasein su dación de sentido sobre el ser y que le impiden volcarse a la reflexión como sujeto.

El Discurso en *Ser y tiempo* es entendido como la "articulación significante" de la comprensibilidad, que hace el Dasein de su estar-en-el-mundo, donde comparte con otros; es lo expresado, lo que ha sacado de sí en la comunicación. Al discurso en el comprender, también le es inherente el escuchar (existencial propio del coestar) y el hablar; en ese escuchar, decir y comprender el Dasein "se hace solidario de los otros" cobra la forma de "hacerle caso al otro" tanto en el acuerdo como en el disenso (ST§ 34, p. 186). Con este sello, se indica que se deben propiciar acciones pedagógicas que permitan un actuar dialógico en el aula, no sólo en razón de lo académico, sino también en torno a la vida y la existencia, cuestiones que quizá sean mucho más significativas para los estudiantes que las disciplinas en sí mismas. Arrancar la palabra del otro, del mutismo impuesto por la enseñanza concebida como bancaría, será probablemente una de las posibilidades más importantes que brinda la formación.

Escribe Heidegger (2000) en *Carta sobre el humanismo*, que "el lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada" (p.2). En este camino el discurso poético no sólo se da al Dasein como la posibilidad de conocer y leer producciones hermosas, sino también como la posibilidad de apreciar y comprender el sentido de la existencia, la finitud del ser, de percibir lo complejo del mundo. Lo poético le permite al ser humano salir del mundo de lo *uno* que impone una manera de pensar y de vivir que lo mantiene en la medianía. La literatura desoculta el mundo; Le permite al Dasein crear, escribir, expresar, significar su existencia y su mundo circundante.

En este caso, el discurso literario entendido como poético es esencial en la llamada desde y hacia el Dasein (que está en la escuela) porque le dispone mundos posibles o mejor "imposibles"; mundos que le permiten ver que otra cosa es admisible, que el mundo no está acabado. El discurso poético nutre la imaginación; permite viajar al pasado, al futuro, a lo desconocido y también a lo conocido. Da la posibilidad de identificarse con un personaje, con un sentimiento, con un deseo; conocer un paisaje o encontrar el amor y el odio. La

literatura permite escuchar a otros, solidarizarse con otros, discutir con otros. En síntesis, coestar.

Se puede afirmar que la literatura aclara el camino, es la brújula y el mapa para encontrarse, es una *poiesis* para la renovación. La literatura se convierte en una posibilidad para propiciar la pregunta por el ser y su respuesta. Pues como dice Bogdam Cretu, citando a Milán Kundera (2011), ya la literatura se había preguntado por el ser mucho antes que Heidegger, ya Cervantes en su obra se había preguntado por el ser. En este orden de ideas, son muchas las posibilidades que el discurso de literatura, como apertura del ser, le permite al Dasein para comprender y comprender-se, para atender la llamada de la conciencia, para un querer-tener-conciencia permanente. En ese momento, la formación logra reafirmar su telos en tanto posibilita al otro que entienda la existencia y encuentre al ser. La literatura se constituye en posibilidad de reflexión y conocimiento del Dasein sobre y en el mundo, es un horizonte de posibilidad y excedente de sentido.

Bibliografía y referencias

Ayala, R. (2008). La metodología fenomenológico-hermenéutica de m. van manen en el campo de la investigación educativa. Posibilidades y primeras experiencias. En *Revista de Investigación Educativa*, vol. 26, núm. 2, 2008, pp. 409-430, Asociación Interuniversitaria de Investigación Pedagógica. España. Recuperado de http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=283321909008

Cretu, B. (2011). Literature and knowledge. A new version of an old story. *Logos and Episteme II*, 1. Pp. 7-19. Recuperado de http://logos-and-episteme.proiectsbc.ro/sites/default/files/LITERATURE%20AND%20KNOWLEDGE.pdf

Fernandes, M. A. (2011). O cuidado como amor em Heidegger. En *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, XVII (2) 158-171. Recuperado de http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=357735515007

Gabilondo, A. (1997). *Los trazos del Eros*. Del leer, hablar y escribir. Madrid: Ed. Tecnos.

Gadamer, H.G. (2000). *La educación es educarse*. Barcelona: Paidos.

Gadamer (2007). *Verdad y método*. Vol. I. Salamanca. Ediciones sígueme.

Heidegger, M. ([1927] 1998). *Ser y Tiempo*. trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Editorial Universitaria.

_____([1946] 2000). *Carta sobre el humanismo*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Recuperado de http://www.olimon.org/uan/heidegger_carta_sobre_el_humanismo.pdf.

_____(1957) *Poéticamente habita el hombre*. Recuperado de http://oli-

mon.org/uan/heidegger-poeticamente_habita_el_hombre.pdf

_____(1972) ¿Qué significa pensar?. Buenos Aires: Nova

_____(2000) *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.

_____([1958] 2001). *Arte y poesía*. México: Fondo de cultura económica.

Hodge. S. (2015). *Heidegger challenge to education*. Springer. Libro digital ISBN 978-3-319-19806-4

Montoya, M. (2012). Enseñar y pensar o del aprender en Heidegger. En S. Soler (Ed.) *Lenguaje y educación: aproximación desde las prácticas pedagógicas*. (pp. 107 – 135) Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Ricoeur, p. (2004). *Volverse capaz, ser reconocido*. Recuperado el 21 de febrero de 2015. http://www.diplomatie.gouv.fr/es/IMG/pdf/Paul_Ricoeur.pdf

Sábato, Ernesto. (2001). *Apologías y rechazos*. Bogotá: Seix Barral.

Vargas, G. & Reader, H. (2009). *Ser y sentido. Hacia una fenomenología trascendental – hermenéutica*. Bogotá: San Pablo.

Vargas, G. (2012). *Fenomenología, formación y mundo de la vida. Problemas teóricos y metodológicos de la fenomenología*. Editorial académica española.

Vial Roehe, M. & Dutra, E. (2014). Dasein, o entendimento de Heidegger sobre o modo de ser humano. En *Avances en Psicología Latinoamericana*, 32(1) 105-113. Recuperado de http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=79929780008

DASEIN, INDIVIDUACIÓN Y FORMACIÓN

Elsa Siu Lanzas[28]

En el Dasein, mientras él es,
queda siempre aún algo pendiente
que él puede ser y será.
(ST §45, 233-234)

I. Introducción

En lo que sigue, se sostiene que la formación conduce a la comprensión de la existencia del *Dasein* como proyecto de individuación. Si bien Heidegger no tematiza la educación en la obra *Ser y Tiempo (ST)* sino en textos posteriores, por ejemplo, en *La doctrina de Platón acerca de la verdad*, se afirma que en el texto de 1927, aparecen algunos conceptos básicos que anticipan un concepto de formación.

La línea expositiva que a continuación se sigue retoma el término individuación, mismo que aparece en el capítulo segundo de la introducción de Ser y tiempo (*ST*). Para estudiar la relación entre la formación, la individuación y el *Dasein* se recurre a los constitutivos existenciales del *no todavía* y *adelantarse al fin*, en su relación con el *Uno*.

El trabajo se divide en tres momentos, primero, se realiza una aproximación a la referencia sobre individuación en *ST*; segundo, se explicita la existencia como el poder ser propio del *Dasein*; y tercero, se discuten algunas consideraciones para una propuesta heideggeriana de formación en individuación.

II. I*ndividuación* en *Ser y tiempo*

El motivo que dirige la investigación de *ST* es el replanteamiento de la pregunta por el sentido del ser. El método que sigue es la fenomenología hermenéutica, pues "de la investigación misma se desprenderá que el sentido la descripción fenomenológica en cuanto método es la interpretación" (*ST* §7, 17).

El ser no aparece como fenómeno, la tarea es entonces, develar los fenómenos que por su inmediata regularidad no están dados. Se trata entonces de reelaborar la pregunta por el ser e interpretar al tiempo como horizonte de posibilidad para su comprensión.

Todo preguntar es uno de los modos de ser de un ente que al cuestionar

28 Docente de la Universidad de Costa Rica; estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia.

intenta esclarecer su propio ser. La investigación heideggeriana apunta a desentrañar las estructuras fundamentales del ente que es ontológicamente privilegiado, al estar siendo en la comprensión del ser. Pero interesa saber sobre aquel que pregunta, pues preguntar es un acto que muestra de suyo la actividad comprensora de la existencia, como un modo de ser.

Así pues, la comprensión por la pregunta de la investigación se va desarrollando en el desvelamiento de las estructuras de la existencia del *Dasein*, pero, en medio de esto ¿cómo aparece el término individuación? Individuación se menciona en dos ocasiones en *ST*. La primera, en relación con la trascendencia del ser del *Dasein* en disparidad del ente intramundano que *está ahí dentro del mundo*. Existencia es un término amplio que abarca todos los entes, incluyendo al *Dasein*, pero la existencia de este último, es privilegiada pues es un ente al que le va su ser como comprensión y proyecto:

> El ser, como tema fundamental de la filosofía, no es un género del ente, pero concierne a todo ente. Su 'universalidad' no debe buscarse más arriba. Ser y estructura de ser están allende todo ente y toda posible determinación óntica de un ente. *Ser es lo transcendens por excelencia*. La trascendencia del ser del Dasein es una trascendencia privilegiada, puesto que en ella se da la posibilidad y la necesidad de la más radical individuación. Toda apertura del ser como lo *transcendens* es conocimiento trascendental. *La verdad fenomenológica (apertura del ser)* es *veritas transcendentalis*. (*ST*, §7, 38-39).

Individuación es mencionado en una segunda oportunidad: "la pregunta por el sentido del ser es la más universal y la más vacía; pero también implica la posibilidad más radical individuación en el Dasein singular" (*ST*, §8, 40-41). La ontología tradicional no ha diferenciado los modos de ser del ente *que está a la mano* de los modos de ser del *Dasein*, pero además, acuden a los términos: ego, sujeto, yo, conciencia, concepciones que prescinden de la discusión por el desenvolvimiento[29] del ser que involucra la comprensión del *Dasein*.

A pesar de que Heidegger no referencia a Duns Escoto en *ST*, como sí lo hace con Descartes, Kant y Husserl, es de suyo conocida la influencia del 'doctor sutil' en su pensamiento. Para Escoto, es inútil buscar un principio de individuación, por ejemplo la cantidad o la cualidad, como si fuera posible que a partir de un único principio de la realidad surgiera el proceso de singularización del ente. El individuo es un compuesto de materia común y heceidad. De la realidad común participan todos los seres, pero la heceidad es el principio individuante y singularizador. La materia común posee una realidad imperfecta de las sustancias naturales que les impide por sí misma ser individuos. La heceidad perfecciona a la naturaleza común y la convierte en unidad perfecta, en individuo. De modo

29 El problema de la ciencia y la Filosofía es que "terminan declarando un 'Ser' *Sein* –no despeja ni 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 lo que sólo tiene carácter *indicial*" (Vargas, 2014, 171).

que, la materia común es el suelo en el que la individuación es posible, y cada uno de los individuos individuados "es una 'determinación última' de lo Común, ninguno de ellos lo contiene en sí por entero" (Virno, 2001, 178).

Es la *heceidad* la que permite que la naturaleza común sea singular y diferente de las otras sustancias individuales, pero esta individuación sólo surge de lo *Común*. Si bien Heidegger no hablará de materia común, la *heceidad* pudo ser retomada en la apuesta por el *Dasein* como un ente con singularidad, posibilidad y proyecto; y el *Uno* puede leerse como el ámbito de lo *Común*. Es al *Dasein*, a quien le pertenecen las formas particulares de *ser posible* en el *Uno*.

En el siglo XX es Simondon (2009) quien sistematiza una teoría de la individuación. El filósofo francés propone cuatro dominios en el estudio de la individuación, el físico, biológico, psíquico y colectivo. En el dominio de individuación colectiva es donde se despliega la individuación psíquica, la cual a su vez ocurre a partir de la individuación biológica sobre un fondo de individuación física. En esta línea expositiva, se podría afirmar que en Heidegger, el Dasein se comprende desde la individuación psíquica, como aquel capaz de problematizar-se y problematizar el entorno.

La individuación es una operación que ocurre únicamente en una relación *transductiva* de información entre el individuo preindividuado y el medio, entorno, *milieu*. El énfasis está en el proceso ontogenético que comprende estas relaciones y no en el individuo ya constituido, por ello, "palabras como individuo, persona y sujeto no son más que pantomimas de individuaciones producidas en todos los niveles" (Rodríguez en Simondon, 2009, 19).

De modo que, para Simondon (2009) no hay principio de individuación sino una operación individuante que se establece en relación. El individuo entonces, es una "actividad en relación" (Simondon, 2009, 84) y la vida es " una individuación continuada a través del tiempo, que prolonga una singularidad" (Simondon, 2009, 85).

Desde la perspectiva simondoniana, no existen individuos sino realidades preindividuales -y transindividuales-, lo que interesa son los vínculos permanentes entre la integración y la diferenciación del individuo con el colectivo. Por ello, Simondon (2009) se divorcia de los términos persona y sujeto, puesto que desconocen a la individuación como proceso y se centran la interrupción del devenir, en el que "todo puede ser individuado y nada puede ser individuado completamente" (Simondon, 2009, 88). En el individuo individuado queda una carga preindividual que es la que posibilita individuaciones posteriores, es precisamente, lo preindividual lo que posibilita que surja el individuo colectivo.

A partir de esta perspectiva, Virno (2001) formula el principio de individuación como componente político diferenciador entre multitud e imperio. El imperio promueve la unidad política para que el pueblo tienda a lo que en Heidegger

es el Uno, en cambio, la multitud le rehúye a la unidad pero a sabiendas que sólo puede derivarse de ella, es decir, "para el pueblo, la universalidad es una promesa; para las 'múltiples', es una premisa" (Virno, 2001, 10).

En Heidegger se pueden encontrar características similares al concepto de individuación simondoniano, en cuanto:

1. El *Dasein* es una individuación siempre parcial e incompleta, comprendida de aspectos preindividuales (singulares) que propician el cambio.

2. Lo colectivo, en el caso heideggeriano, el *Uno*, lo no individual, sirve de suelo para el despliegue de la individuación.

III. La existencia: *el poder ser propio* del *Dasein*

El *Dasein* es la alternativa heideggeriana al ego cartesiano, sujeto trascendental kantiano y yo puro de Husserl[30]. Intenta ser un acercamiento diferente al problema del Ser y de la ontología tradicional. La *destrucción* que provoca el replanteamiento de la pregunta por el Ser busca romper con la ontología que habla de sujeto, yo, razón, espíritu y persona, sin cuestionar la estructura del Ser que involucran estos dominios. Tradicionalmente, el Ser se ha dado por supuesto o se le ha caracterizado como un *estar-ahí*, esto para Heidegger es "la omisión ontológica del Dasein" (*ST*, §6, 24-25).

Una omisión semejante ocurre con el término ser humano[31]. En cambio, la analítica existencial heideggeriana se propone "poner al descubierto *aquel* a priori que tiene que ser visible si la pregunta 'qué es el hombre?' ha de poder ser filosóficamente dilucidada" (*ST*, §9, 45-46). Entonces tampoco es el hombre[32] el que pueda contribuir a la comprensión del ser[33], pero, además, Heidegger opta por no utilizar estos términos porque conservan la idea de *subjectum*, de sustancia. De manera que, la apuesta por el *Dasein* no es una extravagancia lingüística inmotivada, mas bien responde a que:

30 La epojé husserliana, al colocar entre paréntesis las cosas, precisa únicamente del yo que racionaliza y reflexiona, del yo puro, mientras que se desentiende del yo empírico, del yo del cuerpo, y por tanto, de la existencia.

31 No necesariamente debe identificarse ingenuamente al Dasein con el ser humano, según Thomson (2004) "mientras Haugeland sugiere que no todo Dasein necesita ser un ser humano, Dreyfus apunta a la inversa, que no todo ser humano cuenta como Dasein" (traducción propia, 442).

32 Aunque Heidegger ha dejado claro que el propósito de *ST* es la ontología fundamental "Lo expuesto hasta aquí necesitaría ser completado en muchos sentidos si se quisiera obtener una elaboración exhaustiva del a priori existencial de la antropología filosófica. Pero esa no es la finalidad de la presente investigación" (*ST*, §28, 131-132).

33 Pues, "el ser no es un ente. El ser (*Seyn*) (desocultación- evento)" (Vargas, 2014, 174).

> Toda idea de 'sujeto' –si no está depurada por un previa determinación ontológica fundamental– comporta ontológicamente la posición del *subiectum* (ὑποχείμενον) (...) No es, pues, un capricho terminológico el que nos lleva a evitar estos términos [alma, conciencia, espíritu, persona], como también las expresiones 'vida' y 'hombre', para designar al ente que somos nosotros mismos. (*ST*, §9, 46-47).

El *Dasein* no es el sujeto moderno, pero tampoco tiene el modo existencia del estar-ahí del útil. Expresa una existencia que trasciende al útil, que abre el mundo y que su ser auténtico se da en el tiempo. El *Dasein* sobresale frente a los demás entes pues no sólo comparece como uno más entre otros, él se comprende "desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo" (*ST*, §4, 12-13). Se diferencia del útil porque la existencia le determina, no quiditativamente, sino como una posibilidad que hace suya.

El propósito heideggeriano es poner de relieve las estructuras originarias del ser del *Dasein*, estructuras desde las cuales "se determinan ontológicamente sus posibilidades y maneras 'de ser' " (*ST*, §28, 131). Esto es, la existencia le viene al *Dasein* no como una propiedad sino como su constitutivo: el *Dasein tiene-que-ser*.

> El Dasein tiene, por consiguiente, en varios sentidos, una primacía sobre todo otro ente. En primer lugar, una primacía *óntica:* el Dasein está determinado en su ser por la existencia. En segundo lugar, una primacía *ontológica:* en virtud de su determinación por la existencia, el Dasein es "ontológico" en sí mismo (*ST*, §4, 13-14).

El *Dasein* existe en ocupación con los útiles a la mano, en solicitud con otros en *coestar* y consigo al *ser-sí-mismo*. No es tan sólo un ente que se encuentra frente o entre otros entes, sino que, tiene una relación de apertura consigo mismo, es un ser ontológico, es decir, que se comprende.

En su condición de arrojado, de *ser-sí-mismo*, tiene el modo de ser sus posibilidades, a partir de las cuales se comprende y se proyecta. La existencia es el poder ser propio, por ello "en el Dasein, mientras él es, queda siempre aún algo pendiente que él puede ser y será" (*ST*, § 45, 233-234) y "mientras exista, el Dasein, pudiendo ser, tendrá siempre que *no ser todavía* algo" (*ST*, § 45, 233-234).

En su estar siendo, el *Dasein* se comporta según su poder ser, "por mor de lo cual el […] es en cada caso tal como es" (*ST*, § 41, 191-192). Incluso, asegura Heidegger, la desesperanza o un estar sin ilusiones, son peculiaridades del *estar vuelto hacia* de las posibilidades del Dasein. De modo que, el poder ser del *Dasein* es una permanente no conclusión, es decir, "en el Dasein siempre hay algo que todavía *falta,* que, como poder ser de sí mismo, no se ha hecho aún" (*ST*, § 46, 236-237); el *Dasein* está en devenir siendo lo que todavía no es.

La existencia como constitución fundamental del *Dasein* es una permanente inconclusión. Si el *Dasein* se nos muestra como entero, en el que ya no queda nada pendiente, ello anuncia que ha llegado la muerte y con ello la pérdida de su *estar-en-el-mundo*. El fin del *estar-en-el-mundo* es la muerte, y este es el límite de las posibilidades de ser del *Dasein*, pero a la vez, es la afirmación del sí mismo, pues: "*nadie puede tomarle al otro su morir"* (*ST*, § 47, 240-241).

La muerte es un existenciario *estar vuelto hacia la muerte*, y por ello no se equipara a la conclusión o desaparición de un útil que ha dejado de *estar-a-la-mano*. La muerte como existentivo es un *no todavía*. Esto es, el *Dasein* en su siendo está *vuelto a su fin*, a partir de que existe se hace cargo de su posibilidad más próxima: "apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir " (*ST*, § 48, 245-246). Al existir, el *Dasein* está arrojado a esta posibilidad, el fin es una amenaza inminente, insuperable, pero es en este *estar vuelto hacia* que el *Dasein* se comporta consigo mismo en tanto poder ser.

Pero el *Dasein* tiende a perderse en el Uno que encubre el *estar vuelto hacia la muerte*, "el uno no tolera el coraje para la angustia ante la muerte" (*ST*, § 51, 254-255). El *Dasein* se entrega con angustia a la posibilidad inevitable de morir, el Uno, en cambio ante esta posibilidad de existencia se vuelve con miedo.

No obstante, el Uno, al ser una estructura existencial, es el marco para las posibilidades del Dasein. El Dasein está *caído*, siempre en medio de lo a la mano y el coestar con otros, como una huida de sí mismo que se remplaza por el *se*:

> El uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como se goza, leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga […] El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad (*ST*, §27, 126-127).

El Uno es el modo ser impropio del Dasein, enfatiza un impersonal que desdibuja su proceso individuativo. El Dasein es siempre proyectante, mas en su cotidianidad se encuentra absorto en el Uno que le impide asumir con responsabilidad sus proyectos, pues los promueve como si fuesen de todos y de nadie:

> El uno está en todas partes, pero de tal manera que ya siempre se ha escabullido de allí donde la existencia urge a tomar una decisión. Pero, como el uno ya ha anticipado siempre todo juicio y decisión, despoja, al mismo tiempo, a cada Dasein de su responsabilidad […] Con facilidad puede hacerse cargo de todo, porque no hay nadie que deba responder por algo. Siempre 'ha sido' el uno y, sin embargo, las cosas son hechas por alguien de quien tenemos que decir que no fue nadie (*ST*, §27, 127-128).

El Dasein en el Uno carece de tiempo propio, vive en el tiempo de los demás. Su existencia se comprende en el tiempo de la historia, como una sucesión de fechas y hechos; en el tiempo del Uno, se aliviana la responsabilidad que im-

plica desplegar una existencia como proyecto propio. En la caída el Dasein se interpreta y confunde entre los entes del mundo, se aleja de su ser más propio. Absorto en lo cotidiano, el Dasein se encuentra en situación de impersonalidad e indiferencia de su propio tiempo.

El tiempo extático, tiempo propio, es un ir hacia la muerte desplegando una existencia auténtica que sólo ocurre como individuación del Dasein respecto del Uno. Esta existencia sucede en una temporalidad propia de su ser-ahí, como pasado, presente y futuro en el que los proyectos acaecen como posibilidad de desarrollarse.

Conforme el Dasein se adelanta sobrellevando la muerte como posibilidad, se abre a sí mismo: "el poder ser se desvela en el proyecto" (*ST*, § 53, 263-264). Adelantarse al fin es saber que la muerte, "no le presenta al Dasein ninguna 'cosa por realizar', ni nada que él mismo pudiera *ser* en cuanto real" (*ST*, § 53, 262-263). Es precisamente la posibilidad inminente de la pérdida de la existencia, la que hace que el *Dasein* se haga cargo de sí mismo. Esta posibilidad lo aisla y le muestra un dominio en el que el *estar en medio de lo que nos ocupa* y el *coestar con otros* no intervienen en el ser más propio:

> La muerte no 'pertenece' tan sólo indiferentemente al propio Dasein, sino que ella *reivindica* a éste *en su singularidad*. La irrespectividad de la muerte, comprendida en el adelantarse, singulariza al Dasein aislándolo en sí mismo. Este aislamiento es un modo como el 'Ahí' se abre para la existencia. (*ST*, § 53, 263-264).

Cuando se proyecta desde el fin, el *Dasein* se hace libre para posibilitarse. Sabe que sus posibilidades son finitas y que debe desarrollarlas en la existencia fáctica desde sí mismo. Esta libertad se alcanza en la disposición afectiva de la angustia, la cual "revela en el Dasein el *estar vuelto hacia* el más propio poder ser, es decir, revela su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos" (*ST*, § 40, 188-189).

La angustia es propia y solitaria, es la angustia un fin singular que es inevitable. Como disposición afectiva no se encuentra en el ente intramundano, surge en el *Dasein*, cuya existencia tiene el privilegio de anticiparse a las posibilidades de su ser. Con la angustia se aisla y comprende que la pérdida de existencia se asume singularmente. Pero esta comprensión es la que finalmente le libera porque le permite desplegar, en apertura, las posibilidades de ser.

IV. Formación para la individuación

Como se adelantó en la introducción de este artículo, se hecha en falta la tematización de la educación en *ST*. El presente apartado constituye una propuesta de aproximación a lo que sería la práctica pedagógica conducente a la formación del Dasein.

La existencia del *Dasein* se diferencia de la existencia del útil porque no es un mero *estar-ahí*, es una muestra de individuación porque en su despliegue se comprende de suyo y toma su existencia con propiedad. El ser del *Dasein* no está dado con anticipación, sino que es un hacerse existentivo que se desarrolla de modos distintos. Entendido como un *no todavía*, que mientras exista, se estará desenvolviendo desde su poder ser. Su existencia se proyecta hacia lo que todavía no es, pero en ese proyectarse ya está siendo.

En el desarrollo existencial del *Dasein* se deja siempre un resto pendiente, una posibilidad. Su ser está siempre en proceso y como tal se conforma como su proyecto, se encarga de su existencia en el por mor de sí que él mismo ha elegido y que él mismo es.

En el *adelantarse al fin*, el *Dasein* se abre como posibilidad existencial antes que se ponga en juego su ser. La muerte es la posibilidad entre la diversidad de posibilidades, pero la única que con seguridad se presentará. Ella es la que reivindica al *Dasein* como un ser remplazable en la ocupación pero irremplazable para el fin. Es entonces, el asumirse como finito lo que resalta la singularidad del *Dasein*.

La angustia es la disposición afectiva del resultante *poder-estar-en-el-mundo* que posibilita asumir la existencia con propiedad. Si en el fin el *Dasein* es insustituible, nadie puede tomar su lugar, ello le hace comprender que su existencia puede ser desplegada en un anticiparse que lo ratifica como un singular.

En este orden de ideas, ¿es posible pensar la formación a partir del *no todavía* o del *anticiparse*? Para Heidegger al menos es necesario comprenderse como un *ser-para-la-muerte*, lo que implicaría una formación *vuelta-hacia-el-fin*. Sería asumir que en la posibilidad más inminente del existir, se es singular, por lo que, la formación se conformaría desde y para la individuación, como proyecto de una existencia auténtica.

El *Dasein* puede leerse desde el principio de individuación como un aporte de lo singular y la diferencia, no posee un proyecto único y cerrado, en cuanto su apertura hay variedad de posibilidades. Asimismo, no se encuentra dado ni permanece estático, es un permanente despliegue existencial que se va dando, es una existencia que en su desarrollo está siempre individuándose.

Si se forma para poder ser con propiedad, no es indiferente a lo que elige y a lo que le sucede en su existencia. Una formación que privilegie lo Uno y se estructure en el *se*, y no en la autenticidad del *Dasein*, lo encubrirá como posibilidad singular, hace a cada quien indistinguible del otro, y por tanto, despoja al *Dasein* de su responsabilidad existencial.

El proceso de formación del Dasein, que está también inmerso en el Uno,

sólo podría ser significativo si otorga las posibilidades para el paso de un estar-en-el-mundo inauténtico a un estar-en autenticidad. La existencia se desarrolla, no como un hecho, sino como posibilidad, una de las mayores diferencias con aquello cuya existencia es un simple estar-en-el-mundo. Una formación auténtica ha respondido al llamado del ser, y por tanto, sabe que el camino no es una educación instrumental u orientada a la obtención del éxito, sino una que facilite un Dasein proyectado en posibilidades. La caída se manifiesta en dicha educación positiva, instrumental, eficiente y normalizadora, en ella, el Dasein evade su propio ser.

Para lograr una formación autentica, es necesario un docente que, más que 'maestro experto', posea además de su dominio científico una visión "comprensiva con los procesos de la vida del enseñar" (Oral, 2013, 220). De aquí que, el docente no es una unidad de conocimiento, un simple ejecutor burocrático o aquel que realiza labores para cumplir con estándares internacionales, sino un ser humano con una existencia concreta sobre la cual le conciernen preocupaciones y proyectos. En razón de ello:

> La enseñanza es comprendida como relación pedagógica primordial (…) No se trata simplemente de un trabajo en el que se siguen un conjunto de disposiciones, se es experto en un tipo conocimiento o se posee la habilidad para enseñar un programa educativo conforme a cumplir, de manera efectiva, con un empleo. La enseñanza es intrínsecamente relacional. Se trata de que aquello que pedagógicamente se encuentra desarticulado, se transforme en la capacidad de articular, en términos propios, la comprensión del mundo en el que viven y en el que otorgan significado a su existencia (…) Para lograr formar en relaciones pedagógicas, los profesores también necesitan comprometerse con la articulación de su propia experiencia de vida (Oral, 2013, 220, traducción propia).

Por lo que, un proceso de formación que convierta a la educación en instrumentalización, profesionalización o corporación, es un proceso esterilizante que no conduce a una existencia auténtica. Pero la autenticidad no es un estado de llegada, sino un desenvolver existencial de cada quien en el *coestar* con otros:

> Únicamente en la relación concreta con otros seres humanos puede cada quien convertirse en uno. Ser docente es primariamente ayudar a sus estudiantes a devenir ser humano –desarrollando su propia singularidad- a través del encuentro entre su propio ser singular y el de los otros (Oral, 2013, 220, traducción propia).

La autenticidad o inautenticidad es la relación que establece cada quien con su propio ser, auténtico es aquella que se ha hecho cargo de su propia muerte, inauténtico aquel que la ignora. Una educación auténtica es aquella que cuya formación va dirigida a que los estudiantes se comprendan a sí mismos como

un ser capaz de desarrollarse en su totalidad, y así se apropien de su existencia como un proyecto que implica responsabilidad.

V. Consideraciones finales

En la investigación que propone Heidegger, el *Dasein* es el ente que ha de ser interrogado sobre su ser, que es la existencia. Este, no se encuentra únicamente como la existencia de un *ser-ahí*, su ser está abierto al mundo y abierto a sí mismo, no se asume como determinación pasiva sino como un *estar-en-el-mundo* siendo siempre posibilidad.

El respecto esencial de *estar-en-el-mundo* como *ser-sí-mismo* es el que abre las posibilidades de que el *Dasein pueda-ser*. Esta posibilidad, cuando se da de modo propio, aparece como un *todavía n*o y como un *anticiparse*. El *Dasein* es un ser que se encuentra desplegándose, de modo que no puede darse una última palabra sobre lo que es su existir, pues se va determinando con sus posibilidades de ser.

Anticiparse a la muerte, no con el afecto del miedo, sino como angustia de la imposibilidad de existir, contribuye a que el *Dasein* se asuma como 'responsable' de su existencia. La angustia como disposición afectiva es la que abre las posibilidades del *Dasein* porque le hace saber que entre la multiplicidad de posibilidades, el fin está asegurado.

Mas, es el fin el que recalca la singularidad del *Dasein*, en cuanto insustituible en su muerte. Pero también, recuerda que su existencia se desarrolla en singularidad, claro está en el estar en ocupación con lo *a-la-mano* y en la solicitud del *coestar*, pero el existir lo asume cada quien como suyo propio.

La existencia es lo que individua al *Dasein*, y sobre todo, su perdida de existencia. El *Dasein* en su existir, es constitutivamente individuación, no se encuentra como un ser dado, sino como un despliegue existencial de posibilidades de sí mismo.

Desde la propuesta heideggeriana, la formación no puede divorciarse de la constitución existencial del Dasein, anclado en la estructura fundamental del *estar-con* y en el horizonte de comprensión del tiempo. Una educación tradicional se fundamenta en el Uno y se mantiene en él, en cambio, para la formación en individuación del Dasein, es necesario un docente se comprenda también como Dasein, para que logre tomar al Uno como suelo para desplegar en sus estudiantes constitutivos existenciales, por ejemplo el *no-todavía*, para una formación auténtica, responsable.

Una formación que tome al *Dasein* como referente, debe proponerse en aper-

tura, como un proceso en el que se proyecta el fin para asumir con propiedad la existencia. En cambio, una formación que tienda a una práctica existencial impropia, impide que *Dasein* muestre su singularidad y se comprenda en esta. Por el contrario, tendería a una formación en el Uno, en la cual la existencia misma puede tornarse indiferente.

VI. Referencias bibliográficas

Gamboa, S., Vargas, G. Didáctica en la condición Posmoderna, de las competencias a la cooperación. *Revista digital de investigación Lasalliana*, (3), (1998): 20-30.

Heidegger, M. *Ser y Tiempo*. Trad. José Eduardo Rivera. Chile: Editorial Universitaria, 1998.

Kreber, C. *Authenticity in and through teaching in higer education: the transformative potential of teaching*. Inglaterra: Routledge, 2013.

Marion, J. El sujeto en última instancia. *Revista de Filosofía*, VI (10), (1996): 439-458.

Muñoz, E. Heidegger y la pregunta por el hombre. *Veritas*, II (16), (2007): 91-105.

Oral, S. The theacher's world: heideggerian authenticity and existential thinking in inicial theacher education. *Interchange*, (44), (2013): 219-239.

Pérez, A. De Duns Escoto a Martin Heidegger. *Revista Española de Filosofía Medieval*, (13), (2006): 129-142.

Simondon, G. *La individuación*. Buenos Aires: Cactus, 2009.

Thomson, I. Heidegger's perfectionist philosophy of education in Being and Time. *Continental Philosophy Review*, (37), (2004): 439-467.

_____. Heidegger in ontological education, or: How we become what we are. *Inquiry*, (44), (2001): 243-268.

Vargas, G. *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Estados Unidos de Norteamérica: Editorial Académica Española, 2012.

Vargas, G. *Individuación y anarquía*. Colombia: Editorial Aula, 2014.

Virno, P. Multitude et príncipe d'individuation. Multitudes (7), Majeure : Après Gênes, après New York, 2001.

FRENTE A FRENTE
CONQUISTA DE AMÉRICA. PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA

Miryam Consuelo Céspedes Gómez[34]

Presentación

La intersubjetividad como un aspecto teórico básico desde donde se construyen los estudios históricos es un lugar preferente y potencial para la apertura de campos de análisis en la investigación doctoral denominada *Devenir Histórico del espíritu de la conquista en los procesos de Formación, en Latinoamérica*. La decisión de un abordaje fenomenológico corresponde a la posibilidad de solución de algunos obstáculos teóricos, metodológicos y epistemológicos que presenta el estudio de la intersubjetividad como característica básica de la "situación desencadenante", que es la denominación que se le da en esta investigación al conjunto de ocurrencias iniciales que da emergencia al devenir histórico del espíritu de Conquista.

Para orientar esta comprensión de fase inicial se efectuó la siguiente pregunta ¿de qué manera pudo haberse desenvuelto una intersubjetividad en condiciones de choque militar a partir de dos sociedades premodernas de carácter heterológico?

Con el fin de intentar una fundamentación de este abordaje, en el presente texto se exponen algunos planteamientos fundacionales de la fenomenología respecto de tema de la intersubjetividad, algunas inquietudes de los teóricos al respecto, con sus respectivas consideraciones y los desarrollos consecuentes con las mismas. Los planteamientos fundacionales refieren a las posturas de Husserl y Levinas. Las inquietudes y consideraciones, a los intercambios teóricos de Bruhl y Husserl sobre la posibilidad de intersubjetividad entre miembros de diferentes colectividades, de Ricoeur, Blanchot y Marión sobre el alter y la ética. Y los desarrollos, a las reflexiones sobre el *hostis-hospis* en las versiones del extranjero y el retorno de Schultz, Simmel y Elias. Con fines de comprensión, recibirá una apertura interpretativa desde algunos soportes del marco de la antropología cultural.

Este conjunto de planteamientos constituye la fundamentación teórico metodológica para la realización de una fenomenología de la "ocurrencia inicial" en el evento de la Conquista de América, en la perspectiva de "desenvolvimiento de la

34 Estudiante del Doctorado Interinstitucional, DIE. U. D.

situación", la cual se efectuará sobre la selección de un cuerpo de fuentes iconográficas y sonoras. La cosa misma, en sentido fenomenológico, refiere al paso o desenvolvimiento desde la condición denominada prepredicativa, es decir preverbal, prelingüística o prediscursiva, hacia la apertura verbal y la discursividad, con las características de tensión lingüística en medio de las fuerzas Institucionales y privadas que dominaron el acontecimiento. En tal sentido, el intento de comprensión de los modos liminares de la intersubjetividad, en caso de irregularidad de la visita y anfitrionaje o confrontación *hospis-hostis,* en el caso en cuestión, se efectúa por medio de la realización de una incursión fenomenológica a algunas piezas iconográficas y sonoras -ilustraciones, pinturas, emblemática, cartografía y música- referentes a la llegada de los españoles, los enfrentamientos y la vida cotidiana, realizadas entre el siglo XVI y el siglo XIX, con un breve muestreo de alusiones en algunas crónicas a la carencia de comunicación verbal, sus imposibilidades, las dificultades encontradas, los esfuerzos realizados y los casos de las Lenguas[35], el cual servirá como motivo orientador de la comprensión que se adelantará sobre las tensiones comunicativas en la Conquista.

La tipificación de la iconografía y la música tiene un grado de complejidad consistente en que es necesario tomar ejes pertenecientes a diferentes criterios: Tema, procedimiento, tiempos, estilo y contenido. Tomando en cuenta el tema se divide en tres aspectos descubrimiento, batallas, escenas de costumbres indígenas y escenas de costumbres mestizas. Atendiendo al procedimiento pertenecen a la ilustración, al dibujo, la pintura, la escultura, la emblemática, la cartografía y la ópera. A propósito de los tiempos unas obras tienen alguna sincronía con los acontecimientos, otras, conmemorativas, contienen valoraciones tardías y están signadas por variaciones correspondientes a entrecruces entre corrientes estéticas del momento de su ejecución y las estéticas de época. Respecto del estilo toda la obra se podría tipificar como de "cuadro histórico" con variaciones primarias o simplistas en el orden documental, neoclásicas y románticas. Según la representación, aunque todas refieren a cuadro de acontecimientos, en general en todas aparecen las dos colectividades y en una hace presencia solo la aborigen. Aunque los contenidos guardan correspondencia con los cuatro criterios anteriores y en sus particularidades varían según los tópicos[36], se puede definir como recurrente el contenido dramático.

Definir el contenido como dramático, permite recoger todos los tipos y posibilita una generalización acorde con una fenomenología de los problemas de la intersubjetividad según su situación inicial desencadenante en el marco del acontecimiento del extranjero, caso de Conquista. El concepto de drama será tomado en su sentido genérico y llevado a la región del correlato histórico-artístico en los diferentes sentidos intuidos acerca del caso Conquista de Améri-

35 Nombre dado a las mujeres acompañantes, aprendices, traductoras y embajadoras de algunos conquistadores

36 Los tópicos quedan por definir según un estudio programático de regiones.

ca, como lo épico y trágico resuelto en el *ethos* como forma consuetudinaria de ocurrencia que conformó el día a día para la nueva sociedad latinoamericana. En los corpus, lo dramático será el lugar común que permitirá la comprensión de la iconografía y la música no como figura y forma de una representación estable, sino como expresión de tensiones políticas, militares, culturales, afectivas en el orden de lo extraordinario, lo repulsivo, lo rechazado y lo amado.

En razón a que el acontecimiento de interés se presenta en el corpus icónico como un hecho desplegado en episodios, escenas y circunstancias, entendidas con sentido dramático, se toma como criterio la literaturiedad como modo subyacente de comprensión dramática, basándose en algunas características pertinentes para comprender tensiones entre personajes, tiempos y composición, con interés de interrogar lo dramático en lo icónico.

El tema se desarrolla en este artículo en un preámbulo con algunas nociones básicas y tres capítulos. Capítulo 1. Ámbito fundacional. Husserl y Levinas, el cual se desarrolla en cinco apartados: Mundo intersubjetivo, Colectividades intersubjetivas, Ficción. Obras obradas como rostros. Y, Rostro en que se eleva el Otro. Capítulo 2. Reasignaciones y reacomodaciones, el cual se desarrolla en seis apartados: Los Otros en la encrucijada de tercera y segunda persona. Colectividades, limbos y disoluciones noético-noemáticas. Ficción en la interregión de las culturas. Los rostros en el relato icónico. Y, Los rostros caracterizados. Capítulo 3. Procedimiento para el despliegue fenomenológico.

Nociones preliminares

La cosa misma: emergencia del acontecimiento. El acontecimiento, denominado comúnmente "Conquista, Encuentro, Choque, Invasión y Genocidio", ha tenido como tema nodular el acercamiento al asunto de la intersubjetividad según diferentes perspectivas o tomas de actitud, surgidas a partir de la complejidad de campos de criterios desencadenados de la idea predominante de que la Conquista se define por tendencia al arrazamiento y por tanto, la idea de que a la máxima supresión del enemigo hubo consecuente hegemonía del conquistador o invasor sobre los reductos. Para este estudio se toma como presupuesto que de este criterio complejo se han desprendido dos grandes ámbitos de autocomprensión del hombre latinoamericano, basados en principios identificatorios[37] uno disimilativo y otro asimilativo, con un amplio espectro de posturas, maneras y modos de instalarse interpretativamente, los cuales han hecho carrera teórica y de los que puede decirse que se les ha dado un sitio ideológico.

Las constituciones: negaciones y afirmaciones. Los ámbitos toman diferen-

37 Los cuales fueron revisados sobretodo en el medio colombiano, entre los años 1992 y 2010 en los paradigmas disciplinares y enfoques de los estudios culturales, decoloniales y de subalternidad.

tes orientaciones. El primer ámbito coetáneo y sucedáneo a la conquista, tiene dos posturas, una construída con un criterio de afirmación con lo pre-hispánico (Indígenas) constituyendo una intención primitivista de asimilación a lo indigenista por un lado y con lo a-hispánico (Criollos y Mestizos) como modo de comprenderse endógenamente con sentido originario, como *patern familli,* por otro. La segunda postura, construída con un criterio de afirmación con lo con lo hispánico, como modo de comprenderse con sentido civilizatorio exógeno, constituyendo una intención civilista de asimilación en lo discrónico técnico-cultural, insistiendo las anteriores comprensiones en una fragmentación filo y ontogénica que se puede interpretar como causal del planteamiento de una especie de sentido esquizo de la cultura, que se espera manifiesto en cada uno de sus miembros.

El segundo ámbito se orienta por dos posturas; una, construída sobre un criterio de afirmación con lo mestizo desde una orientación alterna negada como modo de comprenderse hibridamente, constituyendo una intención de dismililación fatídica o trágica. Otra, alterna neutral, como modo de comprenderse sincréticamente, constituyendo una intención condescendiente o apática, insistiendo ambas comprensiones en una amalgama filo y ontogénica que se puede interpretar como causa de planteamiento de una especie de sentido amorfo de la cultura, que se espera manifiesto en cada uno de sus miembros.

Vacío intersubjetivo: Construcción del objeto. El concepto de Conquista[38] puede procedimentalmente entenderse de manera previa y provisional como "acto de invasión"; como "suceso o acontecimiento que involucra naciones y en que resaltan personalidades". Estas caracterizaciones del hecho histórico Conquista colocan al fenómeno de la intersubjetividad en pleno estado de interrogación. Su condición de confrontación física y cultural conlleva a que se determine estado nulo de intersubjetividad entre las personas y naciones involucradas, por lo que ésta queda condicionada a ser estudiada según las características subsecuentes de desarrollo, dando lugar a un vacío en su comprensión histórica, el cual, a consideración de esta investigación, puede ser solventado por la elección y ensamble de tendencias teóricas y metodologías que posibiliten procesos hipotéticos para la comprensión del hecho.

Para dar solución a tal vacío histórico, se provee de teorías que para el efecto son tomadas a manera de tendencias teóricas y metodologías, de las cuales se hace utilización parcial y se ensambla en perspectiva arqueológica, con el fin de potenciar formas de estudio que posibiliten intentos de objetivaciones de intersubjetividad a manera de hipótesis reconstructivas de la misma. Las tendencias elegidas por ofrecer tales posibilidades son la fenomenología y la deconstrucción.

38 Para efecto de la investigación, se considera que el término Conquista debe ponerse en estado de deconstrucción.

Se parte del criterio de que el fenómeno, problemas y objeto de este estudio son construcciones que obedecen a la percepción del investigador desde una posición histórica y que la teoría ha de quedar sometida a los modos de presentarse los fenómenos de interés. En razón a la complejidad y dificultades de delimitación del objeto se utilizó un procedimiento consistente en formular un instrumento que permitiera construir el objeto en sus alcances y límites. El procedimiento consiste en interponer entre la construcción del fenómeno y el objeto un grado conceptual al que se denomina como asunto.

En la investigación total, el *fenómeno* es entendido como un acontecimiento presentado con un sentido de complejidad tempo espacial. Este sentido de complejidad contempla antecedencia, emergencia y progresión. La comprensión de su antecedencia se circunscribe al ámbito de recurrencia de hechos similares[39]; mientras que la interpretación progresiva es entendida en reflexividad, como la valoración o apreciación del propio acontecimiento en cuestión a través de las generaciones históricas en medio de la conformación social de una nueva nacionalidad, con miras a una historicidad del presente. En su calidad de emergente, el acontecimiento es considerado susceptible de ser interpretado desde la perspectiva de la fenomenología como método descriptivo, que es motivo de la presente reflexión.

El *asunto* es entendido como la modalidad del contenido que atraviesa en forma amplia al fenómeno y se considerará como el campo conceptual en el que éste se puede referenciar. En el campo conceptual la referencia nodular está marcada por los modos del desencadenamiento histórico. La modalidad del contenido constituirá el campo empírico en medio del cual la complejidad del evento de desarrolla. La delimitación del objeto de estudio se efectúa tomando la característica sobresaliente del fenómeno en lo concerniente a la ocurrencia inicial, la historicidad y a la asunción y apreciación del mismo.

Esta parte del estudio se dedica a la primera instancia, el desencadenante, el cual se presenta descrito como situación con especificaciones de desenvolvimiento para lograr su definición y la particularización de los asuntos de interés en este estudio. Como *situación*, se describe como un hecho militar imperial en el orden de invasión por medio de una estrategia combinada entre la fuerza y los pactos o convenios en niveles institucionales y personales. El desenvolvimiento se considera efectuado en una tensión entre lo militar y afectivo. Del desenvolvimiento se estudiará el evento histórico sociopolítico de encuentro afectivo por asalto, cortejo y mutuo enamoramiento efectuado en medio del

39 Refiere a que el caso particular de interés, la "Conquista de América" como último proceso histórico de conquista del mundo occidental, correspondería a un tipo de acontecimientos que debe quedar inscrito en su ámbito de recurrencia.

desarrollo militar y colonial, que dio lugar al emparentamiento entre dos culturas en condición heterológica de estado civilizatorio.

La región y las capas: militar, amorosa, mística y jurídica. La región queda circunscrita al mundo social en el cual es posible indagar el acontecimiento del devenir histórico del espíritu de la Conquista, en su complejidad tempo espacial de emparentamiento entre culturas. En medio de las disciplinas sociales la antropología social, también denominada antropología cultural, ocupa el lugar orientador al permitir poner en debate conceptos como los de primitivo y civilizado desde el criterio socio jurídico de estado de naturaleza y contractual, en lo concerniente a las costumbres, la estructura de la familia y la experiencia religiosa como asuntos particulares.

En general, el enfoque metodológico de la investigación es arqueogenealógico con episodios fenomenológicos en los momentos inicial y final de la investigación y una instancia deconstructiva efectuada al término "Conquista", lo cual indica el entronque de las escuelas de pensamiento referidas desde los estudios discursivos. Este trabajo pertenece a la fase de la fundamentación fenomenológica la cual se presenta como uno de los procedimientos que permitirá una comprensión de la intersubjetividad en el momento inicial del encuentro.

El terreno temático será la cultura con énfasis en una tópica compleja que se encuentra desarrollada documentalmente respecto de las prácticas cotidianas y las instituciones político religiosas en la conformación de la familia como base del establecimiento social y cultural. La matriz investigativa está compuesta por el asunto militar, amoroso, místico y jurídico desde la tensión entre la vida cotidiana y las instituciones como parte del continente o región de lo espiritual.

Corrientes: ontología y ética. La fundamentación fenomenológica a la que está dedicada este texto tiene que ver con la concepción y planteamientos sobre la intersubjetividad, desde la perspectiva de Husserl y de la alteridad, desde la de Levinas.

Los otros sujetos-yos son presentados por Husserl en el mundo circundante por extensión con el término "también", partiendo del procedimiento de aplicabilidad del conocimiento o saber a los otros-yos. La posición de Husserl acerca del acceso a los otros-yos es efectuada por lo que ha denominado el análogo, bajo un criterio de bidireccionalidad que consiste en partir de la idea de que lo que sé de mi mismo lo puedo extender a los demás e igualmente yo, me entiendo como uno de ellos, de mi mundo circundante, de los que hago parte, por lo cual, los comprendo y los tomo como sujetos-yos de los que yo mismo soy uno[40].

40 Aunque este documento se inscribe en el uso del impersonal como regla general, el uso de los pronombres queda dependiendo de las propiedades técnicas del registro dado por Husserl, por lo cual alterna con los personales, de manera categorial.

Ambos sujetos yo, tú o él estamos en reciprocidad. La diferencia se circunscribe a las diferencias de lugar desde donde ellos y yo vemos las cosas, en lo cual consiste para Husserl la conciencia intersubjetiva; ellos y yo, concebimos el mundo circundante al que a la vez pertenecemos, tanto para ellos como para mí como un mismo mundo. En Husserl, el Otro "es" por que se me presenta a la conciencia; y yo, igualmente "soy", porque puedo presentarme a la conciencia del otro-yo, sea él o tú.

Contrariamente, para Levinas el egoísmo, ruptura de la participación, que hace posible la *ipseidad*, es ateísmo porque impide a Mismo ser solidario de una totalidad y lo hace separarse como acontecimiento para tener a Otro enfrente hablando como infinito, innintegrable a Mismo por su discurso. El psiquismo es presentado por Levinas como una manera de ser que es el deseo de ir hacia el otro. No como el que refleja el ser o en el que se da la interioridad del ser incluyéndolo, sino como Otro que interpela haciendo posible con la palabra la inteligibilidad. La permanencia de Otro se debe a la posibilidad de serle a Mismo trascendente por su discurso. Su interpelación hace que la idea de lo infinito no parta de Mismo, lo cual hace al discurso experiencia social por ser relación, no acto.

El discurso cara a cara, interpelante, es considerado por Levinas modo de la metafísica que pone a la ética como fundamento de la alteridad, a diferencia de la ontología en que se puede relevar el cara-a-cara en la manera de referirse a otro como "ver sin ser visto"; ambos, rostro y discurso son epifanía, lo cual indica que el plano ético preexiste al ontológico. Por ello, el discurso, cuya única forma viva de ser es en el encaramiento, no se limita a Mismo ni a Otro sino que los invita mutuamente a responsabilidad; por promover la bondad que es libertad.

La corriente fundante de la fenomenología, la tendencia ontológica, es debatida por Levinas a propósito de la intersubjetividad respecto de los modos de acceso a los otros, planteados por Husserl por fuera del discurso, en razón a que es, desde el punto de vista de Levinas, un modo de acceder a la conciencia del otro desde la propia conciencia se sí, reducirlo a lo que desde sí-Mismo es.

Para Levinas, solo el discurso puede hacer a Mismo acceder a otro dejándolo intacto, sin incluirlo en sí o intentar comprenderlo desde sí, único modo de que Otro mantenga su autonomía y solo por la cual vía puede decirme algo que no esté en Mí. Único modo de que por decirme algo que no puedo prever y estar en condición Yo-Mismo de responderle algo, que tampoco Otro puede prever, se instaura la alteridad, es decir Infinito. Por lo cual el discurso es la única forma de salir de Totalidad como modo de la historia e instalarse frente al otro, cuyo valor es el respeto al Otro por considerarlo fuera de mí, capaz de mentirme, hacerme dudar, contradecirme, refutarme, cuyo rostro me cuestiona como forma ética de estar con el Otro. Motivo de comprensión, por el cual,

Levinas critica el concepto de especie de integración de Otro en Yo por la mera disposición de la conciencia.

En Husserl el acceso al otro se da por la presencia, por actos conjuntos exentos de interlocución y por la interlocución, que Husserl llama intersubjetividad plena. El interés de Husserl de exhibir los modos de acceder la consciencia al mundo, hace que muestre en la percepción y en la intuición los accesos prepredicativos, con los que a su vez que explica los cambios noemáticos, puede presentar el acceso al lenguaje como modo de comprensión.

Para Levinas, Infinito es Otro al que le digo y me dice, de cuyo decir puedo hacer historia, pero cuyo valor de alteridad se me da solo en la interlocución. El decir como actividad es ético por la posibilidad de autonomía de Otro, mientras que luego de ello, cuando hago historia, en que el decir se convierte en lo dicho, es subjetivación, incorporación de Otro en mí, que indica la muerte de otro. Por ello, con la concepción de que el alter se manifiesta en el rostro y el decir, produce la fundación de la precedencia de la ética a la ontología en la metafísica.

Entre los motivos que invitan a tomar decisiones sobre las perspectivas teórico metodológicas en esta fase de investigación, está el considerar que uno de los criterios que ha dado lugar a constituciones de autoreferenciación en sus dos grandes ámbitos afirmativo y negativo como devenir histórico de Latinoamérica es la forma de recepción de las crónicas y de las ilustraciones sobre el Descubrimiento y la Conquista.

El argumento fundamental con que se sostiene esta idea es la larga tradición de estudios en que, trasuntando los dos ámbitos de autocomprensión referidos, se afirma que el hecho de que las crónicas hubieran sido escritas por el dominador[41] hace imposible conocer la historia; que en tal caso es necesario que su estudio tenga como fin o como presupuesto tal condición y que, por lo tanto, sean consideradas como pseudofuentes. De esto se extraen consecuencias inmediatas relativas a la valoración de los modos descriptivos y narrativos como presentación morigerada de las propias acciones y teratologización de las costumbres aborígenes, desde donde se desprenden consecuencias mediatas relativas a considerar que en los relatos se produjeron modificaciones, alteraciones, deformaciones, fantasías y falsedades, que llevan a valoraciones políticas de las mismas entre las que se cuentan el estar al servicio del Imperio, presentarse como blandos o fuertes según los casos, obtener favores u ocultar los malos manejos, en su caso mas leve; y, en los casos mas radicales, esconder los desmanes, justificar la erradicación de la idolatría y de la "barbarie" y argumentar las formas de combate *por mor* de la corona.

Parte del interés de esta fase investigativa es el estudio de las características en

41 O, vencedor, en la crítica culturalista contemporánea.

que se produce la intersubjetividad en situación de extranjero, caso Conquista. El estudio de la presencia de dos lenguas en imposibilidad de versión, de las formas de comprensión preverbal, de los intentos de información paralingüística y, finalmente de la intervención de las aprendices-traductoras, como parámetros de comprensión de los momentos de Descubrimiento y Conquista, son temas que pueden ser útiles para reconocer en las fuentes su carácter fenomenológico, de donde se desprenden los problemas referentes a las condiciones de versión de lo antes no visto, lo Otro, de la versión de una cultura incomprensible en la semanticidad de otra lengua, todo ello visto en la condición heterológica de las culturas y sus lenguas, sin dejar de lado la ausencia de voz de una de las culturas y los efectos de tal mediación.

El encuentro de las dos corrientes se efectúa en esta indagación a partir del hecho de que los dos teóricos formulan, respecto de la intersubjetividad y alteridad tesis discursivas. La diferencia se efectúa partiendo de la posibilidad que da Husserl de tocar lo prepredicativo y de la posibilidad que otorga Levinas de tomar al cronista como el Otro que se confrontó comprensivamente con el aborigen. Otro del que podemos obtener alguna fuente episódica con alguna completud en medio de todo tipo de tensiones ofrecidas como descriptor, entre las que se cuenta la oblicuidad semántica, la forja fantástica y la versión mística y política otorgadas por la cultura propia. Como interlocutor con el cual podemos enfrentar las versiones y con las cuales podemos confrontar lo transmitido oralmente en nuestra formación mestiza.

En la comprensión de los modos de intersubjetividad por medio iconográfico, cuyas temáticas son descubrimiento, batallas, escenas de costumbres indígenas y mestizas por lo que toda ella se tipifica como de "cuadro histórico", se hace necesario adoptar una perspectiva dramática que permita tomar la situación desencadenante del devenir histórico del espíritu de la Conquista en su carácter de emparentamiento entre culturas y en sus condiciones temporales y espaciales.

La compleja ilegitimidad de un encuentro por la confrontación y el anfitrionaje, el modo dramático de su estadio preverbal y entrada verbal, pueden ser descritos según los postulados de Husserl. Levinas por su parte permite comprender a través de la toma de palabra de los invasores, con sus tensiones significativas respecto de las personificaciones, las disposiciones geopolíticas y político religiosas. La representación de acontecimientos en los que aparecen, en unos las dos colectividades y en otros solo la aborigen, hace indispensable poner en juego las dos tendencias de la fenomenología referidas, una en relación al postulado prepredicativo de Husserl y otra en relación al postulado del diálogo de Levinas.

1. Ámbito fundacional. Husserl y Levinas

Respecto de Husserl se parte de la manera como plantea el acceso a la constitución del mundo intersubjetivo, desde la perspectiva de la actitud natural, la actitud reflexiva y la actitud fenomenológica. Se dirige hacia una comprensión del método fenomenológico respecto de los modos de manifestarse la intersubjetividad en los objetos-imagen y objetos-modelo que funcionan como signo desde la perspectiva de la actitud natural, la actitud reflexiva y la actitud fenomenológica, con alcances respecto de la presentación de algunas características de la región de la cultura y del correlato noesis-noema en la conciencia valorativa de la ficción, según lo desarrollado por Husserl en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1986).

Levinas, en *Totalidad e infinito* (1012) parte de mostrar que el *cogito* produce separación entre Yo y Mismo, entre lo lógico y lo cronológico al atestiguar la vida. La improcedencia de la historia es desarrollada por Levinas por medio de la idea de la imposibilidad de que el tiempo de uno caiga en el de otro, por lo cual, solo por el discurso el Otro puede permanecer trascendente a Mismo desde su propio tiempo, única manera de ir hacia el Otro en el deseo. El rostro como testimonio y la palabra como manifestación del Otro, son dos caracteres que hacen posible la socialidad, el cara a cara, único que permite, según Levinas, la pluralidad de Mismo y Otro. Las obras producidas por las actividades del hombre deben ser interrogadas por el ¿qué?, siendo el ¿quién? aquel que está ahí ante quien interroga, no quedando como su representación sino posibilitando el encaramiento.

***Mundo intersubjetivo*[42].** En el acceso a la constitución del mundo intersubjetivo, respecto a la actitud natural, Husserl presenta los *otros-yo,* en una forma paulatina, en tres fases, desde la primera persona, hacia la tercera y la segunda persona. La primera persona, desde el *yo* como encontrado *ahí;* la tercera persona desde los *otros-yo,* en el contorno inmediato; y la segunda persona en la interacción (Ideas I, § 27, p. 64).

El primer momento, desde el *yo* como encontrado *ahí*, efectuando algunas actitudes en actitud natural, de las cuales muestra cuatro -representándose, juzgando, sintiendo y queriendo- que van a ser las acciones fundamentales desde las que se desarrollará su acceso a las vivencias. El procedimiento que va a ser constante en Husserl de extender la comprensión desde la cosa a otras regiones, el acceso a otras regiones, es efectuado en el primer momento de acceso, en actitud natural a los *otros-yo*. Las expresiones "también" y "así mismo" son las que aparecen abriendo la posibilidad de presentársenos los *otros-yo*.

42 En razón a que los modos de referir la fenomenología al sujeto hacen que el discurso tome las formas de primera persona singular y plural, estas aparecen en tales casos, aún cuando el texto esta escrito en forma impersonal.

Respecto de la apertura a la primera persona, y, el acceso a la tercera persona, nos dice que nuestras meditaciones, en actitud natural, las ponemos claro *en sencillas consideraciones que como mejor las llevamos es en primera persona* (Ideas I, § 27, p. 64). Así, en el acceso a la tercera persona, puedo decir que en mis meditaciones como persona de la vida natural tengo conciencia del mundo natural en el que están las cosas corpóreas, *ahí adelante*, entre las que están también seres animados *para mí ahí*. A tales seres animados, hombres, como a otras cosas corpóreas, las encuentro en un mundo del que tengo conciencia como extendido sin fin en el espacio y el tiempo. Mi conciencia de él mediante la vista, el tacto, el oído, consiste en que lo experimento, es decir, lo encuentro ante mí inmediata o intuitivamente.

Sea que estén o no en mi campo de percepción inmediato, que fije o no mi atención en algunas cosas corpóreas, que estén inmediatamente a mi vista o no, es decir en mi contorno inmediato visible o no, "sé" (conciencia) que están en algún lugar cercano o lejano "aquí" o "allá". Sea que continuamente vaya cambiando la dirección de mi atención o la fije momentáneamente en algunos objetos, voy intuyendo los objetos que entran en mi campo de conciencia. Entre ellos también están seres animados, hombres, como las personas que comen en la sala siguiente, los niños que están en la calle, como las cosas que no están directamente a mi vista pero que "sé" que están allí, a quienes Husserl presenta en plena actividad. Estos *otros-yo* en segunda persona son los que están presentados como estando ahí en mi campo de percepción, visual o no, en tanto que los oigo en sus propias actividades pero sin interpelarme ni interactuar conmigo.

Respecto a la segunda persona, Husserl nos presenta los *otros-yo* no en actividad sino en interactividad con nosotros, descrita de manera que puede ser interpretada como interpelante, en la que anuncia la representación del mundo de las cosas, pero como mundo práctico, mundo de valores y mundo de bienes. La representación será desarrollada en la última sección del libro, a partir de la constitución noética-noemática y las vivencias que en la región de lo espiritual referirá a la razón, respecto de la voluntad y el querer.

Entonces en el acceso en actitud natural a -*otros yos*- entre las cosas que están en mi mundo circundante, en mi campo de percepción, a las que veo y toco, de las que me ocupo en: considerarlas, sentirlas, pensarlas, también están los seres animados, hombres, inmediatamente para mí ahí; a los que también veo, a los que oigo acercarse y hablo con ellos.

De las interacciones que presenta Husserl están algunas que referirá más adelante como pertenecientes a la realidad estrictamente psíquica aunque fundada físicamente, entre las que se encuentran dos de orden comunicativo diferente, pero complementario (estrechar la mano y actuar) y, que comportan un senti-

do que corresponde al mundo intersubjetivo, mencionado en el parágrafo 29, capítulo II, Sección segunda, y a las que más adelante, en la actitud fenomenológica llamará *objetividades de orden superior* en referencia a la clase de los objetos-valor y objetos-prácticos, productos concretos de la cultura como las costumbres (Ideas I, § 152, p. 365).

En la manera como se va presentando la forma de acceso a los *otros-yos,* en la interacción, está referida al hablar, una serie concomitante de actos que conllevan a los juicios respecto de la voluntad y el querer, lo que en el capítulo final corresponde a la constitución noética-noemática*: A los otros-yos seres animados, hombres, que están en mi mundo circundante los oigo acercarse, estrecho su mano al hablar con ellos, comprendo inmediatamente lo que se representan, lo que piensan, qué sentimientos se mueven en ellos, qué desean o quieren* (Ideas I, § 27, p. 64).

Respecto del mundo intersubjetivo en actitud reflexiva, en la diferencia entre el ser corporal y la corriente de las vivencias, de la que se tiene experiencia como enlazada con lo corporal, el primero se exhibe en matices y escorzos, mientras la segunda no; por lo que para Husserl la vivencia no se exhibe, una vivencia afectiva no se matiza ni se escorza. En el intento de llevar a cabo la *epojé* fenomenológica con el propósito de descubrir un nuevo dominio científico, *que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo* (Ideas I, § 32, p. 73)*,* no hago absolutamente uso de ninguna de las afirmaciones de las ciencias y pongo entre paréntesis todo el mundo natural, el mundo como hecho, para ir hacia el mundo como *eidos* en búsqueda de la conquista de una nueva región del ser, que es la conciencia pura, que comprende todas las vivencias y su yo puro, el cual no resulta afectado por la desconexión fenomenológica y es el ser que queda como residuo fenomenológico.

Una vez realizada la *epojé,* encontramos que los actos de dirección trascendental no ocurren como los de dirección inmanente –en que *sus objetos intencionales pertenecen a la propia corriente de vivencias que ellas mismas*, formando una unidad la conciencia y su objeto- sino que tales actos se dirigen a otras corrientes de conciencias de *otros-yos* (Ideas I, § 38, p. 86). Algo cercano a una comprensión mutua entre los seres animados, dice Husserl (Ideas I, § 53, p. 125), solo es posible por el enlace de la conciencia y el cuerpo en "una unidad intuitivo-empírica". Muestra que todo ser trascendente solo puede llegar a darse por medio de apariencias, pues de no ser así, sería inmanente. Por ello se da de modo análogo a las cosas y si la vivencia no se exhibe, la percepción de ellas es *un simple intuir que algo se da* (Ideas I, § 44, p. 100).

Husserl presenta la suposición de algo real fuera del mundo, para mostrar como un contrasentido la posibilidad lógico formal de realidades, valiéndose de la idea de que cualquier índole de comprobación requerida, exige ser ne-

cesariamente experimentable y no para un yo fingido *por obra de una vacía posibilidad lógica (,) sino para un yo actual,* siendo a la vez un argumento con el que muestra la posibilidad de que *mundos empíricos fácticamente separados se fundan mediante nexos de experiencia actual en un mundo intersubjetivo* (Ideas I, § 48, p. 111).

Colectividades intersubjetivas. Husserl plantea conveniente servirse del proceder fenomenológico sobre la región cosa como hilo conductor para otras regiones, extenderlo a todas las regiones de objetos, en el caso de objetos-valores y objetos-prácticos. Así, lo que se ha dicho de la constitución de la cosa material, debe hacerse respecto de toda otra región y toda disciplina referente a la constitución fenomenológica de la misma.

El caso que nos interesa es el problema de la constitución de las objetividades de la región cosa en la conciencia trascendental. En consecuencia, haciendo extensivo el procedimiento, podemos verlo al respecto de grados y capas. Cuando, encontramos "las cosas visuales", los "esquemas sensoriales", que son variadas capas unitarias inferiores y superiores que hay que estudiar en su constitución noética-noemática, ligados constitutivamente a un solo sujeto de experiencia, es decir, en una sola corriente de conciencia, entonces estamos en el grado de constitución perceptiva de una cosa, correspondiente a la cosa sensible.

Cuando, nos encontramos ante las multiplicidades de percepción pertenecientes a diversos sujetos-yo, es decir, en diversas corrientes de conciencia, a las que corresponden múltiples unidades que son las cosas sensibles constituidas individualmente por varios sujetos, estamos en el grado inmediatamente superior de la constitución de la cosa, que es la cosa intersubjetivamente idéntica, en que su constitución está referida a una pluralidad de sujetos que se hallan en relación de inteligencia mutua.

Las nuevas objetividades de orden superior deben ser escritas en sus especies fundamentales y en sus órdenes de grados, planteando y resolviendo por respecto a ellos, los problemas de la constitución. Los objetos-valores y objetos-prácticos surgen de las especies de actos, en los que debe plantearse el entretejimiento de las diversas regiones.

Las colectividades intersubjetivas constituidas en la experiencia real, se presentan como nuevas objetividades de orden superior, como el Estado, el derecho, las costumbres. La intrafección es el instrumento de la experiencia intersubjetiva que se nos remite a las multiplicidades de percepción que corresponden a diferentes corrientes de conciencia. Estas colectividades que se presentan como objetividades de orden superior, fundadas en realidades "en sentido estricto -psíquicas, a su vez fundadas en otras físicas", tienen como grado inferior la realidad material a lo cual corresponde la *fenomenología de la naturaleza*. La fenomenología de

la naturaleza trae consigo, sin reducirse a meras sumas de otras realidades, una *nueva teoría concreta de la razón*, tratando de llegar al conocimiento del sistema completo de las formas de conciencia constituyentes en lo cual consiste la actitud fenomenológica de la constitución intersubjetiva.

La ficción. Dirigiéndose hacia el sistema completo de formas de conciencia constituyente, Husserl trata la actitud fenomenológica respecto de las *objetividades* en sus clases de *objetos-valores* y *objetos-prácticos* y el esfuerzo por llegar al conocimiento del sistema completo de formas de conciencia constituyentes, extendiendo a éstas el trato dado a la región cosa, respecto de sus grados y capas, es decir, servirse del proceder fenomenológico sobre la región cosa como hilo conductor para otras regiones, extenderlo a todas las regiones de objetos, en el caso de *objetos-valores* y *objetos-prácticos*. Así, lo que se ha dicho de la constitución de la cosa material, debe hacerse respecto de otra región y toda disciplina referente a la constitución fenomenológica de la misma.

Respecto de la región de la cultura y el correlato noesis-noema en la conciencia valorativa sobre la ficción, en la obra obrada por la ficción libre es una clase de *objeto-valor*, procedente de unas especies de actos noético-noemáticos que pueden dar lugar a la región de la historia y del arte, constituido en la experiencia de colectividades intersubjetivas. Esta objetividad debe ser descrita en sus especies fundamentales y en sus ordenes de grados, planteando y resolviendo por respecto a ellos los problemas de la constitución (Ideas I, § 152, p. 366).

La fantasía, en que esta puesto en relación lo dado y lo *quasi dado*, abre campo de investigación dentro de las especies reproductivas y posicionales de la conciencia y su función constitutiva racional, en la esfera de la "representación". Con esto se liga a las correspondientes investigaciones que se pueden someter a *operaciones sintéticas,* exclusivamente en la modificación, en forma gradual, conteniendo así varias tesis, en que en las objetividades sintéticas, las materias pueden desmembrarse, entresacarse, destacarse partes del todo, propiedades, poner en relación unos objetos con otros, formando hipótesis y sacando consecuencias (Ideas I, § 153, p. 367, 368). En el modo de la fundamentación, entre las tesis, como ingredientes de diferentes géneros que pueden pertenecer a diferentes disciplinas, encontramos una, *arcóntica*.

De las representaciones, según las modificaciones, debemos distinguir series de ellas. Por un lado las simples, meramente reproductivas, que como la del recuerdo, puede ser modificación de una percepción. Por otro lado, las complejas o modificaciones de la representación, sea por medio de imágenes o por medio de signos, figurando en ambas complejos de representaciones, que son del múltiple dominio de la modificación por obra de la representación: sean, los objetos noemáticos *objeto-imagen* y *objeto-modelo* que funciona como signo (Ideas I, § 102, p. 248).

En estas series, los caracteres de las nuevas series refieren -suponiendo complejos- a las de las primeras, encerrando el noema, en sí, pares de caracteres en referencia mutua, a los cuales corresponden caracteres noéticos paralelos (Ideas I, § 99, p. 244, 245), efectuándose por encajes o mezclas, complejos de representaciones, grados noemáticos superiores, como fantasías de fantasías o imágenes de imágenes, siendo estas últimas de segundos y terceros grados.

A toda vivencia corresponde una serie de modificaciones representativas idealmente como posibles; de las modificaciones debemos distinguir la de posición y la de neutralidad; de la representación debemos distinguir la ponente y las de modificaciones de neutralidad; de las potencialidades atencionales debemos distinguir entre las actuales e inactuales; y de la fantasía debemos distinguir entre la de modificación de neutralidad -que puede ser de alcance universal aplicable a todas las vivencias- y la de las modificaciones reproductivas. Aunque la representación o reproducción y la fantasía se cruzan, desde las cuatro distinciones referidas podemos ver que la conciencia perceptiva de la reproducción -que es representación reiterable- se exhibe por medio de objetos-imágenes u objetos modelos que funcionan como signos, haciéndolo por obra de la semejanza; por lo que objetos de tal índole no están ante nosotros sino como *quasi existentes* y respecto de la temporalidad, como *quasi presentes* (Ideas I, § 111, p. 261, 266).

En la actitud fenomenológica se presenta la distinción entre los componentes de las vivencias intencionales y los correlatos intencionales de tales componentes, por medio de un análisis de los ingredientes de la vivencia, cuya esencia es albergar sentido o contenido noético, que consiste en tipos de reflexión diferentes: pasar de un fenómeno a la reflexión que lo analiza en sus ingredientes o a la reflexión enteramente distinta que analiza su noema; lo cual da origen a nuevos fenómenos que no podemos confundir con los anteriores. (Ideas I, § 98, p. 239).

Dado que la vivencia intencional es conciencia de algo, a los datos de los ingredientes del contenido noético responden los datos de un correlativo contenido noemático, en que percepción y percepto, en actitud fenomenológica, como resto de la reducción fenomenológica quedan en una relación que se da esencialmente en pura inmanencia, sin embargo, *existe sin duda un paralelismo entre la noesis y el noema, pero de tal suerte, que las estructuras correspondientes tienen que describirse por ambos lados y en su esencial corresponderse. Lo noemático sería el campo de las unidades, lo noético el de las multiplicidades constituyentes* (Ideas I, § 98, p. 241).

En nuestra actitud fenomenológica damos sentido al dirigir la mirada el yo puro al objeto mentado, con operaciones como explicitar, referir, tomar posición en el creer, conjeturar o valorar, describiendo con los modos especiales en

que se tiene conciencia, en su aspecto noemático, en los elementos esenciales que alberga en sí como noema. Esto quiere decir, en modificación de significado, sin hacer entrar sino solamente lo que está encerrado en su esencia.

Para describir necesitamos separar en capas intencionales, agrupadas en torno a un núcleo noético y sus elementos de distinto género, que según sea el recuerdo, la fantasía, la imaginación reproductora o un complejo de las anteriores como representaciones heterogéneas, altera los efectos noemáticos, sea, lo recordado, lo fantaseado, lo imaginado. Considerando que puede haber vivencias paralelas según diferentes géneros, hay que describir fiel e íntegramente, apresando y fijando en conceptos rigurosos, todos estos caracteres, regulados por leyes esenciales (Ideas I, § 91- 92, p. 220, 222).

Sin perjuicio del núcleo noemático, los desplazamientos de la atención permiten, en la correspondiente sección de la duración fenomenológica, la posibilidad de cambios de la distribución de la atención en diferentes modos, pudiendo resultar preferido algún contenido noemático respecto de otros, como maneras de presentársenos los *modos de actualidad* siendo señal del *carácter de subjetividad*.

Respecto del noema de lo juzgado, correlato de la noésis del juzgar, en cuanto certezas predicativas como presunciones, conjeturas, dudas y rechazos, se está en la capa de los contenidos de lo posible, contenidos de lo probable o contenidos de lo nulo, que en caso de que funden una capa del valorar que las recubra como plano más alto, necesitamos distinguir entre el *objeto valioso* y el *objeto-valor entre comillas* que entra en el noema, en que el objeto-valor implica su cosa, aportando como nueva su capa objetiva de *valiosidad*; entendiendo que *al "pleno" sentido del valorar pertenece el qué del mismo con toda la plenitud en que es consciente en la respectiva vivencia del valor y que el objeto-valor no es, sin más, el pleno noema* (Ideas I, § 95, p. 232).

Situándose en esta esfera de la conciencia de la creencia, de las modificaciones de la representación sea por medio de imágenes o por medio de signos, en cuanto presunciones, conjeturas, dudas y rechazos, podemos pasar de la conjetura y la duda a la certeza o al rechazo en las series enteras. La repulsa o el asentimiento indican la modificación de alguna posición respecto de cualquier creencia, cuyo efecto noemático es "tachar" o "confirmar"; sea en la descripción, con la negativa: "no es", "improbable" o "imposible"; o con la confirmativa: "es", "probable", "cierto".

En la obra obrada por la ficción libre como una clase de objeto-valor, respecto de las regiones de la historia y del arte, constituidas en la experiencia de colectividades intersubjetivas, se abre un campo de investigación dentro de las especies reproductivas y posicionales de la conciencia y su función constitutiva

racional, en la esfera de la representación como *objeto-imagen* y *objeto-modelo* que funciona como signo.

Dado que la representación o reproducción y la fantasía se cruzan, es necesario atender a la cosa objeto-imagen y objeto-modelo como representación reiterable por obra de la semejanza; lo que hace consciente que objetos de tal índole no están ante nosotros sino como *quasi existentes,* y respecto de la temporalidad, como *quasi presentes*.

Las investigaciones referidas consisten en *operaciones sintéticas* pudiéndose presentar su descripción de lo juzgado, correlato del juzgar, en complejos noemáticos de conciencia conjetural, en la capa de los contenidos de lo posible, de lo probable y de lo nulo, conformando varias tesis, de las que destacamos una *arcóntica*. Poniendo en relación unos objetos con otros, podemos formar hipótesis y sacar consecuencias.

Obras obradas como rostros. El ateísmo en el sentido de Levinas como la separación, como *ipseidad*, posibilidad única de la alteridad por presentarse en la trascendencia absoluta o inintegrable que se efectúa por virtud del alma, fuente de la voluntad, se mantiene solo en la existencia como sensibilidad, disfrute, como egoísmo.

La ruptura de la participación que se produce en la vida interior del psiquismo cuyo papel no es reflejar el ser, sino una manera de ser, constituye la resistencia a la totalidad y se produce como modo de ir hacia el Otro, como deseo; por ello la exterioridad de lo absolutamente Otro como infinito en su inadecuación no es deducible de la identidad misma del alma, pues la idea de lo infinito no parte de mí.

Por virtud del *cogito* que atestigua la vida interior produciendo la separación entre Yo y Mismo al provocar la ruptura entre lo lógico y lo cronológico se hace posible la diferencia entre historia y memoria. La interioridad produce discontinuidad del tiempo histórico por potenciar la voluntad y la autonomía, que se resiste al destino, a no entrar en el tiempo del historiador ya que la vida psíquica "no se exhibe en la historia" (Levinas, 2002: 56).

La interioridad, en que todo queda pendiente, que es secreto, en que "me asumo y me vuelvo a poner en cuestión" (Levinas, 2002: 54), forma única de la separación, es la única manera que hace posible el pluralismo de la sociedad; pues "si el tiempo de uno pudiera caer dentro del tiempo del otro" (Levinas, 2002: 55) no habría posibilidad de ser separado de Otro, infinito, que puede permanecer siéndole trascendente por el discurso, modo de la metafísica que pone a la ética como fundamento de la alteridad, a diferencia de la ontología como manera de referirse a otro como "ver sin ser visto" (Levinas, 2002: 60).

En la vida social, estando en *alguna* parte, en disfrute, ser económicamente

no es ser solidario de una totalidad sino separarse como acontecimiento, en cuyas actividades que producen obras. El autor de las obras se presenta como contenido al que ellas simbolizan. El contenido lleva a adivinación por ausencia del autor; ausencia a la que solo la palabra del autor pone fin.

El autor de toda obra como producto de todo trabajo que permanece siendo económico, presentado como contenido, no es el *quien* expresado en la actividad, pues la obra se interroga con el *qué* y su autor con el *quién*. La pregunta *¿quién es*? no es una pregunta por no poder responderse sino por la totalidad en el papel que cumple su sitio en el sistema contextual en el que se sitúa el contenido de la obra. La pregunta por ¿quién? es superflua pues aquel a quien se desea preguntar ya está ahí; con su rostro está respondida (Levinas, 2002: 194-199).

El rostro como manifestación y el discurso como expresión es experiencia social por excelencia, por ser relación, no acto. Permite mantener la trascendencia a diferencia del análogo en que no hay otro pues permanece en mismo. Como experiencia social, el rostro no limita sino promueve la libertad por llamarme a bondad que hace irrecusable la responsabilidad; y en el discurso me expongo a la pregunta del Otro, por lo cual al plano de la ontología le preexiste el plano ético, pues por la palabra es que se produce el comienzo de la inteligibilidad.

La originalidad del rostro queda supuesta y testimonia de sí mismo, previa al lenguaje. Y, en la palabra se presenta, se anuncia y se manifiesta por sí mismo el Otro. Por lo cual, a diferencia de la ontología, el otro no se da; se expresa por el discurso. La ética, promovida por el discurso, entonces, precede a la ontología.

Por el discurso, que no consiste en dársenos la interioridad de otro por la que quedaría incluido en mismo, el rostro posibilita salir de la ambigüedad de lo falso y verdadero y se sitúa en el cara-a-cara en que la expresión se presenta en toda la autonomía que hace posible mentir. A partir de la ruptura de toda mística en que el discurso se vuelve encantamiento, liturgia (Levinas, 2002: 225), saliendo de la condición de autoridad a la que se somete a los otros, el discurso cara-a-cara permite permanecer en la pluralidad de Mismo y Otro.

Al instalar el pensamiento razonable, el discurso propicia la salida del lenguaje como mera representación del Otro desde Mismo, ya que el sentido solo se presenta por virtud de la presencia de Otro, de quien proviene la significación; con lo cual la ética, como puesta en juego del rostro y del discurso se distancia de la Intencionalidad constituyente de la Conciencia pura.

La presentación del sentido en la epifanía -que se produce como rostro del otro- y en el discurso -que manifiesta de sí y de otros como memoria, que interroga y cuestiona abocando a responsabilizarse a Mismo- es condición ética que muestra que la significación es lo infinito, o sea lo otro "el plus de lo inagotable" (Levinas, 2002: 231), el origen del lenguaje, el cual no hay que

buscarlo en operaciones del cuerpo que desvelan a mí y a los demás (Levinas, 2002: 230).

Rostro en que se eleva el Otro. La reflexión se sitúa ante la diferencia de estar-en-el-mundo como estar arrojados en el mundo y ser arrojados al mundo. En esta diferencia, por oposición a Husserl, Ricoeur siguiendo a Levinas considera que el estatus ontológico del ser humano no es reductible a ser-en-el-mundo, lo cual expresa en el análisis de la relación entre la ética y la ontología hecho por Levinas.

Para Levinas la palabra o el decir an-árquico, pre-histórico que es el decir del Otro, fundador de lo dicho, hace que la ética de la responsabilidad preceda a la ontología y determine en la intersubjetividad el decir y dicho, con anterioridad a la voluntad individual en que el otro no es constituido sino cuya donación es exigente pasando a ser constituyente; por lo que por el otro debo ser yo, capaz de la máxima donación, la vida.

A la expresión "en el mundo" le precede una realidad <<Otra>> dicha antes, origen y razón de lo ético, de la cual depende nuestra suerte en la historia, a diferencia del deber inscrito en una libertad personal cuya responsabilidad que funda obligación lo sea ante <<sí mismo>> y no ante <<algo>> o <<alguien>> que previene a la libertad[43].

En la filosofía fenomenológica las relaciones de alteridad, sea entre las categorías mayores de <<mismo>> y <<otro>>, se han dirimido por analogía, comprendida ésta entre la alteridad y la reciprocidad, por considerarse variaciones en la concepción respecto de la distancia, la disolución, la disimetría y la substitución, según que <<el yo>> y <<su otro>>, <<mi semejante>> se entiendan como intercambiables lo cual puede hacer que la *reciprocidad* se comprenda como reconocimiento o responsabilidad compartida.

La individualidad del <<otro>> puede quedar disuelta en la del <<yo>> o quedar enfrentada. Para Levinas, debe quedar separada como rostro que eleva el yo a responsable de los actos de los otros y de los suyos propios, de los suyos por los otros, lo cual demanda substitución. Lo que podría ser mas cercano al <<hay>> de Blanchot, la <<subjetividad rostro>> de Marión, que dé sentido al hombre, solo sería el Algo o Alguien anterior al yo, el Otro, quien determina por conminación a <<responder>>, <<ofrecerse>>, <<sufrir>>, sea, a *Decirse*.

La filosofía fenomenológica de la representación de lo psicológico o el sujeto que conoce, lo subjetivo o el sujeto que se responsabiliza de sí y desde sí se responsabiliza del mundo, que efectúa diferenciación con la representación resultante de la acción permanente de los sujetos o *inter esse*, ser entre otros que la hace dependiente del lenguaje, en Levinas depende, a su vez, del Decir

43 El uso de corchete se hace siguiendo la exigencia metalingüística de Ricoeur.

an-arché que se refleja en el concepto de "desdecir" por la inefabilidad de la preexistencia del Otro.

El aporte de Ricoeur a Levinas sobre la dificultad de que la visión pre-histórica de éste impida contemplar la acción de los sujetos *inter esse* en las instituciones sociales y políticas, es decir hacer impracticable la reciprocidad que dé lugar a "la vida vivida con los demás en instituciones justas", por no estar sometida a la libertad de la voluntad personal que haga posible la reflexividad, provista en el intercambio comunicativo de las relaciones interpersonales por solicitud y acogida, se sobrepone por Levinas en la coincidencia del *ipse* y el ídem en mismo, en cumplimiento de la promesa an-arque por la que, en todo rostro se eleva el Otro.

El paso del "decir" a lo "dicho" está interpelado por Levinas desde dos perspectivas. Todo el decir no pasa a lo dicho pues la correlación ética ontología anularía la alteridad, correspondería a una nominalización de la acción verbalizada; de nada valdría convertir el *rhema* en *onoma* si la predicación como atribución fuese plenamente analítica, si no hubiera residuo aunque prevalezca la identidad sobre la diferencia. La derivación del discurso de la ontología a partir de la ética por el Decir pre-original o lenguaje de la responsabilidad del uno por el otro indica que el decir en el mundo se debe al Dicho pre-originario. Hay, entonces en Levinas un recubrimiento del decir de la ética de la responsabilidad, pues presenta el "otro modo" trascendiendo a lo otro y al ser dominando el no-ser por cuyos intervalos circula el "otro modo", siendo éstos el *inter esse*.

Para Ricoeur, el decir pre-original conlleva a Levinas a distender el concepto del decir y lo dicho, pues el decir ha de concordar con lo dicho pre-original, de tal manera que el decir no lo realiza el sujeto hablante, puesto que quien toma la palabra es el otro, es quien tiene la iniciativa y provoca el acercamiento, convirtiendo el yo en sujeto de responsabilidad, requerida por el otro, siendo todo decir en el mundo, posibilidad del dicho pre-original, en que coincide lo pre-original del Decir con el *acercamiento* al prójimo

Tal decir pre-original conlleva el an-arché y con ello el supuesto otro de la *anterioridad* temporal que es retenido en el presente de la presencia, por la *proximidad,* es decir por una diacronía sin sincronía recuperadora, pues en la diacronía recuperadora de todos los intervalos de "retención de retenciones" como modificación de la conciencia -a lo Husserl-, mediante la memoria y la historia, sin tiempo perdido, que perder y sin retorno, se distingue un lapso esquivo a sincronía, que es la diacronía trascendente.

Para Levinas, en el relato, el pasado no regresa a manera de presente; puede haber un pasado que no fue presente o que prescinde del presente. Por inter-

mediación de la memoria y la historia, el pasado que en el relato neutraliza el paso del tiempo como di-sociación y dia-cronía, pertenece a lo tematizable, en que el Decir pre-original y pre-anárquico es pre-memorial, es decir inmemorable, lo cual hace que la diacronía esquive a cualquier sincronización para quedar indecible, inefable.

2. Reasignaciones y reacomodamientos. *hospis-hostis,* Caso de la Conquista

Los Otros en la encrucijada de tercera y segunda persona. La intersubjetividad en actitud natural es planteada por Husserl correlacionando la primera persona con la tercera, para desembocar en la segunda persona, en el frente a frente, como el grado mas específico de intersubjetividad: la intersubjetividad interpelante, que asocia la interactividad. La intersubjetividad en actitud reflexiva se acoge a algunos rasgos presentados sobre la actitud natural, llevando a cabo la *epoge* con miras a la comprensión del mundo como *eidos*, de manera trascendental

Husserl plantea que los otros-yo tercera y segunda personas se nos presentan en una meditación que juzga, siente y quiere, según cambios de atención, en un espacio tiempo mediato, lejano, extendido sin fin. Y, en un espacio tiempo inmediato que esta en el campo de nuestra percepción, es en el cual se efectúa el caso interpelante e interactivo, en el que por el movimiento, el roce, el habla y el acompañamiento se hace posible las representaciones mutuas impregnadas de juicios, sentimientos y deseos, diversas por los campos de percepción, pero a la vez comunes.

El principio analógico que es descrito con las expresiones "también" y "así mismo" desde lo cual resuelve la mutualidad dando con ello emergencia -con la pluralidad- a las colectividades en diferencia y comunidad de mundo, con aplicabilidad bidireccional y de extensibilidad sin fin de tiempo y espacio y, a la visión del interpelante quien por el habla es interactivo o acompañante, es postulación que en el ámbito de las maneras de presentarse la intersubjetividad en caso del extranjero, modo de Conquista, puede recibir reacomodaciones como las siguientes: El principio puede ser entendido bien, de manera universal o bien, de manera particular respecto de una colectividad. En este último sentido se restringe a una comunidad específica. En el caso que ocupa esta indagación, que enfrenta dos colectividades, una en condición de extranjera, caso de Conquista, se presenta condición de inhabilidad de interpelación entre los miembros de las dos comunidades; sin embargo la posibilidad de juzgar, sentir y querer, en el campo de percepción, no queda suspendida sino sometida a asimilación de sentido de las constituciones de la propia colectividad de pertenencia, con fines de comprensión.

En tal sentido ambos Yo, que son mutuamente Otros-yo, en razón a la inhabilidad interpelante, quedan, a la vez, en estado de terceras y segundas personas. Las condiciones de asimilación de sentido pueden dan lugar a inquietud, sospecha, zozobra recíproca. El sentido de la cualificación política de los miembros de las dos colectividades, se debe expresar en derechos y deberes primarios que no pueden manifestarse protocolar ni militarmente dada la situación, por lo cual se deben reflejar en defensa y ataque, respecto de lo cual las disimilitudes geográficas y étnicas dan lugar a especificidades respecto de las actitudes inmediatas. La asimilación de sentido debe ir produciendo la posibilidad de disolver la encrucijada y resolviendo de manera inaugural formas de cualificación política, para la constitución de una generación internacional que de lugar a la cabeza de la nueva colectividad, en medio de interpelaciones en ajuste.

Colectividades, limbos y disoluciones noético-noemáticas. Husserl plantea la fenomenología de la naturaleza correspondiente a la realidad material, que es grado inferior en que se funda la constitución de las colectividades intersubjetivas como objetividades de orden superior. Los *objetos-valor* y *objetos-práctica* son presentados como realizaciones o producciones de las colectividades; son constituidos en especies de actos según diferentes regiones. La intrafección como instrumento de la experiencia intersubjetiva es planteada como remisión a las multiplicidades; como impresiones causadas recíprocamente.

Las objetividades de orden superior que comprenden cierre de remisiones a multiplicidades por intrafección como constitución de colectividades, en que los objetos valor y práctica son constituidos por especies de actos de colectividades particulares, en caso del extranjero, modo de Conquista, deben recibir reacomodaciones como las siguientes: Las formas de conciencia constituyentes o noético-noemáticas por parte de las dos colectividades entran en reacción mutua como única forma de choque comprensivo, en las maneras de repliegue y avance. La intrafección inicial, abrupta, debe cobrar actos de defensiva y ataque manifiestos de diferentes formas. En su calidad de expectante debe llevar a tensiones de curiosidad y soslayo, hacia una fuerza instauradora novedosa, que implique con posterioridad la inventiva noemática como tentativa de comprensión. Los objetos-prácticos, como cosas noéticamente inidentificables, se deben tornar motivo de ejercicio noemático, en un proceso largo de desciframiento con posibilidades de asunción lenta, rechazo, desechamiento, abandono o modificación de los mismos en medio de una reconstitución noemática. La intervención de objetos-prácticos, en una indiferenciación de las regiones y confusas especies de actos, deben ir dando lugar a la formación de objetos-valor como forma de choques y adecuaciones de objetividades de orden superior.

En el acaecer de tensiones noemáticas es posible la proyección de una intrafección para nuevas objetividades de orden superior de derecho y costumbres,

modificadas por su nueva constitución noético-noemática a partir de eliminaciones, adiciones y reconstrucciones que hagan posible a una pluralidad de sujetos, que se hallen en relación de inteligencia mutua, en medio del proceso de variaciones y correspondencias.

Ficción en la inter-región de las culturas. Husserl propone la ficción como obra obrada por la ficción libre. Una clase de objeto-valor en la región de la cultura respecto de las regiones de la historia y del arte constituida en la experiencia de colectividades intersubjetivas, por obra de la semejanza que hace posible la fantasía.

En la fantasía esta puesto en relación lo dado y lo *quasi dado,* como pares *objeto-imagen* y *objeto-modelo* que funcionan como signo. En los pares, los objeto-imagen deben considerarse respecto de la espacialidad y temporalidad como *quasi existentes* y *quasi presentes*. La semejanza efectuada consiste en paralelismos entre noesis y noemas, a manera de especies reproductivas de la conciencia, por encajes o mezclas, fantasías de fantasías, imágenes de imágenes, que son complejos de representaciones.

Las regiones referentes a la constitución fenomenológica de los objetos-imagen deben recibir el mismo trato que recibe la constitución de la cosa material y de las regiones, que en el caso, corresponde a la región de lo cultural en la región de la historia y del arte. Debe ser descrita en sus especies fundamentales y en sus órdenes de grados con operaciones como explicitar, referir, tomar posición en el creer, conjeturar o valorar. Separar en capas intencionales, agrupadas en torno a un núcleo noético con sus elementos de distinto género, que según sea el recuerdo, la fantasía, la imaginación reproductora o un complejo de las anteriores como representaciones heterogéneas que altera los efectos noemáticos, sea, lo recordado, lo fantaseado, lo imaginado, sin hacer entrar sino solamente lo que está encerrado en su esencia.

Respecto del noema de lo juzgado, correlato de la noésis del juzgar, en cuanto certezas predicativas como presunciones, conjeturas, dudas y rechazos, se está en la capa de los contenidos de lo posible, contenidos de lo probable o contenidos de lo nulo en síntesis que lleven a arcóntica.

La ficción**,** en caso del extranjero, modo de Conquista, debe recibir reacomodaciones como las siguientes: Las obras son obradas en lo general por miembros de una de las colectividades comprometidas en el acontecimiento, con algunas excepciones. Según la tipología de los objetos-imagen, la experiencia de la colectividad intersubjetiva autóctona queda sometida a la experiencia de la colectividad intersubjetiva extranjera según encajes o mezclas, en que unos noemas se ajustan a otros, según la experiencia colectiva extranjera. Los pares noesis-noema de una ficción autónoma de una colectividad se disuelven

en multiplicidades, por lo que el objeto-imagen no queda suscrito al objeto-modelo sino interferido por imágenes de imágenes que complejizan o eliminan la posibilidad directa de los pareamientos.

Respecto de las disciplinas referentes a la constitución fenomenológica de los objetos-imagen, en lo correspondiente a la región de la historia y del arte, cuando este último, el arte, es puesto en relación directa con la historia, se produce un encaje de remisión recíproca múltiple entre ambas regiones. Esto provoca una correlación de las mismas por intercambios noéticos-noemáticos que podrían entenderse en forma interreferencial, pudiendo corresponder a una región multidisciplinar referente a la constitución fenomenológica de la etnología y la política, en sus diferentes capas en las que hay que determinar en lo *quasi dado* unos *cuasi existentes* y *cuasi presentes* procedentes de encaje de los objetos-modelo interferidos en un objeto-valor. La búsqueda de arcónticas, "tachar" o "confirmar" con las formas descriptoras negativas y confirmativas "no es", "improbable" o "imposible" o con la confirmativa "es", "probable", "cierto", queda como modo de una comprensión histórica de lo político y étnico que se dirige desde el fin de esta investigación: detectar los modos de presentarse en la situación desencadenante, las formas preverbales en unas formas presentativas, *quasi-dadas*, como sustitutivas de aquellas.

Los rostros en el relato icónico. Con el fin de desarrollar una comprensión del otro en sentido dramático -desplegado episódica y escénicamente- entre personajes de las ilustraciones alusivas a las acciones de conquista y a la cultura desde la propuesta de alteridad y rostro de Levinas, se pone en juego algunos aspectos de la literatura.

Para interrogarlo, se toman perspectivas de los estudios literarios en diferentes escuelas teóricas poniendo en juego las nociones de alteridad, rostro, autor y personajes, tiempo e historia, respecto de lo dramático en lo figurativo icónico tomado como presentación del Otro. Se da importancia a la épica, trágica y relatada, entendida como confluencia del *Epos* y el *Tragos* desencadenados estos en *Ethos*, como tres instancias presentes en el caso la denominada Conquista de América, respecto de lo que en esta investigación se ha llamado situación como ocurrencia inicial desencadenante de la historicidad, comprendida como un momento en que lo épico y lo trágico se imbrican desencadenando en una reconstrucción de *ethos*, a manera de modo cotidiano de interponerse las costumbres en medio de los enfrentamientos. De este hecho es necesario mostrar su desarrollo según sus límites, tránsitos y superposiciones.

Los tejidos entre lo fundacional, lo trágico y lo cultural son considerados en esta investigación como rasgos del acontecimiento de la denominada Conquista de América, que solo pueden aislarse relativa y circuntancialmente para efectos de comprensiones parciales, pero que deben recibir un tratamiento de

constitución compleja. Se presume que su manifestación en la iconografía de la Conquista recibe en ocasiones el tratamiento de documento y en otras el de tratamiento estético, por lo cual, el quedar determinada entre la ficción y la historia implica como personaje interlocutor al iconógrafo, quien queda involucrado en el caso como el personaje que interpela.

Los tres rasgos referidos, son pensados en la investigación como modos de la situación u ocurrencia inicial. Se consideran forjadores de la historicidad por la manera como se presenta la idea de Conquista en su composición militar-afectiva en América Latina. Son fundamentales para comprender los puntos de vista de los diferentes ámbitos de autocomprensión. Por este motivo para acercarse a estos documentos se decidió apropiarse de algunos conceptos e instrumentos de la teoría literaria[44].

La particularidad de la iconografía en cuestión consiste en ser vista como pintura o escultura histórica, crónica ilustrada o ilustración historiográfica. Se espera hacer un despliegue fenomenológico en la perspectiva compleja de la intersubjetividad en su condición de interrogación sobre lo preverbal determinado por el tipo de extranjería en el caso Conquista. Desde las capas trama, espacio y tiempo; historia, verdad y verosimilitud; mundo, tiempo y episodios; autor y personaje, se pondrán en juego las diferencias entre épica, tragedia y lo relatado, considerándoseles géneros imprescindibles para la comprensión, según las particularidades de la iconografía en cuestión.

Se toma de Wellek-Warren y de Lukács la diferencia de los tres géneros. En la tradición literaria, la teodicea épica es caracterizada porque el crimen y la locura de los héroes comprometen la familia anímica; la tragedia, porque la consagración de lo absoluto compromete esencialmente la humanidad; en la lírica, por la subjetividad substancial del gran instante; y en la novela porque la trama se aparta de los tres aspectos referidos (Wellek-Warren, 1981: 254). De la trama interesa lo que en la novela es la búsqueda permanente de totalidad en que los caminos y las metas no están dadas, es viviente y errática, protagonizada por hombres comunes en existencia inacabada y plena multiplicidad, modo de la comprensión anímica de seres en un mundo extraño pero inteligible aún en el contrasentido (Lukács, 1971: 323- 328).

Para contribuir con el debate sobre narración e historia que abre la recepción las fuentes iconográficas en cuestión, se utiliza el estudio sobre "ficción narrativa", que toma tres aspectos el vínculo autor-lector, el principio de realidad y la bidireccionalidad orden-temporalidad. Las relaciones entre autor y lector-espectador respecto de la historia, que plantea el establecimiento de un prin-

44 La apropiación de los detalles literarios que refieren a lo dramático, a partir de los géneros y en especial del relato como forma de presentarse hechos por fuera de lo épico y trágico es importante para estudiar las tensiones entre autor, historia y personajes desde una perspectiva contemporánea, con fines de poner al servicio de la comprensión desarrollos disciplinares que puedan servirle.

cipio de realidad de la trama por medio de las relaciones de espacio, tiempo y verdad, confrontando la noción espacial de mundo con la noción temporal de ficción narrativa.

La propuesta de Eco de formular lecturas basadas en la bicondicionalidad de intrusión entre la novela y la vida fundamentada en la idea de que el lector-espectador por lo general debe perder la noción de espacio, tiempo y carácter, posibilita abrir reflexiones sobre la necesidad de comprensión flexible de la iconografía en la relación entre lo vivido y lo vívido, en los criterios de validación de protoconstituciones y pseudoconstituciones[45] vívidas, a la vez que a abrir criterios sobre la imposibilidad de reconstrucciones vividas.

Los rostros caracterizados. Con el fin de establecer concomitancia entre la perspectiva sobre discurso e historia propuesta por Levinas, para comprender la interpelación por vía iconográfica de manera que se pueda poner en juego la concepción de ficción propuesta por la teoría literaria, se efectúa una reflexión entre la ficción, el autor y sus personajes.

Desde la perspectiva de Levinas la historia es hablar de otros que ya murieron, por lo que hablar de otro que comparte con nosotros la vida es asimilarlo al modo histórico. La posibilidad de hablar de su expresión es tomar su discurso como manifestación y cuestionamiento que llama a respeto. En la iconografía como en la literatura, el autor tendría licencia de hablar de otro como de sí, no de sí como de otro, por lo que se puede producir como especie de historia ficcionada, un relato o narrativa de ficción icónica en que de los otros como personajes se acepta su condición ficticia y escénica ante un lector- espectador.

En el encuentro literario-icónico el lector-espectador como Mismo es convocado por el autor como Otro a ser acogido en su discurso; el rostro de Otro-dibujante, pintor o músico, en la obra, se presenta, manifiesta a sí mismo y cuestiona hablando de sí, desde un sujeto impostado que narra a través de rostros, fingiendo que se presentan a sí mismos, que se expresan. Es Otro-autor desdoblado ficcionalmente en Mismos y Otros. El autor dice que otros dicen; siendo estos pseudo-otros, los actores, no dicen nada. Quien dice con nombres de personajes de ficción es el autor, quien se manifiesta a través de ellos ante nosotros.

El Otro-autor se distancia de sí construyendo un relato del cual finge que es símil de la historia y de la memoria, pues no puede ser ni historia ni memoria por no haber ocurrido ni estar ocurriendo. A pesar de que incluya episodios históricos de marco, es una invención. Los sucesos como vicisitudes son simbólicos, se presentan como si ocurrieran, pero son expresiones, íconos, en que se manifiesta Otro-autor ante lectores-espectadores, ante nosotros.

45 Los términos se basan en la dupla categorial de la fenomenología *constituído-constituyente*

El discurso con que Otro aboca a Mismo-lector es una invención histórica en que siendo infinito para mismo finge actores que entre sí también lo son, creando la ficción de alteridad. Autor y obra, acontecimiento y personajes no se pueden separar porque son rostros del rostro, que es el autor.

El lector-espectador se encuentra ante una alteridad múltiple porque está ante el autor, ante el narrador y ante los personajes. Mismo-lector se encuentra interpelado directamente ante autor y narrador, mientras que ante los personajes se encuentra simultáneamente como espectador e interpelado; debo oírlos, cuando hablan ante mí, me hablan.

3. Procedimiento para el despliegue fenomenológico

Para desarrollar el desenvolvimiento de la ocurrencia inicial como situación, se prevén algunos momentos que intentan captar, mas allá de las instancias reconocidas por los historiadores de la Conquista, unos rasgos que hagan posible penetrar la correlación noético-noemática que vaya desde los matices y los escorzos a las capas y los grados de los objetos-valores y objetos-prácticas, hasta los contenidos de la experiencia de fantasía de lo *quasi dado,* que permitan formar hipótesis hacia la decantación de tesis arcóntica.

El desarrollo fenomenológico sobre la ocurrencia inicial considerada como la tensión entre lo militar y afectivo, descrita a manera de *situación* de estrategia combinada entre la fuerza y los pactos o convenios en niveles institucionales y personales, contempla el desenvolvimiento a partir de la elección de cuatro momentos identificados a manera de procesos desarrollados por medio del planteamiento de aspectos:

1. Encuentro: Instancias iniciales de encuentro
2. Aproximación: Avance en los tiempos de contacto
3. Comprensión: Penetración en nuevas objetividades de orden superior
4. Convivencia: Atención a los caracteres y actividades

1. Las *Instancias iniciales de encuentro* tienen que ver con las posibles situaciones en la manera de percepciones, respecto de modos de encuentro entre las personas, en medio del estado súpito en términos verbales, corporales, protocolares, procedimentales y estéticos. Refiere a posibles condiciones de *ipseidad*, sus características y sus modos de ir hacia el Otro, en los personajes del encuentro. A la actitud ante el *rostro* como supuesto y testimonio de sí mismos, de las partes, no como límite sino como promotor de libertad en llamado a bondad y responsabilidad, y su opuesto, la negación del *rostro* en la hostilidad con la irresponsabilidad del daño, ambos, previos al lenguaje. Así mismo, a los modos de presentarse la "historia ficticia" desde la perspectiva de diferentes

principios de realidad forjada por los relatores, rompiendo la oposición ilusión-realidad, lo relatado icónicamente y la vida, bajo el criterio de construcción de ilusión de realidad.

2. El *Avance en los tiempos de contacto*, tiene que ver con las primeras o incipientes interpretaciones-comprensiones sobre algunas ilustraciones de episodios de los españoles como percepciones refundidas culturalmente o re-fundiciones[46] con intentos de referenciación de lo desconocido a través de lo propio, en que se presenta el esquema narrativo y descriptivo icónico como medio, reflejando siempre una condición dramática en la mirada fenomenológica. Refiere a modos de presentarse la iconografía como sustituto del diálogo, las formas de presentarse la trama, desde la verdad instaurada por el relato icónico como comprensión anímica de vivencias de un mundo extraño, del que se desea o rechaza su inteligibilidad y que se termina haciendo inteligible aún en el contrasentido.

3. La *Penetración en nuevas objetividades de orden superior* tiene que ver con los modos supuestos de presentarse los Estados, los derechos, las costumbres, con un intento de mutualidad en la interpretación, hace referencia a las obras como acontecimientos éticos, los *qué,* a manera de conformaciones culturales desde incipiente discurso, expuestos mutuamente a la pregunta del Otro como plano ético, en que por la palabra se va produciendo el comienzo de la mutua inteligibilidad. Se toman en cuenta la tensión fábula y relato respecto de considerar las estructuras narrativas icónicas compuestas por recursos de diálogo, descripción, narración escénica o de suceso y noticias sobre lo sucedido, según artificios de secretos confiados, confesiones, contrapuntos o tramas paralelas.

4. La *Atención a los caracteres y actividades* tiene que ver con las vivencias paralelas respecto de objetos y actitudes culturales que expresan moralidades y éticas aproximadas o controvertidas, a partir del papel del discurso como representación icónica, en que los personajes se salen de diferentes formas de la condición de autoridad a la que se somete a los otros y se es sometido. Refiere al discurso cara-a-cara que fue permitiendo la permanencia en la pluralidad de Mismo y Otro, en medio de los recursos para nuevas formaciones sociales -entre ellas, los enamoramientos, las filiaciones, la familiaridad y la empresa- con sus consecuencias en la vida social, política y cotidiana en las costumbres domésticas y religiosas, es decir, de alimentación, vestuario y otras, con sus modos morales de conciliarlas y disputarlas, como *epifanía* de sentido. Se enfoca en los caracteres y actividades, partiendo de la utilización del concepto de diégesis y la oposición Eros-Ágape, en las diferentes tesis de testigo y testimonio como mecanismo narrativo icónico, respecto de la tensión entre autor, personajes y acción.

46 El término es de Ernest Robert Curtius.

A manera de reflexiones finales

Abordar el problema de la intersubjetividad y alteridad en caso del extranjero, modo de Conquista, constituye un intento por desanudar el obstáculo conceptual del cual se han desencadenado opciones políticas y autocomprensivas como las referidas en la introducción de este trabajo.

Con los planteamientos desarrollados a partir de las dos vertientes fenomenológicas presentadas se intenta hacer posible comprensiones de la intersubjetividad y alteridad en caso del extranjero, modo de Conquista, entendidas como proceso de desenvolvimiento que va del estado preverbal al discursivo.

El intento de desplegar la *situación* en una "ocurrencia inicial" o estado de mutuo extrañamiento lingüístico en un "desenvolvimiento" que a su vez contiene un hecho militar imperial que implica nula intersubjetividad y el paso a la combinación de fuerza y pacto que indica el aparecimiento de la interpelación, es el reto que tiene esta propuesta teórico metodológica.

Es importante aclarar que el estudio no deja de lado las consecuencias conocidas de pérdida de las formas significantes de las lenguas de unas colectividades, sino que toma como motivo de indagación la asunción de unas formas significantes en que subyacen las intervenciones mutuas de las formas significativas de las lenguas enfrentadas.

Bibliografía

-Barthes, Roland (2005) *La preparación de la novela*. México: Cursos de 1978. S. XXI

-Bal Mieke (c1985) *Teoría de la narrativa*. Madrid: Cátedra

-Beuchot, Mauricio Aproximación a una hermenéutica analógica. En: Cuadernos de filosofía latinoamericana (Bogotá) Vol. 30. No 100 (Enero/junio 2009) págs. 23-38.

-_____ ( ) Justicia y Caridad: el Don. www.uca.edu.ar/uca/common/grupo75files/beuchot.pdf

-Eco, Umberto (1997) *Seis paseos por los bosques narrativos*. Barcelona: Lumen

-Henry, Michel (2001) *Encarnación: Una filosofía de la carne*. Salamanca: Ediciones Sígueme

-_____ (2010) *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

-Husserl, Edmund *Carta a Levy Bruhl*. Friburgo 11 de Marzo de 1935. En: Revista de Filosofía No 19. (ed. Digital)

-____ (1936) *Sobre el origen de la geometría*. Publicado por Eugen Fink. Revista Internacional de Bruselas 1. No 2 1936 (ed. digital)

-____ (1986) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de cultura económico

-____(1998) *Investigaciones lógicas*. Barcelona: Altaya

-____-Kayser, Wolfang (1954) *Interpretación y análisis de la obra litera*ria. Madrid: Gredos

-Lévinas, Emanuel (2012) *Totalidad e infinito.* Salamanca: Sígueme

-Lukács, George (1971) *El alma y las formas y Teoría de la novela*. México: Grijalbo

-Marion, Jean-Luc (2010) *Dios sin el ser.* España: Ellago Ediciones.

-_____(2008) *Siendo Dado: Ensayo para una fenomenología de la donación*. Editorial Síntesis. Madrid.

-Ricoeur, Paul (1999*) De otro modo. Lectura de "De otro modo que ser o mas allá de la esencia de Emanuel Levinas"*. Barcelona: Anthropos.

-Schultz, Alfred (2003) *Estudios sobre teoría social.* Amorrortu. Buenos Aires: Argentina

-Simmel, George (2012) *El extranjero. Sociología del Extraño*.. Madrid: Sequitur

-Wellek, R & Warren, A (1981) *Teoría literaria.* Madrid: Gredos

ANEXO: Un campo del E del Arte. "Estéticas sobre la conquista".

"Estéticas sobre la conquista". En este campo los documentos contienen como tópico los referentes artísticos; reúne compilaciones, catálogos visuales, referencias y documentos en las diferentes manifestaciones estéticas, las cuales permiten estudiar las comprensiones que se han hecho sobre la conquista y aportar a la preocupación de esta investigación sobre los posibles efectos formativos. Este campo presenta un solo eje temático que se denominó 'Compilaciones y estudios a la ilustración gráfica de la época y perspectivas artísticas'.
Campos y problematizaciones: Esta temática se organizó según las manifestaciones estéticas. Se presentan según los campos disciplinares música (ópera), literatura (épica y dramática) y plástica (dibujo, pintura y escultura). Se organizaron según el modo y el tópico; según el modo se presenta antología, atlas, florilegio y colección, ilustración. Según el tópico, descubrimiento y conquista; en escenas de encuentro, enfrentamientos y cuadros de costumbres.
-Morales y Marín, José Luis (1992) *Iconografía del descubrimiento de América* Consell de Valencià de Cultura. Valencia D.L. España -Gómez Tabanera-García, José Manuel (1992) *Florilegio histórico de las Indias.* Grupo editorial asturiano. Oviedo. España -Alcina Franch, José (1985) *Obra indigenista. Bartolomé de Las Casas.* Alianza Editorial. España -Sala Valldaura, Josep María ( ) *La conquista de América en la tragedia clásica neoclásica española* -Pulgarín Cuadrado, Amalia (1994*) El descubrimiento y la conquista de América en la nueva novela histórica. Posse, Saer y Merino.* Actas del XXIX congreso del Instituto internacional de literatura iberoamericana. Barcelona 15-19 de Junio de 1992/coord. Joaquín marco Revilla. Vol. 4. págs. 515- 528 -Saínz, Luis Ignacio (1994) *Aspectos de la literatura de la conquista.* La Página No. 17-18. 1994 (ejemplar dedicado a : Visiones de América) págs. 3- 14. -Troncoso, Víctor Alonso (1992) *Tradición Clásica y conquista de América.* Tempus: Revista de actualización científica. No 1. 1992, págs. 91-110 -Ares Quejía, Berta *(1992) Representaciones dramáticas de la conquista: El pasado al servicio del presente.* Revista de Indias. Vol. 52. No. 195-196. 1992. (Ejemplar dedicado a: Homenaje del Departamento de historia de América "Gonzalo Fernández de Oviedo" al Quinto Centenario del descubrimiento/ coord. Por Francisco de Paula Solano Pérez Lila) págs. 231-250. -Pellicer, Rosa (1990) *La mirada del Nuevo Mundo (imágenes americanas del descubrimiento y la conquista).* Mira Editores. España -Siles Salinas, Jorge. (2001) (Comp) *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía: sacados de los archivos del reino y muy especialmente del de Indias*. 25—Madrid: Imprenta de Manuel G Hernández, 1875-1876 (2001).Textos clásicos para la historia de Bolivia. (recopilación de libros digitalizados). Pág. 6. -La conquista de América en la ópera.

Reseña de Autores

Germán Vargas Guillén.

Profesor de la Universidad Pedagógica Nacional (Bogotá). Magister en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás. Doctor en Inteligencia Artificial y Procesos de Razonamiento, de la U.P.N. y Posdoctor en Fenomenología de la Universidad de Arlington, en Texas, EUEU. Es Director del Énfasis de Filosofía del Doctorado Interinstitucional de la Universidad Pedagógica Nacional. Entre sus publicaciones tenemos: *La experiencia del ser* (2005); *Pensar sobre nosotros mismos* (2006); *Ausencia y Presencia de Dios* (2011); *Fenomenología, formación y Mundo de la Vida* (2012). Es Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología – CLAFEN- y Director del grupo de investigación **Filosofía y Enseñanza de la Filosofía**, clasificado en A1 en Colciencias.

Carlos Arturo Guevara Amórtegui.

Profesor de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Magister en Literatura Latinoamericana y con título de Doctor en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional. Ha publicado, entre otros textos: *Mundo de la vida: Literatura Latinoamericana* (2012); *La formación como camino espiritual y camino histórico: América Latina* (2013) y *Novela colombiana: del canon a la marginalidad mediática* (2016). Es miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología –CLAFEN- y miembro del grupo de investigación **Filosofía y enseñanza de la filosofía**.

Francisco Rodríguez Latorre.

Filósofo y magíster en filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Doctor en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional. Ha sido profesor en universidades como la Nacional, Andes, Javeriana y Pedagógica Nacional, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia y Universidad del Rosario. Entre sus temas de investigación académica encontramos el Desarrollo de competencias argumentativas. Es miembro del grupo de investigación **Filosofía y enseñanza de la filosofía**.

Laura Angélica Rodríguez Silva.

Licenciada en Educación Artística de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Magister en Escrituras Creativas de la Universidad Nacional de Colombia, y estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación, en el énfasis de Lenguaje y Educación de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Es miembro del grupo de investigación Filosofía y enseñanza de la filosofía. Integrante de la Corporación Cultural Hatuey, organización social que enfoca su acción a la creación, formación e investigación sobre memoria, territorio y juventud. Ha trabajado con procesos juveniles organizativos, ha sido docente universitaria y asesora pedagógica en proyectos sobre inclusión de personas víctimas del conflicto armado.

Francy Lined Vásquez Brochero.

Profesora de básica primaria y secundaria. Licenciada en Humanidades y Lengua Castellana de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Magister en Desarrollo Educativo y social de la Universidad Pedagógica Nacional-CINDE; y estudiante de Doctorado en Educación de la Universidad Distrital. Miembro del grupo de investigación **Filosofía y enseñanza de la filosofía**.

Liliana Ávila Serrano

es estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación en el énfasis de Lenguaje y Educación de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Actualmente se desempeña como profesora de literatura y lengua castellana en educación media, vinculada con la Secretaria de Educación de Bogotá. Desde hace seis años adelanta el proyecto curricular "Jóvenes en contexto" que tiene como eje la interdisciplinariedad entre filosofía y literatura.

Su línea de investigación busca ampliar los marcos de comprensión en torno a la relación poética y pedagogía. Es también miembro del grupo de investigación **Filosofía y enseñanza de la filosofía**.

Elsa Siu Lanzas.

Licenciada en Filosofía y egresada de la Maestría en Planificación Curricular de la Universidad de Costa Rica. Es coinvestigadora en el Proyecto Teoría y práctica de la individuación en entornos virtuales, de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia. Ha sido docente y asesora curricular en la Universidad de Costa Rica. Actualmente cursa el Doctorado Interinstitucional en Educación, sede Universidad Pedagógica Nacional de Colombia. Miembro del grupo de investigación **Filosofía y enseñanza de la filosofía**.

Miryam Consuelo Céspedes G.

Profesora de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Colombia, en el área de estudios del lenguaje. Licenciada en Filología española, U. Pedagógica, Tunja. Magister en Lingüística y dialectología Latinoamericana, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá. En sus publicaciones y ponencias en congresos nacionales e internacionales se registran incursiones en investigación aplicada y en lingüística teórica. Las primeras, efectuadas en ámbitos socioculturales y literarios desde perspectivas etnolingüísticas y filosóficas del lenguaje. Las segundas, orientadas al campo analítico-descriptivo e interpretativo-comprensivo de lengua española. Su principal línea de investigación está relacionada con el estudio de las diferentes direcciones de autocomprensión de la población mestiza de América Latina a través del análisis arqueogenealógico de sus producciones culturales. Actualmente cursa el Doctorado Interinstitucional en Educación, sede Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

UD Editorial

UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS

El presente texto trata fundamentalmente los problemas del *Ser* y del *Tiempo*, a partir de la lectura adelantada por sus autores, del libro de Martín Heidegger titulado El SER Y EL TIEMPO, en el marco de las actividades académicas de Seminario del ***Doctorado Interinstitucional en Educación*** de las Universidades Distrital, Pedagógica y Valle.

La primera parte del libro consta de siete capítulos en los que cada uno de los autores hace sus aproximaciones teóricas a los problemas planteados, desde diversas perspectivas de comprensión de la obra del filósofo alemán. Es posible encontrar diferentes y hasta opuestas posiciones que, más que confundir, enriquecen la lectura del texto dada su diversidad y coherencia interna a la luz de circunstancias y miradas múltiples. La divergencia conceptual entre los distintos ensayos, conduce a una panorámica amplia en la que el lector descubre que ninguna forma de teorización puede ser considerada como absoluta, pero tampoco ninguna puede ser descartada pues cada una aporta elementos importantes en el propósito de profundizar y ganar en la comprensión del pensamiento del pensador alemán y en la comprensión de los problemas que se plantean en su obra. La segunda parte aborda como tema de reflexión el problema de la *Formación* pero no como un asunto suelto o desvinculado de las proyecciones alcanzadas en la primera parte. Por el contrario, la formación se conecta o se vincula a las distintas perspectivas teóricas desde las que se piensa inicialmente el problema del ser en su temporalidad. En otros términos, la formación es pensada como cosa misma del ser.

9 789588 972350