



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

FACULTAD DE FILOSOFÍA

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA



**Topología del Ser.
La constitución ontológico-material del espacio vital-político**

TESIS

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de licenciado en filosofía

PRESENTA

Ramiro Palomino Villegas

DIRECCIÓN

Dr. Stefan Gandler

Centro Universitario
Querétaro, Qro.
Abril de 2021.
México

A la memoria de

Octavio Paz y Emilio Uranga

A los pueblos de África, Siria, Yemen, Libia,
Irak, Palestina y Venezuela

A todos aquellos que en su pensamiento
indagan las posibilidades de un ser regional
fuera de occidente.

Expreso un agradecimiento muy especial a Richard Capobianco, cuyo libro *Heidegger's Way of Being*, que me permitió traducir al español, arrojó luz sobre aspectos de mi vida y develó una miríada de ricas posibilidades de interpretación de algunos temas del pensamiento de Heidegger. Gracias, también, a Miles Groth por proponerme traducir al español su ensayo *Art and Emptiness: Heidegger and Chillida on Space and Place*, el cual me posibilitó vislumbrar nuevos caminos de investigación en el pensamiento de Heidegger y en la obra de Chillida. Finalmente, gracias a Stefan Gandler por la confianza, por la amabilidad de su atención y de su paciencia durante el largo periodo de composición de esta tesis; por el testimonio inspirador de sus escritos que para mí son el espectro vital de la orientación de sus ideas frente a la violencia del mundo.

Querétaro, México, abril de 2021

Resumen

Poca atención ha sido dada al tema de la constitución del espacio en cuanto tal en los estudios sobre el pensamiento de Martin Heidegger. Si bien sus análisis en *Ser y tiempo* y en *El arte y el espacio* plantean una inclinación de su pensar hacia el fenómeno de la espacialidad, éstos se llevan a cabo, en el primer caso, en un plano indirecto o secundario como una análisis sobre la circummundaneidad y la mundaneidad en general del Dasein. Sólo en el segundo caso la determinación del espacio en el arte conduce a Heidegger a un breve análisis de la constitución del espacio en cuanto tal. Ahora bien, esta tesis acuña, articula y desarrolla un aparato de términos para elucidar el ser del fenómeno de la espacialidad por medio del recurso metodológico que radicaliza el carácter espacial del Dasein. Esto conduce, por lo tanto, a la idea de una topología que emerge del Ser para articular localidades de la existencia en sus diversas manifestaciones, ya sean éstas locales o geopolíticas, al mismo tiempo que considera la posibilidad de que la visión política de Heidegger radica en una particular visión sobre la constitución del ser del espacio. Si, en efecto, una visión política tal encuentra su fundamento en la constitución del ser como espacio vital, nos encontramos con la posibilidad de que el Ser, como señalaba Heidegger en *Lógica. La pregunta por la verdad*, sea comprendido a partir del espacio y no, como él reitera, solo del tiempo.

Palabras clave: Martin Heidegger, espacio vital, espacio geopolítico, despliegue vital, habitar.

Summary

The constitution of space as such has been regarded little attention on the Heidegger research. Heidegger's analyzes in *Being and Time* and *The Origin of the Work of Art* raise a tendency in Heidegger's thinking towards the phenomenon of space yet, in the first case, only in an indirect or secondary ambit as an analysis of the surrounding world and the worldiness in general of Dasein. Solely in Heidegger's second work the determination of space in art conducts Heidegger to a brief analysis of the constitution of space as such. All this takes us to the notion of a topology that emerges from Being in order to articulate localities of existence in a myriad of manifestations, either local or geopolitical and, at the same time, takes to consider the possibility of a particular conception of Heidegger on politics over the constitution of the being of space. If, in fact, such a political conception of politics is based on the constitution of Being as vital space we encounter the possibility of understanding Being, as Heidegger suggested in *Logic: The question of Truth*, from space and not only from time as he stressed.

Key terms: Martin Heidegger, life space, geopolitical space, life unfolding, dwelling.

«No quiero ser tan absolutamente dogmático y afirmar que el ser sólo puede concebirse desde el tiempo: quizá mañana alguien descubra una nueva posibilidad. Por eso jamás se puede decir que el espacio o la naturaleza o cualquier otro ente es tiempo. En rigor, tampoco que el ser es tiempo, sino que el ser de este ente significa tiempo, o, aún más exactamente, que la comprensión humana, y remarcó, la comprensión humana del ente es posible a partir del tiempo. Remarco «humana» porque en filosofía tenemos que quitarnos la costumbre de confundirnos con nuestro amado Dios, como es principio en Hegel»¹.

Martin Heidegger

«Sería mejor hablar de una revolución de la localidad [*der Ortschaft des Denkens*] del pensamiento. Antes que revolución, mejor debiéramos escuchar dislocación [*Ortsverlegung*]]»².

Martin Heidegger

¹ GA 21, p. 267. Heidegger, Martin, *Lógica. La pregunta por la verdad*, Trad. J. Alberto Ciria, Madrid: 2004, p. 214. «*Ich will nicht so absolut dogmatisch sein und behaupten, man könnte Sein nur aus der Zeit verstehen, vielleicht entdeckt einer eine neue Möglichkeit. Deshalb kann man nie sagen: Raum oder Natur oder irgendein anderes Seiendes ist Zeit. Strenggenommen auch nicht: Das Sein ist Zeit, sondern: Das Sein dieses Seienden besagt Zeit, oder noch genauer: Menschliches Verstehen, ich betone: menschliches Verstehen des Seienden ist möglich aus der Zeit. Ich betone »menschliches«, weil wir uns in der Philosophie abgewöhnen müssen, uns mit dem lieben Gott zu verwechseln, wie das bei Hegel Prinzip ist*».

² GA 15, p. 123. «*Besser würde von einer Revolution der Ortschaft des Denkens gesprochen. Besser auch als „Revolution“ sollte es einfach als Ortsverlegung*».

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	10
Terminología acuñada en <i>Topología del Ser. La constitución ontológico-material del espacio vital-político</i>	17
CAPÍTULO PRIMERO.....	35
I. HEIDEGGER Y LA PREGUNTA POR EL ESPACIO.....	35
§ 1. <i>El retorno al espacio del Ser</i>	40
§ 2. <i>Radicalización del Da del Sein</i>	44
a) <i>El Da como amplitud vital</i>	49
§ 3. <i>El lugar y su múltiple carácter según Aristóteles</i>	52
a) <i>Lugar qua conteniente</i>	52
§ 4. <i>El proyecto de una topología del Ser</i>	59
a) <i>Locusión Latinoamericana</i>	63
b) <i>Jemeinigkeit y región</i>	67
c) <i>Aproximación a una topología del Ser del mexicano</i>	69
d) <i>La pirámide: jeroglífico del Ser</i>	71
e) <i>El pensar transtopológico</i>	72
f) <i>Dislocación latinoamericana</i>	76
CAPÍTULO SEGUNDO.....	88
A. <i>Locusión</i> 88	
II. LA FUERZA DEL SER.....	88
§ 5. <i>Ducción</i> 91	
a) <i>Vitalidad del Ser</i>	93
c) <i>Tensegridad</i>	96
d) <i>Clinamen y comienzo</i>	98
§ 6. <i>Manuel de Landa y el nuevo materialismo</i>	99
a) <i>Dispositivos de ducción</i>	100
§ 7. <i>Locusión, tierra y signo</i>	101
a) <i>Desnudez</i>	102
b) <i>Geosignificación</i>	103
§ 8. <i>Paisaje, lógos, localidad</i>	106
§ 9. <i>La vía romántica</i>	113
§ 10. <i>La vía surrealista</i>	126
III. PAISAJES DEL SER.....	130
§ 11. <i>Ser y aparecer</i>	130
§ 12. <i>Lo visible y lo invisible</i>	131
a) <i>A la sombra de la presencia</i>	133
b) <i>Visiones del mundo</i>	134

c) Ver con las palabras.....	135
d) Visión erótica.....	136
e) Paisajes de dolor. El lado oscuro y maldito del ser.....	137
§ 13. <i>La luz del espacio</i>	140
§ 14. <i>La voz de la presencia</i>	142
a) Ἄλωξ.....	145
b) Φωνή.....	145
c) <i>Ontomorfología</i>	151
IV. SITUACIONES DEL SER.....	153
§ 15. <i>Coordenadas ontogeológicas de la cultura</i>	153
a) Enclave térreo y arquetipo.....	157
§ 16. <i>Geopolítica del spiritus</i>	161
a) Geopolítica del Da-Sein.....	167
b) Fuerza de ducción.....	169
§ 17. <i>Fuerza social</i>	170
a) <i>Jemeinigkeit</i> e ἴδιον. Domesticidad y publicidad.....	171
§ 18. <i>Heterotopología</i>	174
a) Superficie de huellas sónicas.....	177
§ 19. <i>La situación</i>	179
b) Actuación.....	181
§ 20. <i>Topología y utopía</i>	185
a) Κυβερνετές.....	187
b) La ruina.....	187
c) Topofilia y admonición.....	188
B. <i>Enclave vital</i> 192	
§ 21. Hálito cálxico.....	192
§ 22. Ritmo eventual.....	196
§ 23. Fruición háptica.....	199
C. <i>Despliegue vital</i>	202
CAPÍTULO TERCERO.....	202
V. EMERGENCIA.....	202
VI. ECLOSIÓN FORMAL de la MATERIA-tierra.....	204
§ 24. <i>Vección</i> 207	
VII. ECLOSIÓN Y DECLOSIÓN DEL ESPACIO VITAL.....	211
b) <i>Apertura háptica</i>	215
§ 25. <i>Locusión arquitectónica</i>	218
a) La pregunta por el habitar (<i>Wohnungsfrage</i>) como directriz de una <i>ética</i> arquitectónica.....	220

VIII. EMERGENCIA: topología del ser como ontología social	223
§ 26. <i>Historia no lineal</i>	226
D. <i>Signos vitales</i>	232
CAPÍTULO CUARTO	232
IX. EL ESPACIO Y LA METÁFORA	232
§ 27. <i>Locusión 232</i>	
a) El cadáver.....	237
b) Ἀπτικός.....	237
c) Ser y ritmo	238
§ 28. <i>Poesía y materia</i>	242
§ 29. <i>Signos terrenales del Ser</i>	245
§ 30. <i>Teología territorial</i>	246
a) Enterramiento: enclave háptico y disposición moral.....	250
§ 31. <i>Lírica utópica del Ser</i>	252
a) Distopía del Ser.....	255
b) Relatividad esencial y narrativa	256
CAPÍTULO QUINTO.....	259
X. EXCURSOS A OTRAS VÍAS.....	259
§ 32. <i>Ser qua apertura vial</i>	260
§ 33. <i>Atmósfera y presencia</i>	263
a) Ontología de la literatura.....	263
§ 34. <i>Cuerpos sitiados</i>	270
a) Triada tópica.....	273
§ 35. <i>Emergencia, lugar y espacio</i>	276
a) Morfogénesis, Ser y materialidad.....	276
b) Un <i>ethos</i> material.....	282
CAPÍTULO SEXTO.....	284
XI. Geopolítica existencial.....	284
§ 36. <i>Heidegger y lo social-político</i>	285
a) <i>Ethos</i> y blanquitud	288
b) Planetarismo y blanquitud.....	293
c) Idiotismo, bastardía y planetarismo	294
d) La ciudad: ¿esencia y destino o ensamble y dinámica?	296
§ 37. <i>Ἀλήθεια de la acción</i>	298
a) Realidades locales y localidades reales.....	299
b) Relatividad significativa	301
c) Contingencia.....	303

EPÍLOGO	305
APÉNDICE	314
a) Locución: lugar y voz	315
b) Paisajes del Ser	320
NOTA BIBLIOGRÁFICA	336

Dirección General de Bibliotecas de la UAQ

INTRODUCCIÓN

En las diversas épocas que conforman el flujo de la historia, la factualidad vital³ se ha constituido en función de las relaciones del hombre con la materialidad. Nuestro sentido de la realidad no se encuentra en función de una relación de tipo *subjectum-objectum* sino en la puesta en juego del ser de aquello que *toma lugar* como concreción sensible. Cada época es, por lo tanto, la instauración de un nuevo «realismo» que constituye la condición de los hombres, un capítulo en la historia del Ser.⁴

El ser del hombre, su *existir*, no es una abstracción o articulación teórica sino su factualidad vital ontológico-material. Signada por una histórica vocación de impronta mayormente teórica, la reflexión filosófica ha soslayado la vida como asunto efectivo de pensamiento, y la ha relegado al rubro de la ética o a la hoy extendida disciplina de la *bioética*. De ahí que una virtud de la fenomenología consista en un regreso del pensar hacia el ámbito vital y terrenal de las experiencias humanas, olvidado por la racionalidad teórica o imperiosamente utilitarista. Karl Marx ha sido fundamental por cuanto ha entendido al hombre en su dimensión vital-material. Con justa razón, la pregunta por la dimensión vital-práctica del hombre implica una indagación ontológico-fenomenológica del espacio entendido como *amplitud donde* una forma de existencia puede ser posible. Esta es la tarea que intento imponerme en esta investigación en los términos de lo que he denominado *topología del Ser*.

Lejos de tratarse de un tópico etéreo e inasible para el pensamiento, el Ser constituyó el elemento central para la relación del hombre con la materialidad. Heidegger mismo ha señalado la experiencia radical del ser que en los griegos hubo de posibilitar el acceso y la observación rigurosa de la naturaleza⁵. El lugar que la materialidad ocupó en el pensar griego gestaba la historia de una metafísica que situaba a Europa, y al mundo occidental, en una relación peculiar con lo ente.

³ Cf. Heidegger, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, especialmente el § 6. Si bien Heidegger comprende por *facticidad* el carácter de ser del *existir propio* y por *fáctico* aquello que, articulándose por un modo propio de ser, es de ese modo. El término *facticidad vital* lo empleo para señalar la modalidad de ser compartida por aquellos que viven y son de ese modo.

⁴ El sentido del ser de la materialidad se pone en juego como la concreción «epocal» de lo real-vital. En la época de la objetivación de lo real-vital bajo el principio del valor la concepción capitalista del mundo se convierte en un nuevo realismo. Digamos, desde esta perspectiva, que un filósofo como Bolívar Echeverría piensa en la liberación de lo ente de las fuerzas que lo someten al imperio del capital. De ahí que una transición a un periodo no capitalista de la historia consista radicalmente en la transformación de conciencia sobre lo real, una forma diferente de pensar que no sea ya la racionalidad tecno-capitalista. La historia nos presenta proyectos políticos totalitarios que han intentado llevar a cabo tal transición hacia un orden civilizatorio diferente: el socialismo y el comunismo. Pero también el fascismo o el proyecto nacionalsocialista, que intentaron fundar un nuevo orden, son ejemplos de visiones totales, *teológicas*. Y no fueron pocos aquellos intelectuales que sucumbieron a la tentación de la fe en la escatología del «hombre nuevo»: Pablo Neruda y su admiración por Stalin, Ezra Pound, y su simpatía por Benito Mussolini, o Heidegger y su implicación con el partido nazi. Se trata, pues, de proyectos *totales* los cuales se circunscriben en aquello que Heidegger denominara *onto-teo-logía*.

⁵ Cf. Heidegger Martin, *Introducción a la Metafísica*, Trad. Ángela Ackermann Píleri, Gedisa, Barcelona, 1995, pág. 23.

Nuestra época es particularmente heredera de esta relación por cuanto lleva a cumplimiento el espíritu científico-capitalista.

Si hubiéramos de ubicar un comienzo en la civilización occidental, éste lo ubicaríamos en la dimensión pensante del hombre en la cual lo ente es tenido a modo de asombro e indagación racional. De este modo, este primer comienzo se funda en –y fundamentará– un modo de relación del hombre con la materialidad. Pensar el comienzo, entonces, no es un asunto historiográfico sino *ontohistórico*. Y esto es así porque pensar el comienzo es indagar por los cimientos que trazan un destino histórico. De esta manera, en este evento fundante por medio de la pregunta por lo ente se perfila el destino histórico de Occidente.

No es el Ser, entonces, algo evanescente sino la heterogeneidad de su topología. El ser no es ni utópico ni atópico, sino el espaciamento: da lugar *a*⁶ –otorga ese *locus* donde algo llega a ser–, espacia, delimita y, así, da lugar a la diferencia, a las fronteras; *terraliza*, articula espacios para el habitar del hombre, crea vanos, abre brecha. El ser precisa para sí un *topos*. No se lo encuentra fuera de la *región*, en una dimensión teórica desligada de la «vida concreta» –al modo como Platón escindiera la realidad al subordinarla a un orden perfecto de inteligibilidad–, sino en la región misma al otorgar una particular factualidad a nuestras vidas y modos de habitar. El «*topos* del Ser», en el sentido del genitivo, indica que el espacio le es propio al Ser en tanto que, instituido por éste, pertenece al proceder propio del Ser; señala, además, que el espacio pertenece al ser en cuanto que, perteneciendo al Ser, constituye su *locusión*⁷. Se trata, entonces, del espaciamento del Ser que alberga las formas del habitar y la vitalidad del hombre.

Así, pues, el «hogar» ha sido el mayor tema de la filosofía política. Cabe considerar en qué medida la técnica y el estado modernos, las teorías éticas y políticas han fracasado o encontrado acierto en lograr pensar, con la radicalidad suficiente, las condiciones de posibilidad de un hogar o si, por el contrario, más han abonado a la indigencia y a la destrucción a un grado tal que el espacio no logre ser ese libre curso de la vida *por donde* el hombre pueda *llegar a ser*. Heidegger, en un cierto sentido, intentó pensar las condiciones de posibilidad de un hogar⁸ (*Heimat*), lo cual lo convierte en un pensador de la tierra y el arraigo, del sentido histórico de la cultura y del sentido civilizatorio de las empresas humanas. El tema fundamental de la política es el espacio social como ámbito vital-comunitario del *existir*. En función de

⁶ Da a luz al ente en la delimitación de su manifestación: su señalada presencia donde, proveniente del Ser, se constituye como lo *instaurado* en el mundo.

⁷ Véase el apartado A del capítulo segundo sobre el triple carácter que conforma al término *locusión*: fuerza, paisaje y situación.

⁸ Un espacio social unitario el cual podríamos entenderlo en función de un *religare* que incorpora un carácter trinitario: tradición, comunidad, identidad. Precisamente, la modernidad técnico-capitalista manifiesta la carencia del *home-land* trinitario, si advertimos que a ésta se la puede considerar como la pérdida de los tres elementos que constituyen un *religare*: la degradación de una conciencia histórica de proveniencia, la alienación social y la pérdida de la individualidad. Advuértase, por ejemplo, la consonancia con el slogan que increpa la unificación del pueblo alemán: *Ein Volk, ein Führer, ein Reich*. No es poco plausible pensar que el nazismo intentó ser la instauración de una visión religiosa. Por lo tanto, estamos ante la instauración de una teología de Estado nutrida de la metafísica de Occidente. Sin embargo, la añorada vuelta al hogar (*Heim-kehr*) la funda el decir del poeta y no las acciones de un estado y los postulados de alguna ideología.

este propósito, el habitar es, desde *La república* y *La política*, el gran tema del pensamiento político y -he aquí lo que en un cierto sentido proponemos- de la labor pensante de Heidegger.

¿Es la *topología del Ser* una utopía o cabe posibilidad alguna de su realización territorial? Que el Ser se «localice» indica que, en su localizarse, el Ser «mana» espacio; *terraliza*, entabla su locusión. Reflexionar sobre el ser del espacio implica la determinación de la posición del hombre como un ser habitante y político en una época signada por la economía capitalista y la técnica modernas. Pero el espacio está lejos de ser una *región libre* en un mundo articulado tecnológicamente. El espacio técnico es espacio cerrado y no espacio abierto. La liberación del espacio implicaría desasirlo de sus coordenadas técnicas para que la dimensión vital-política del hombre sea signada por el libre *trazo del Ser*⁹ y el espaciamiento vital pueda vislumbrar su posibilidad.

Abordar el tema del habitar implica pensarlo desde su *situación* vital-política. De lo contrario, nos perderíamos en el ilocalizable terreno de la utopía. De aquí que una indagación ontológico-fenomenológica del espacio constituya la vía de entrada al tema del habitar. Más todavía, la topología del Ser nos aproxima a otro gran tema: el cuerpo. Si advertimos que el cuerpo posee un carácter distintivo de cualquier material, podemos, entonces, señalar al eros como peculiaridad vital del propio cuerpo¹⁰. Por otra parte, la reflexión sobre el espacio nos ofrece vías de indagación sobre el estatus que lo político ocupa en el pensamiento de Heidegger.

En efecto, Heidegger señaló que el pueblo griego pensó con suma radicalidad la circunstancia humana, prescindiendo de términos como «lógica», «física» o «ética» -y «política», podemos añadir. Y, más aún, prosigue Heidegger, ni siquiera concibieron el pensar con el nombre de filosofía¹¹. Ahora bien, esta investigación no intenta ser una la cual se inscriba en el rubro filosófico de la ética, la biopolítica o en alguna filosofía social, pues no parte, ni da cuenta, de fenómenos

⁹ Traemos a cuenta, para nuestro propósito, el término *Ungewöhnliche* (adviértase el sentido tácito en la expresión al considerar la locución *wohnen*, habitar). El espacio cerrado es aquel en donde la materialidad es tenida como recurso de explotación, aspecto característico del capitalismo moderno, mostrándose ésta sólo en los límites de su propia utilidad. La apertura del espacio es la materialidad (y la tierra) que, abriéndose paso, dispone al hombre en el habitar para que este *sea*. De este modo, la relación del hombre con la materialidad signa las posibilidades del ser del hombre mismo al posibilitarle un enclave vital. Y así, en este sentido, nos preguntamos acerca de las condiciones que la materialidad impone al hombre en la consecución de su imperante *llegar a ser*, es decir, de su realización como mortal terreno y mundano. Esto explica la perentoriedad de una reflexión sobre la dimensión vital del construir y el trabajo en las sociedades modernas; la imperiosa cuestión acerca de la posibilidad de si el trabajo y el construir, tan antiguos como el hombre mismo, pueden posibilitar su habitar y ser expresión de una inalienada pertenencia a la tierra. En el trabajo alienado al hombre «se le va» la tierra, y se lo ve proclive a la alienación terrenal y carnal. A este respecto, Bolívar Echeverría señala que: «la verdadera política aparecería en el momento en que los seres humanos puedan decidir hacia dónde caminan y no tengan que obedecer los lineamientos del capital». Así, pues, hablo del *libre trazo del Ser* en su sentido vital-material de las posibilidades de mundo que es capaz de cultivar.

¹⁰ Y es que, a este respecto, el eros no es un tema asimétrico a la topología del Ser si atendemos al fenómeno del cuerpo que se muestra a sí mismo como una vitalidad erótica. En términos del propio Heidegger, se trata de una *Stimmung*, un «estado de ánimo», el eros y su especial resonancia: la *locusión* de dos cuerpos o, como posteriormente mostraré con este término, la voz de la presencia.

¹¹ Cf. Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Trad. Arturo Leyte y Elena Cortés, Ed. Alianza, Madrid, p. 15.

pertenecientes a estas caracterizaciones sobre lo humano. Esta tesis explora, fundamentalmente, el fenómeno espacial en el cual la vida del hombre *toma lugar*; indaga, a sí mismo, aquellos elementos constitutivos del espacio. Si tuviera que dar un nombre al asunto que aquí se explora, sería este: una ontología fenomenológica del espacio. No suscribo que la fenomenología pertenezca a Husserl en sentido estricto, como tampoco alguna de sus variantes -à la Merleau-Ponty o algún otro pensar, por ejemplo. Por ejercicio fenomenológico entiendo la apropiación intelectual de un fenómeno para comprender su carácter. En este ejercicio, como bien es cierto, la sensibilidad, y el lenguaje, se encuentran ya aplicados como condición para el pensamiento. De ahí que el fenómeno y el lenguaje constituyan una forma de sensibilidad que posibilita la racionalidad inquisidora. El lector observará que mi aproximación al tema se encuentra signada por una conjunción de la cual no he podido desprenderme desde hace mucho tiempo y que ha nutrido algunos de los pasajes medulares del presente manuscrito: la voz y el fenómeno, tesitura vocal de la tensa cuerda íntima de las cosas que he intentado comprender con el término que he compuesto y desarrollado: locusión.

No nos interesa el espacio como magnitud cuantificable. Nos interesa el espacio físico en consideración de la antigua voz griega φύσις con la cual el pensar griego concibió al Ser. Se trata, pues, del ser de lo físico; es decir, del Ser *en donde* la materialidad se pone en juego. Nos interesa la materialidad del mundo, pero no en tanto materialidad «inerte» sino como elemento constitutivo que *incorpora* la factualidad-vital del hombre. Con base en estos criterios, decimos que los materiales son sus sitios, es decir, son el espacio donde la materialidad se contiene a sí misma¹². Más aún, decimos que el espacio que nos interesa tiene sus lugares, aquello que podemos designar como *parajes*. Estos parajes son una suerte de peculiar espacialidad que no se puede determinar matemáticamente. La matematización de la naturaleza -antigua voz griega φύσις- subordina el espacio a lo cuantificable y el Ser 'no encuentra lugar'. El espacio que aquí nos interesa es un espacio que no es el de la ciencia física, sino aquel que puede ser aprehendido por la arquitectura, el urbanismo, la escultura, y que se encuentra más en función de lo poético y no de lo técnicamente mesurable. Pero poesía no es «lo literario». Poético es el hacer del hombre. Por esto, Heidegger otorgó a la poesía un estatus de comprensión privilegiado donde el Ser, contrario a la mensurabilidad técnica que subordina todo a la cuantificación, se vuelve sustento y arraigo del construir y el habitar del hombre en la tierra.

De ahí que el espacio vital sea el *ahí del Ser*¹³; es el paraje de la de-mora. Es un espacio vital que alberga un *modo de ser* el cual, en el tiempo y devenir de las épocas

¹² La materialidad nos con-tiene. Resulta imposible desligar la materialidad de la intuición del espacio. Que las cosas sean los lugares nos advierte de la intuición del espacio estudiado por Kant sin la cual las cosas no podrían presentarse a la sensibilidad.

¹³ Que el espacio vital sea el *ahí del Ser*, nos invita a pensar, si atendemos a la posibilidad que nos brinda el genitivo, en lo siguiente:

- a) El ser se hace presente y en su emerger *transfigura* e *incorpora*, entrega el ente *en* sus límites. Precisa, también, de un rostro como modo de la visión, de un gesto, por medio de una materialidad particularísima: una carne resonante dotada de una voz (*Stimme*) y un temple

-la temporeidad del Ser y la «epocalidad» de los modos de Ser-, da lugar a la costumbre y a los rasgos propios de una comunidad. Es en este espacio donde el lenguaje articula comunidad y se manifiesta como cultura: el folk-lore, brío y timbre de la voz propia de un pueblo¹⁴. De esta manera, el espacio *de* la vida –advértase el genitivo- tiene sus espacios donde emana el *ethos* del hombre¹⁵.

El intento que aquí nos ocupa podría ser entendido en los términos de una «ontología social», cuyo adjetivo designa un determinado ámbito de interés siempre en función de una reflexión perteneciente al ámbito de la ontología. Por lo tanto, se trata de un abordaje diferente al de la ciencia social que, aún sin ser científico, no excluye el rigor y proporciona un enfoque muy particular sobre el espacio como elemento performativo de la vida y la política. El espacio, estatus ontológico-fenomenológico de la materialidad, signa la *situación* vital-política del hombre. Por lo tanto, habitar implica un modo de relación del hombre con la materialidad en la que la materialidad *es* se transforma en la dimensión del guarecerse.

Mi tratamiento del tema irá al hilo de una finta metodológica: una dilucidación que procede por vía «vitalista». Con esto no quiero reducir las ideas de Heidegger a una perspectiva tal, sino, más bien, señalar que el fin último de Heidegger, incluso su fin político, no fue simple y llanamente el así llamado «pensar del Ser» sino el pensar de la localidad del Ser en cuanto amplitud mundana o, como Heidegger mismo señala en su *Carta sobre el humanismo*: el estático estar dentro de la verdad del Ser (*des ekstatischen Innestehens*).¹⁶ A este respecto, se advierte que el extático estar dentro de la verdad del Ser implica la localidad del Ser en donde un

(*Stimmung*) para constituirse como el espíritu vital de una época y un pueblo; dotada esta, también, de una herencia y un horizonte sanguíneos. Es la *locución* (*Stimme-Stimmung*) de la geografía, el *donde* del Ser, donde escribe una historia, su enigmática *ontogeografía*. Estamos, así, ante signos y trazos, huellas hechas de tiempo. Con visión poética, Octavio Paz bien advirtió lo que he mencionado cuando señala que «cada historia es una geografía y cada geografía una geometría de símbolos» (Cf. *Crítica de la pirámide*).

Se trata, pues, de la carne, y su peculiar estremecimiento, epicentro de las posibilidades del Ser, pero no ya en los antiguos términos del viejo antropocentrismo y de los humanismos de Occidente. Esto nos conduce a pensar, entonces, en un nuevo cuerpo y unas renovadas formas del erotismo y la sensibilidad que el Ser le promete al hombre.

- b) El Ser se *afigura*. La materialización del Ser, su localización, no es ajena a las formas, *ontogeometrías* de la presencia. Esto indica, por otra parte, que el ser se mide (*μέτρον*), da lugar, procura y lleva a cabo el ajuste. En contraste, la exigencia utilitaria y el imperioso valor de uso agota las posibilidades del espaciamento del Ser. En contraste, una concepción «purista» del Ser quizá no sea del todo acertada. La relación con el Ser implica el riesgo frente a la tranquila cotidianidad del *Das Man* (Cf. *Ser y tiempo*, § 50-§ 53).

¹⁴ Aspecto el cual, por demás interesante, hace referencia al peculiar carácter de un pueblo. Véase, por ejemplo, el análisis de Octavio Paz sobre el carácter del mexicano: el lenguaje popular, el hermetismo, la virtud popular de la resignación, el estoicismo, la predilección por la ceremonia, las fórmulas y el orden que, en suma, proveen de un *gesto*, una acabada e histórica forma de la *presencia*: lo mexicano.

¹⁵ Repárese en lo señalado por Heidegger cuando, en su *Carta sobre el humanismo*, trae a cuenta la brevedad y hondura de la sentencia de Heráclito que por mucho supera las lecciones de «ética» de Aristóteles y que señala hacia esa ética originaria anterior a la ética de escuela: ἦτος ἀνθρώπων δαίμων (frag. 119), donde ἦτος, señala Heidegger, mienta la estancia y lugar donde se mora –junto a los dioses.

¹⁶ Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, 2004, p. 30.

tipo peculiar de existencia o vida puede ser posible y expresada. Con este recurso metodológico abordo dos ámbitos aparentemente opuestos o divergentes, a saber, la constitución política y el fenómeno de la vida del ser humano entendido como localidad y apertura del Ser, es decir, *Dasein*. Lo anterior se respalda en el señalamiento del mismo Heidegger de acuerdo al cual *pólis* no es Estado ni ciudad sino lugar. Es decir, *pólis* mienta la amplitud existencial o vital en sentido originario. Si bien esta tesis parte de la reflexión de una variedad de textos del propio Heidegger, no pretende, sin embargo, limitar su tema a los señalamientos del propio Heidegger, pues estos son más bien escasos y en su mayor parte no representan un corpus concretamente organizado y circunscrito al tema del espacio. De ahí que el desafío y el riesgo de una tesis como esta radiquen en el hecho de que el desarrollo que se lleva a cabo es fundamentalmente interpretativo exploratorio. La bibliografía sobre el espacio en Heidegger es también escasa y en los estudios sobre Heidegger en lengua española ciertamente no existe algún estudio relevante. Ante esta dificultad el camino a seguir es fundamentalmente el de una orientación crítica de algunos pasajes de su obra que me parecen esenciales para abordar un tema tan importante sobre el cual Heidegger mismo dedico muy breves señalamientos: el espacio. Así mismo, el interés por el espacio es un interés «indirecto» por la idea de la política en Heidegger. El tratamiento interpretativo de los pasajes del propio Heidegger se ve motivado por la intuición de ver en sus referencias indirectas y escasas sobre el espacio un elemento fundamental para su visión política, sobre la cual tampoco formuló un corpus de reflexión. Una exploración teórica de la constitución del espacio me proporciona un marco a partir del cual reflexionar temas de nuestro mundo contemporáneo tales como el colonialismo, la globalización, el diálogo intercultural y entre civilizaciones, así como la ecología, la arquitectura, el urbanismo, y la escultura. Así, pues, esta tesis es una orientación crítica interpretativa, propositiva y articuladora principalmente de algunos escritos de Heidegger hacia la consecución de la articulación y el tratamiento del tema del espacio sobre el cual el mismo Heidegger no abordó de forma expresa en su ingente obra. Lo mismo vale, por lo tanto, para los temas del diálogo intercultural y entre civilizaciones, la arquitectura y el urbanismo a los que Heidegger no dedico ningún escrito particular, a excepción de *El arte y el espacio* y *El origen de la obra de arte* los cuales, sin embargo, no representan el desarrollo exhaustivo del tema del espacio. De esta manera, me basaré en algunos de sus escritos y desarrollaré mi propia interpretación por vía de una orientación crítica de algunas de sus ideas. Con esto, finalmente, queda manifiesta mi vía de acceso al tratamiento del asunto filosófico de esta tesis: el espacio vital, y por ende político, es el mundo de vida que se constituye como localidad del Ser en la cual la existencia humana, entendida como amplitud y claro vital, puede ser posible.

Lo anterior se desarrolla en seis capítulos, algunos de los cuales se circunscriben en cuatro apartados. El capítulo 1 introduce al tema del espacio en Heidegger y retoma la tradición de la filosofía de lo mexicano como ejemplo de localidad del Ser de lo mexicano. El apartado A (*Locusión*) desarrolla el concepto de locusión en el capítulo 2. El apartado B (*enclave vital*) aborda aquellos elementos constitutivos del enclave vital. El apartado C (*Despliegue vital*) comprende el capítulo 3 y desarrolla el fenómeno de la emergencia del espacio. El apartado D (*Signos vitales*)

comprende el capítulo 4. Incluyo un excursio a otras vías de desarrollo del tema del espacio bajo el hilo argumental del tema de esta tesis en el capítulo 5, mientras que el capítulo 6 es dedicado a la geopolítica. Además, se provee un glosario de términos topológicos, todos vinculados entre sí, que fueron construidos a partir del desarrollo de esta tesis, así como una serie de imágenes, que intentan servir de ilustración y aplicación para al lector, de algunos conceptos desarrollados.

Dirección General de Bibliotecas de la UAQ

Terminología acuñada en *Topología del Ser. La constitución ontológico-material del espacio vital-político*.

Esta tesis, en sus diversos momentos argumentales, desarrolla una serie de términos cuyo fin es articular una topología del Ser. Para este fin, la geometría aquí no es entendida como un ámbito de las matemáticas encargada del estudio del espacio y sus figuras. La geometría es *geometría del Ser*. La geometría es aquí lo que denominaré *tensegridad geométrica* entre tierra y mundo. En ésta, el Ser impera bajo su propia medida en el vivir humano y establece espacio, lugar y límite; impera espaciándose, ampliándose e inaugurando así un paisaje y una amplitud vital. El Ser se abre e inaugura un tiempo y amplitud de los seres y cosas donde lo «viviente» y lo así llamado «inerte» puede desplegarse (*entfalten*, según el lenguaje de Heidegger) hacia lo abierto (*Offenes*). Así, inhala y exhala (*ausholen/einholen*). Esta vitalidad que se *extiende* ha sido expuesta de forma magistral y maravillosa por Richard Capobianco en su capítulo *Este Lógos es el Ser mismo*¹⁷. Los seres y cosas no son, por lo tanto, «inertes y mostrencos» sino poseedores de un «vaivén», es decir, una vibración o ritmo. Ya hacia 1934, en respuesta a una invitación de la universidad de Berlín, para pronunciar una conferencia, publicada en un periódico local, Heidegger se refería al *Eigenschwingung der Arbeit*¹⁸. Este ritmo, el cual puede ser entendido como ímpetu, brío, o «palpitar» originario, alberga a todo ser y cosa al mismo tiempo que despliegan su ritmo espacio-temporal propios de un modo tal que todo cuanto *es* se abre espacio-temporalmente como vibración (*schwingung*) vital originaria¹⁹. Propongo, aquí, que el ritmo al que Heidegger hace referencia es a lo que he denominado *hábito cálxico*, mientras que *locusión* hace referencia al lugar (y por indirección a la cosa) su fonalidad o sonidad.

¹⁷ Capobianco, Richard, *This Logos Is Being Itself*, en *Heidegger's Way of Being*, USA: University of Toronto Press, 2014, Pp. 80-94.

¹⁸ Heidegger, Martin, *¿Por qué permanecemos en la provincia?*, Trad. de Jorge Rodríguez, Revista Eco, Bogotá, Colombia, T. VI, marzo de 1963.

¹⁹ Ritmo el cual, según los maravillosos ejemplos traído a cuenta por Capobianco en su ensayo, es anterior al decir humano. Capobianco cita en su ensayo los versos de Onitsura y John Muir para ilustrar este aspecto fónico de la presencia. Véase los versos de Onitsura y Muir, respectivamente:

True obedience,
silently the flowers speak
to the inner ear

Every leaf seems to speak

Podemos advertir, pues, un *ritmo murmulante* o lo que me gustaría expresar aquí en los términos siguientes: *the mumbling presencing of things* –o el murmulante presenciarse de las cosas. La fonalidad de la presencia, me parece, es anterior al lenguaje. La naturaleza fonante del fenómeno de la presencia articula un plexo de lo que me gustaría denominar *tensegridad fonante*. El paisaje-ensamble de la localidad alberga, por lo tanto, lo que podemos señalar en términos del brío del lugar o el rigor de la atmósfera. Lo que he señalado me invita a pensar en la noción de la inspiración creadora en los términos de una escucha atenta al Lógos en términos de lo que puede ser traído al lenguaje y ser dicho. En definitiva, se trata de la maravillosa y sagrativa cercanía de los seres y cosas al Lógos como *phoné* –aspecto también advertido por Derrida en su *De la gramatología*.

Heidegger expresa lo anterior en sus propias palabras:

Ich werde einfach in die Eigenschwingung der Arbeit versetzt und bin ihres verborgenen Gesetzes im Grunde gar nicht mächtig.²⁰

En un mundo en el cual impera una medida impuesta por el hombre, el trabajo al cual Heidegger se refiere no admite la cuantificación científica y técnica. No es un trabajar sujeto a criterios de productividad laboral según los parámetros de ordenamiento de la vida empresarial o académica modernas. Más bien, éste es un tipo de *mareaje sonante* de todo lo que es, en cuya vialidad o ducción todo lo albergado en él fluye. Así, pues, la ley oculta del ritmo es ajena a toda ley que la razón humana pueda establecer como tal; su ley, su imperar, no puede ser dominado ni conocido. Vemos con este breve testimonio de Heidegger un rechazo de la subjetividad racional moderna. La razón científica y técnica no puede ser medida de la verdad de lo real. Es aquí cuando aciertan las palabras de Vasconcelos en su exposición de Pitágoras:

*En el número sólo hemos de buscar el ritmo de lo real.*²¹

Así, pues, el ritmo de lo real-vital señala que la vida no puede ser concebida en función de la racionalidad matemática. Es muy probable que la razón moderna haya pervertido el ritmo material –o «*phísico*»– de la vida al entender la naturaleza vital de los fenómenos. Vemos, también, un remanente de platonismo de elucubraciones que intentan fundar la vitalidad de los fenómenos propios de las comunidades humanas en la *idea* como constructo mental para explicar la vida. Recobrar el *eidos* como mostración imperante del fenómeno vital equivale, por lo tanto, a una «inversión» del platonismo. Frente a este desarraigo del hombre respecto de la vitalidad de los fenómenos, la topología aquí expuesta señala lo que aquí denomino *enterramiento* como vía «irracional» para nuevas posibilidades de vida. El modo de pensar platónico se ha logrado constituir como *ideología* performativa un tipo de vida, de sujeto y, en general un brío de lo viviente es ceñido a un valor y una medida, a la vez para restar poder a lo feroz de la tierra y dominarla para los fines del hombre racional moderno. El trabajo, pues, podemos entenderlo como un obrar performativo en el cual el hombre y su vivir crea un nuevo tipo de hombre y vida, es decir, da origen a un ser otro. Ya Engels había señalado esto cuando se refería al trabajo como la «condición básica y fundamental de toda la vida huma» a un grado tal que «el trabajo ha creado al propio hombre»²²; y lo es a tal grado que la propia mano es producto del propio trabajo. Frente a cualquier tipo de idea sobre lo humano, vida y cultura tienen su correlato en la materialidad y el trabajo. Recobrar

²⁰ Heidegger, Martin, *Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?*, Bd 13, en *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1933, p.11. Traducción: «Sencillamente soy llevado al ritmo propio del trabajo y, en el fondo, no domino su ley oculta en ningún caso».

²¹ Vasconcelos, José, *Pitágoras. Una teoría del ritmo*, México: Ed. Trillas, 2012, p 47. La búsqueda de puntos en común entre Pitágoras y Heidegger con respecto a la fonalidad y el ritmo en cuanto develamiento del Ser, de la realidad, ciertamente es un tema apasionante que queda por explorar.

²² Engels, Friedrich, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*; México: Fontamara, 2006, p. 5.

este ámbito material, o mejor quisiera decir *terrenal*, de la vida y la cultura es. Imaginemos, por lo tanto, un trabajo en el que el obrar humano, siguiendo el señalamiento de Heidegger en *El origen de la obra de arte*, deje a la tierra ser tierra²³. Tanto Engels como Heidegger nos conducen a entender la tierra desde su imperar performativo sobre la vida humana. El imperar (*Welten*) podemos entenderlo aquí en su performatividad, en la que todo aquello que es receptor de un imperar tal sufre una modificación. Las transformaciones del orden material son transformaciones de la subjetividad o, dicho de otro modo: la condición racional del ser humano establece su correlato en la realidad de cosas en cuanto éstas se encuentran en la historia *del Ser*. El correlato, aquí, no es *del* sujeto de modo tal que podamos hablar de un realismo especulativo *subjetivo*²⁴. Cabe aquí señalar una diferencia ontológica y advertir que el así denominado «correlato» viene dado por el pensar *del Ser*: un pensar de la realidad geohistórica propio del presente de una realidad local que se ha constituido como localidad real.

Frente a un estado racional tal de cosas conviene advertir una diferencia del pensar con respecto al ser de los seres y a las cosas en cuanto materialidades. Si la diferencia ontológica nos indica una diferencia entre ser y ente, la racionalidad *del*

²³ Heidegger, Martin, *El origen de la obra de arte*, en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 33. Para Heidegger, la *tierra* es entendida como aquello donde el surgir acoge a todo lo que surge (p. 30).

²⁴ Es importante señalar que el especulante de lo real puede confundirse con aquel que razona sobre lo real. Ambas nociones del especular y el razonar sobre lo real pueden confundirse como operaciones del sujeto. Si esto es así, entonces todo realismo, sea especulativo o de tipo racional, es un subjetivismo. Así pues, el especular y el razonar sobre lo real sigue siendo aquella subjetividad moderna tan criticada por Heidegger. En otro contexto yo he hablado de un *imaginar pensante* en el sentido de un pensar que parte de las imágenes del Ser, es decir, su desocultamiento del Ser que constituye su paisaje. Se trata de un pensar que se nutre, abreva de las manifestaciones del desocultamiento geohistórico del Ser. Este pensar puede ser entendido en términos de una inoculación del paisaje-ensamble manifestativo del Ser: la inoculación de su amplitud en la que el hombre existe –un pensar la amplitud vital del Ser. Ahora bien, según la exposición de Vasconcelos, cabe señalar que buscar en el número el ritmo de lo real no significa que lo real pueda siquiera ser *reducible* a ninguna cuantificación numérica. El exceso, la sobreabundancia del fenómeno (*das Übermaß der Anwesenheit*) desafía la aspiración al conocimiento propia del ser humano. La razón categorial, conceptual, matemática y técnica no lograría, «verdaderamente», conocer aquello que se muestra en la amplitud del Ser. En este sentido, hay posibilidad de un orden real distinto, de una localidad real y de una realidad local. La realidad, entonces, es más bien simbólica y estaría más del lado simbólico de la poesía que del número de la matemática. En este sentido, el pensar no cuantificador y que no pretende conocer es ahora un pensar poético. La razón humana, o mejor debería decir el *lógos* humano, es, por lo tanto, simbólico o signatural. Finalmente, la razón humana puede solamente aspirar a intentar comprender algún espectro del fenómeno en cuanto símbolo. En este mismo sentido, la realidad geohistórica de las culturas puede ser entendidas como un conjunto de localidades real-simbólicas y realidades simbólico-locales. Tal es, pues, la topología de lo real-simbólico *del Ser*. Un «habitar poético» quizás sólo entonces pueda ser posible en el paso de la realidad racional a la realidad simbólica pensada, y cantada, por la poesía. En una realidad tal, el arte en cuanto obrar poético (*Dichtung*) y sus obras en cuanto poemas, ostentarían un lugar privilegiado frente a la entonces privilegiada realidad racional científico-técnica y sus instrumentos y objetos de consumo. Esta nueva realidad es un nuevo vivir en el que el hábito cálido es una vitalidad simbólica, un vivir como signatura vital.

ente –en su doble sentido genitivo- es lo que impera en el mundo científico-tecnológico moderno, mientras que el pensar *del ser* del ente es lo que resta por pensar. No me parece que sea equivocado pensar al habitar humano –y el fenómeno cultural- como un *modo* de vida cuyo correlato sea el imperar performativo de la tierra. Así, pues, esto nos muestra una vez más la *terromundanía* del ser humano, en contraste con la racionalidad moderna y una pretendida escisión entre realidad y subjetividad – entre el pensar y la tierra. En la medida en que el ser humano se enfrenta a la tierra, es decir, en la medida que el hombre *trabaje* la tierra, transformará su ser²⁵. En definitiva, tierra y trabajo son las fuentes de la performatividad y significatividad de la vida. El quizás utópico «habitar» al que tanto se ha referido Heidegger puede ser entendido como el *éthos* del *enterramiento*, es decir, una forma de vida no capitalista que es posible fuera de los paradigmas sociales o vitales de la explotación, transformación, consumo y desecho de bienes. De esta manera, la geometría aquí no es entendida matemáticamente –o en sentido físico-técnico-, sino, más bien, como geometría *del Ser* según su doble acepción del genitivo. En esta vía argumental, presento a continuación el índice de términos topológicos:

1. **Amplitud ética.** La vastedad libre significa que en su imperar ella misma se afirma en cuanto amplitud no sujeta al ordenamiento humano; y, sin embargo, su amplitud imperante no anula el posible habitar del hombre sino que le ofrece a su ser un margen de posibilidad. El habitar, una originaria forma del yacer-vivir, es también un proceso de ampliación que es llevado a sus posibilidades en términos de lo que Heidegger ha denominado *Einatmen/Ausatmen*, un inhalar y exhalar del propio yacer-vivir en cuanto orientación en medio de todo cuanto ha tomado lugar y donado inmediatez.
2. **Amplitud vital.** El dinamismo del ser, el extenderse y retraerse (*ausholen/einholen*) hacia lo Abierto de todo lo viviente que inhala y exhala (*Einatmen/Ausatmen*) en su ritmo vital, nos hace pensar en un ritmo del ser propio de todo ser y cosa cuya inhalación-retracción y exhalación-extensión constituye el *motu* anímico del ritmo temporal de un vaciar-llenar que amplía y abre. Así, en este dinamismo, las cosas y seres se abren en su ser, manan su presencia, relucen. Tal es, pues, la vitalidad del ritmo originario de su presencia dinámica que hace de la realidad una amplitud animada, una amplitud vital, el hálito de la vitalidad del ser.
3. **Anclaje vital.** Más que una forma de vida como apropiación a un lugar o región determinados, se trata más bien de un permanecer o yacer en el sentido del deshacimiento. Realmente el anclaje se ha logrado cuando el modo de vida ahí asentado se ha constituido como una forma del dejar (*Lassen*).
4. **Atmósfera presencial.** La atmósfera (*Stimmung*), pese a no ser cuerpo material, se manifiesta como presencialidad inmaterial diferente de lo presente material. El hálito vital, en cuanto fenómeno de radiación del aparecer de todo lo que es, es un relucir intensivo.

²⁵ Un tema tal se extiende más allá del contexto de esta tesis, el cual no se intentará explorar exhaustivamente. Pese a la importancia que reviste un análisis riguroso entre la diferencia ontológica de ser y ente-materialidad, trabajo en relación a lo que Heidegger denomina «habitar».

5. **Bifurcalidad.** Principio de diferenciación que posibilita lo múltiple. En oposición a la temporalidad lineal, este principio indica que la *ducción* siempre es posibilidad y diferenciación que rompe la linealidad. El tiempo se «disloca». La imagen del *clinamen* de Lucrecio ayuda a comprender este aspecto «coyuntural», de quiebre, que posibilita el paisaje topológico de los pliegues del Ser.
6. **Casuística ontológica.** La pregunta por el ser en cuanto en-juego vital de su peculiar caída y constitución como factualidad local. Dotar de una caída, donar a cada ser y cosa una caída propia la cual abre una amplitud factual y una orientación signada por la factualidad de su orientación hacia el ser. Es, quizás, Emilio Uranga un ejemplo de filósofo local interesado por el ser en cuanto factualidad local por cuanto *lo mexicano*, o *mexicanidad*, es un en-juego vital, un *modo de vida*, orientado hacia una sensibilidad del ser la cual ha logrado constituirse como realidad social. Sus ensayos de análisis del ser del mexicano son un ejemplo de casuística ontológica: la pregunta por el ser local. ¿Qué es lo que está en-juego en la existencia mexicana? Ciertamente, la propia vida, pero sobre todo un sentido del Ser en el cual la individualidad y colectividad se encuentran orientadas y dan como resultado una realidad de un cierto tipo: el *ser mexicano*, la *mexicanidad* o *lo mexicano*.
7. **Descolonización epistémica:** una liberación (*Gelassenheit*) hacia la consecución de un ser que no es universal sino local. Hubo colonias, y ahora hay colonialidades, es decir, vidas de pueblos orientadas hacia un cierto uso de la racionalidad conformada por el colonizador. Las colonialidades son realidades locales epistémicas, que conforman localidades donde un ser local ha caído en el olvido. La descolonización epistémica se entiende, entonces, como un proceso liberador para lograr un ser local.
8. **Direccionalidad eventual.** *Sentido* es un término que ha sido mistificado y esencializado, o bien se lo ha ligado a connotaciones morales (e. g., *el sentido moral*). Aquí, *sentido* es la direccionalidad del desocultamiento de la *Phýsis-Ser*. La direccionalidad del desocultamiento corresponde al despliegue espacio-temporal del Ser-evento. Más que tratarse de un sentido del Ser, los desocultamientos del Ser señalan las direccionalidades de los despliegues de su eventuar. La carencia de sentido o el sin-sentido corresponde a la fijación racionalizada de lo que es contra la cual la dislocación y el deshacimiento son la liberación de las categorías racionales impuestas al orden del ser.
9. **Dislocación (*Ortsverlegung*) epistemológica.** También *deshacimiento epistémico*. Los diversos emplazamientos humanos son topologías de la miríada de *lógoi*. Dislocar las cosas y seres, a la realidad local, del sitio que la hegemonía de una razón epistémica les ha fijado como lugar de verdad significa el encuentro de un suelo histórico *por donde* pase el destino de un pueblo. Ruta, lugar y destino son coextensivos; son, al mismo tiempo *tránsito vital-existencial* de una comunidad que se abre mundo y da un lugar a su historia. Tal es, por lo tanto, la vialidad del ser de un pueblo. La diversidad de emplazamientos humanos son enclaves vitales de los diversos *lógoi* en los que se pone en juego una aprehensión *lógica* de la realidad local. *Vivir el propio lógos enclavado como existencia es vivir, y padecer, la realidad geohistórica propia de un ser local que logra desasirse de las categorías*

heredadas o impuestas por la colonialidad racional eurooccidental. La reafirmación del ser propio es la reafirmación de un *lógos* local, de un tipo de existencia y una realidad. Más que una revolución local o un localismo revolucionario, la dislocación epistemológica de la realidad vital local es la liberación de los paradigmas de la racionalidad colonial impuesta por potencias hegemónicas como medida de explotación de otras realidades: los *lógoi*-pueblo. Un pueblo, una tierra, un destino: un mundo del *lógos* enclavado el cual se diferencia de una simple teoría de las movilizaciones y los cambios sociales: una verdad-signatura geohistórica. Heidegger es tan radical al hablar del habitar. Y no se trata de un simple habitar sino de una morada poética como condición vital-política del hombre. Tal es, pues, la radicalidad del *estar* en cuanto *lógos* enclavado, más allá de toda teoría epistemológica de tipo teológico, antropológico, psicológico o filosófico sobre lo humano. En general, el *estar*, en cuanto *lógos* enclavado, no es ningún tipo de humanismo.

10. **Ducción.** Movimiento o fluidificación de lo que es. Señala, también el movimiento de la materia hacia la transformación y conformación. El clinamen de Lucrecio, en *Rerum Natura*, se hace referencia al viaje de los átomos en el espacio vacío y que al colisionar algo nuevo surge.
11. **Ducción diastólico-sistólica.** En contraste con una llana linealidad temporal, la ducción diastólico-sistólica hace referencia al hábito ritmante de los seres y cosas en su extensión y retracción hacia y desde lo abierto (*einholen/ausholen*) de una amplitud en la que el en-juego vital del ser de éstos mana y dona vecindades, inmediaciones y posibilidades para todo lo viviente. Cabe señalar el tono metafórico de este término al evocar el palpitar del estado de ducción el cual es más bien un ritmo originario y no un simple «chorro» sin juego ni interacción de formas de ser distintas y sin posibilidad de diferencia.
12. **Eclosión háptica.** El emerger del mundo es también la emergencia de una sensibilidad que señala una inflexión en el sentido de lo real-sensible. Significa un trastocamiento en el sentido de lo real hacia una nueva forma de sensibilidad, y viceversa. Las épocas del ser son también formas de sensibilidad de lo real. Las épocas del ser son también épocas de la sensibilidad en las que la verdad, en canto desocultamiento (*ἀλήθεια*) de mundo, es diversa mas no una sola. El mundo es verdadero en cuanto éste «munde», se desoculta espacio-temporalmente. La comprensión histórica de la experiencia de una congregación humana emplazada no insta una verdad histórica sino que, con visión poética, se mueve entre las transformaciones del mundo y sus desocultamientos. La disposición afectiva ante la eclosión háptica es una disposición sensible ante una verdad otra en cuanto desocultamiento y deshacimiento de una verdad del pasado. La sensibilidad, pues, carece de verdad ni se fundamenta en algún criterio o categoría de lo verdadero; esta se mueve, más bien, en el ámbito de la aprehensión de las signaturas históricas de lo real.
13. **Emplazamiento humano.** La determinación y expresión de la vida comunitaria supone el afloramiento de un espacio-amplitud vital. *Pólis*, no olvidemos, no es Estado ni ciudad, según señala Heidegger, sino lugar. Cómo se constituye el espacio y el cuerpo es el tema de exploración del propio Heidegger en *El arte y el*

espacio, texto en el cual emplea el término *Einräumen* para referirse al emplazar que admite y dispone y en cuyo despliegue de lo abierto posibilita el aparecer de las cosas a las que se ve remitido el habitar humano, es decir, todo aquello por medio de lo cual la vida es posible²⁶. Esta una de las razones por la cual propongo leer *El arte y el espacio* como un corpus que indaga la constitución del espacio vital-político y no simple ni únicamente el así llamado espacio artístico. Antes que estatal o ciudadano, el espacio es *geovital* por cuanto supone el despliegue dimensional de la Naturaleza-*phýsis* en el cual todo ser pone en juego su parte. Cómo un espacio se constituye en dimensión en la cual los seres *caen en el sitio de su ser* nos conduce a la pregunta por el estatus ontológico de la emergencia y su consecuente despliegue que logra arraigarse como enclave vital. Los dinamismos vitales suponen el espacio como un fenómeno más bien emergente dinámico de emergencia que estático. *Dasein*, en este sentido, puede ser entendido como una libre amplitud cuyo *dónde* señala la localidad de su factualidad vital en cuanto ésta misma, su localidad factual, ya ha acaecido *del Ser* y *de él* se proyecta en un proceso dinámico que -vaciando y llenando-instaurar lugares (*suchend-entwerfendes Stiften*). *Dasein es, por lo tanto, una substanciación vital localizada del Ser*, una localidad-enclave abierta del Ser-evento. La apertura del espacio es la orientación de nuestro ser. Abrir, espacio y orientación son, por lo tanto, términos coextensivos que pueden ayudarnos a sustituir a la oscura palabra «sentido» tantas veces empleada en ensayos de corte fenomenológico. Nuestra aprehensión del espacio es también la aprehensión de la materia. *Dejar ser* en cuanto *dislocación* exige la reorientación del pensar hacia el ser como su verdadero objeto, el Ser, lo cual a su vez es una liberación de los límites y estatus epistémicos de la experiencia del Ser-realidad; una liberación de los órdenes del discurso racionalizante que establece límites y marcos de verdad y realidad. Dejar que las cosas sean, que *acaezcan en el sitio de su ser*, implica un nuevo tipo de relación con la espacialidad y la materialidad del mundo. Recobrar una libre experiencia del espacio mediante el ejercicio de dislocación (*Ortsverlegung*) exige la reeducación del pensar, es decir, la liberación de los límites epistémicos en que la racionalidad y el conocimiento han situado la experiencia de la realidad-mundo. A este respecto, el pensamiento poético es liberador, *dislocante*, al ser una vía de escape con respecto a la razón que proyecta realidades y a las realidades instituidas por la razón²⁷. La poética del espacio, por lo tanto, es también la poética de la materia, de ahí que la dislocación, en contraste con la objetivación y racionalización de los *materiales* y la disposición de los espacios vitales, se convierta en una liberación poética por vía del pensamiento al ofrecernos una experiencia vital diferente de la materialidad del mundo. Así, cabe advertir que la física del habitar nos remite a la *phýsis* en cuanto totalidad de *amplitud* y *dónde* de los emplazamientos vitales. La dislocación de la realidad racionalizada nos

²⁶ Heidegger, Martin, *Die Kunst und der Raum*, en *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976), Bd 13. p. 207. «Einmal gibt das Einräumen etwas zu. Es läßt Offenes walten, das unter anderem das Erscheinen anwesender Dinge zuläßt, an die menschliches Wohnen sich, verwiesen sieht.»

²⁷ No puedo omitir referirme al ensayo de Foucault *El orden del discurso* como un texto en sintonía con lo que a este respecto quiero señalar. Como Foucault lo expone, la razón crea discursos de exclusión. La locura, por ejemplo, es el contrario de la razón.

remite a una actitud *antirrealista* si consideramos que la razón no es un espejo de lo real en cuyo reflejo la Naturaleza-realidad se vuelva cognoscible; la dislocación es la vuelta de los seres a la libertad de su verdadera y original irrealidad –libres, al fin, de las caracterizaciones de la subjetividad racionalista. La racionalidad humana debe aprender a celebrar el ser más que a intentar conocerlo. Dislocar es un ejercicio de reivindicación de crítica constante con respecto a los discursos y las pretensiones de verdad que conforman la estabilidad de lo real. Como la novela, el arte y la poesía nos dotan de irrealidad al liberarnos de las realidades construidas por los sueños de la razón por conocer, si bien en un ímpetu tal el ser cae al ámbito de lo cognoscible de lo ente. Las realidades locales, en cuanto procedentes del ser, tienen como utopía poder llegar a ser vanos del deshacimiento epistémico con respecto a las múltiples formas de legitimación discursiva operadas por la racionalidad. Dicho de otra manera, estas localidades deben moverse hacia su *irreal* libertad con respecto a la realidad construida por las pretensiones de verdad de la razón. Dislocar en cuanto criticar siempre debe ser liberar. Y toda realidad local, a la vez que es una forma local de aprehensión sensible del ser, debe liberarse de su propia realidad y ponerse en camino hacia la utopía de su irrealidad. Cultivar el verdadero pensamiento significa un constante ejercicio de liberación del conocimiento y de las pretensiones de verdad que rigen sobre nuestros estatus de realidad. Dislocar es un ejercicio de crítica ante los discursos con pretensiones de validez real los cuales intentan situar y caracterizar la realidad y las realizaciones de lo humano; es despojarnos de nuestra realidad humana y estar, así, siempre en camino hacia la irrealidad de nuestro ser: siempre somos más de lo que realmente creemos ser – cabe esperanza. Quiero proponer que lo político, en este sentido, se encuentra íntimamente ligado a la pregunta por la constitución del espacio-realidad, en cuanto *amplitud* y *dónde* históricos del esenciarse de cada ser y cosa, y que al dar curso a los límites del habitar hace surgir el *dónde* esencial histórico de un emplazamiento humano. En su abrir el espacio orienta, dota de dirección a la existencia. Adviértase, finalmente, con las palabras del escultor vasco Eduardo Chillida, la realidad racionalizada que aquí intento indicar y la irrealidad en cuanto liberación de este tipo de realidad construida por la razón: «Hay una cierta manera de conocer –previa a lo que llamamos conocimiento- desde la cual es posible, sin saber cómo es una cosa, conocerla. Esta manera de conocer es tan abierta que admite diversas formas, sin que por eso todavía se sepa cómo es»²⁸. Se trata, en definitiva, de un conocer que no reduce sino que deja ser; un conocer en el vaivén de la incertidumbre del Ser. Al situarse más en el ámbito de la poética que de la política, Heidegger está más en consonancia con el obrar poético propio del arte, más en consonancia con el espacio poético que con la política de los límites fronterizos.

14. **Enclave tonal-háptico.** El imperar de la presencia no es sólo visual sino tonal en el sentido de que los seres se descubren a sí mismos, y desde sí mismos, como fenómeno sónico. En su descubrimiento, la presencia se encuentra vinculada al *lógos* humano y posibilita el lenguaje. El fenómeno de emisión sónica es una

²⁸ Chillida, Eduardo, *Escritos*, Madrid: La fábrica, 2016. p. 16.

forma de imperar (*Walten*) en medio de la cual el hombre encaja tonalmente y logra yacer en un enclave tonal-háptico. El enclave tonal es, pues, una forma del *Grundstimmung* del habitar poético.

15. **Enclave háptico.** Una forma de la sensibilidad, siempre local, en cuanto modo de percepción del ser local y su expresión como cultura y tipo de vida. No hay, por lo tanto, culturas avanzadas estéticamente con respecto a otras sino, más bien, expresiones de la sensibilidad que son producto de la experiencia local del ser. Ser, tierra, mundo y hombre es un entrelazamiento que dota de brío a un emplazamiento de seres humanos y los alberga en el espectro de sensibilidad común en el que es posible el reconocimiento mutuo.
16. **Enclave térreo.** Localidad, comarca, región, un habitar en medio de lo ente o, en el lenguaje de Heidegger, «un habitar en la extensa vecindad de todas las cosas». La tierra se abre y en una apertura tal, en tensión con el mundo, el albergue para un tipo de peculiar de existencia es inaugurado.
17. **Enterramiento.** Señala a una forma de vida y cultura, expresiones vitales del Ser. Un habitar, y en general una cultura humana que *deja a la tierra ser tierra* es un enterramiento en el que la trascendencia señala la celebración de las potencias de la tierra. La cosmogonía de algunas culturas antiguas nos permite apreciar un tipo de vida conformado a partir de las significaciones de la tierra, es decir, un tipo de vida signado por la tierra –una geosignificación vital.
18. **Ethica.** A diferencia de *ética*, *éthica* señala un ámbito de reflexión en el marco del *ethos del Ser*. La existencia humana, en cuanto *ethos* de la amplitud ética de la habitabilidad, campa en el remanso de realidad *del Ser*.
19. **Eufonía presencial.** El paisaje natural, arquitectónico o escultórico no carece de un registro sónico propio del despliegue de su presencia. El boqueo del emerger es el despliegue fónico espacio-temporal de lo que, en tensegridad háptico-fónica ha abierto un vano como forma de su imperar. El habitante de un claro tal se encuentra, por lo tanto, inmerso en un ritmo de una realidad local. La tensegridad es también una forma del mundear (*Welten*) el cual no tiene límites sino sólo posibilidades eventuales.
20. **Fonalidad originaria.** No hay ninguna esencia suprasensible, inmaterial, eterna, que no haya caído e inculado como fenómeno de mundo que no sea la de una presencia la cual, en cuanto fenómeno de fonación, ostente el privilegio de su proximidad al *lógos*. La presencia *de* lo presente, o mejor aún la presencialidad en cuanto ser de lo presente no es un fenómeno áfono sino, más bien, un imperar silencioso que antecede a toda posible condición apalabrada de lo humano. La llamada de la conciencia delata un estado de orientación fónica hacia el Ser. «La voz del deseo –dice O. Paz- es la voz misma del Ser». El amor es, quizás, una experiencia de fonalidad originaria en la que los seres humanos podemos realmente escuchar más allá de una voz humana. Somos, así, en el amor, devueltos a ser escuchas del mundo, más allá de toda humana pretensión de verdad racional. Y, si el fenómeno de la presencia es murmullo, ¿son acaso estos «balbuces» signos ante los cuales se desborda la sensibilidad clarividente de los poetas originarios? Una forma de conocer que no excluye la aprehensión inteligible del ser parece ser la que una fonalidad originaria tal nos señala. El

lenguaje que hace del mundo el escenario de las predicaciones que intentan devolvernos el mundo e instalarnos en él bajo un criterio de verdad es, ciertamente, todo lo contrario al silencio del Tao innombrable, incognoscible. Aquel que conoce, según reza una sentencia del Tao, no habla. El Ser, no ese que se cree es aprehendido en la gramática, la sintaxis y la predicación, es algo cuyo valor no reside en las palabras: el ser que puede ser dicho y se convierte en lenguaje es un olvido de la originariedad fónica del silencio. Las nubes no son palabras, nunca pueden ser dichas. Vibran allá en lo alto, no conocen la gramática ni la sintaxis; surcan entre las líneas de las grafías que intentan asirlas. Ellas son una aprehensión inasible del pensamiento. No se las puede asir pensándolas como palabras. No se las puede conocer. Viéndolas se las celebra, y quizás entonces hagan vibrar en la garganta algún sonido, una breve exhalación o inhalación, porque han transmitido una resonancia de su presencia en quien las mira. Más allá de la grafía, más allá del sonido de la palabra «nube»: apenas podemos hablar de ellas, son inasibles y su nombre es el silencio. Una fonalidad originaria es posibilidad de todo ulterior ejercicio del juicio y discurso racionales de los seres humanos. Si hay un ámbito fuera del lenguaje, éste lo constituye la fonalidad originaria que al ser anterior al lenguaje es comparable al silencio. El murmurar propio del mundo es una forma del imperar del fenómeno de su presencia. Anterior al juicio, al decir, al razonar categórico, «suenan» la fonación originaria que antecede, también, a la subjetivación de la conciencia. La voz del sujeto que llega a su verdad sobre sí mismo y su mundo no es, ciertamente, la voz del Ser-fenómeno de una verdad y un mundo que no le pertenece a quien escucha más allá de toda voz del hombre *qua* sujeto racional. La cercanía de la presencia al *lógos-phoné*, según Derrida en su *De la gramatología*, es un privilegio. Privilegio, ciertamente, del que el hombre es copartícipe, y cuya ulterior articulación de la fonalidad originaria en lenguaje, si bien lo mantiene a distancia del ser de todo lo que es, lo *acerca* a los hombres. Esta distancia es ajena a cualquier tipo de apropiación y medida de verdad impuesta al Ser por el hombre. Por lo tanto, la actitud racional del hombre debe ser la del deshacimiento tanto para la dignidad originaria de todo lo que es como para su libertad propia frente a cualquier tipo de aprehensión racional con pretensiones de verdad.

21. **Fruición háptica.** El contacto, una forma de relación de lo diferente que se rehúsa a entregarse y que se hace sentir como diferente, no es un sentir apropiador sino una relación tactual-diferencial de rehusamiento harmónico.
22. **Geocoordenada háptica del ser.** Signaturas, hitos, orientaciones, lugares de paso, rizoma de ritmos de los tiempos del mundo. La vía es terrocorpórea: las maneras como se orienta el cuerpo en la tierra y se dispone hacia la apertura del mundo, presintiendo el tiempo que viene, irguiéndose desde el tiempo que fue: eclosión háptica. Tenemos el cuerpo de ayer, nos falta el cuerpo de mañana. La sensibilidad que viene: el mundo que nos ha habitado y nos ha pasado. El hombre, siempre comenzando hacia el nuevo y otro comienzo de lo Abierto. Eclosión háptica: el cuerpo, más que carne, es un rasgo del ser sobre la tierra, signatura abierta y vía de paso del mundo en el cual también pasamos. El cuerpo, una humedad en la gran marejada del mundo que en la luz del ser se evapora;

una rasgadura del ser sobre la tierra que al cerrarse muere. Lugares, rutas, espacios donde un tipo de vida es posible; rutas por las cuales un nuevo tipo de vida ha sido posible. Más que tratarse del Ser en cuanto elucubración abstracta, se trata de un modo de la *caída orientada*. Caer en la temporalidad es un caer en ritmo y rumbo. El en-rumbo del caer no sigue ninguna coordenada establecida

23. **Geoética.** En contraste con una ética universal o global, la geoética se refiere a los enclaves vitales los cuales constituyen modos de aprehensión inteligible. El enclave vital, a diferencia del emplazamiento (*Einräumen*, según Heidegger en su texto *Die Kunst und der Raum*) o el asentamiento, posee un carácter aún más radical al no tratarse de una articulación de relaciones sociales sino, más bien, de un tipo de existencia enclavada en una tierra *desde la cual* todo lo que es, en cuanto aquello que ha sido liberado (*Offenes*), arriba a lo abierto (*Offene*) de un mundo, nicho existencial en el que es posible un *donde* para la manifestación de la sacralidad humana, encrucijada donde se abre una experiencia vital ontogeo-histórica en la que una comunidad es conjuntada y ha de compartir un vivir: rosa de los vientos de la vialidad del Ser. El *lógos* enclavado constituye y conjunta a una comunidad humana en una experiencia inteligible local del ser. La localidad es al mismo tiempo *lógos*. El diálogo transtopológico, a este respecto, es el encuentro de visiones del ser, paisaje de la experiencia inteligible del existir en el cruce de las ontogeo-coordenadas históricas del tiempo, la historia y la geografía de los pueblos de la tierra: una poética de los paisajes del Ser.
24. **Geofilosofía ontohistórica.** Un pensamiento no universal sino del ser que se constituye como localidad histórica de un emplazamiento humano. El pensar es, por lo tanto un pensar de la localidad histórica del existir donde toda pretensión universal se conforma como visión civilizatoria.
25. **Geosignificación (geosigno).** La huella humana del obrar terrenomundano es la expresión de una tensión entre cielo y tierra. La tensión se expresa, por lo tanto, como signatura reluciente cuyo desocultamiento retractor alberga la sagratividad de su aparecer. Nada escapa a la gravedad de la tierra ni a la abierta vastedad del mundo. En cuanto reluciente, todo es retenido en una tensegridad sagrativa ante la cual la razón humana advierte la imposibilidad de la pretensión de un conocer apropiador. Todo verdadero conocer es un intento inasible del pensamiento. La geosignificación de la vida es la reorientación de las aspiraciones, ora extraterrenales, ora extramundanas, y demás discurso utópicos de lo humano (humanismos utópicos), hacia la condición de terromundinidad de la existencia humana. *El develamiento en cuanto signo* es el develamiento del mundo en el que la presencialidad de las cosas y seres constituye una realidad la cual, lejos de ser un tipo de fijación, es, más bien, una fuente indeterminada de posibilidades y de interpretación. En este sentido, el develamiento en cuanto signo señala la utopía de la esperanza de una nueva época-signatura en la historia de los develamientos del Ser. Esta época-signatura abre una experiencia sagrativa ante la cual el hombre, movido por el asombro, se ocupa en la tarea del pensar de su tiempo. Así, el ser humano es también un signo antes que algo determinado y fijado según algún tipo de humanismo antropológico, teológico, político o doctrinal alguno. El develamiento *como* signo indica que el

develamiento no se desborda sino se contiene en el signo: un signo que es develamiento y reserva y cuya fonalidad el oído atento ha de escuchar para comenzar a pensar y, así, vislumbrar una nueva amplitud vital (*freie Weite*).

26. **Hálito cálxico.** Como forma del imperar de la tensión mundo-tierra, éste es la intensidad del contacto con la tierra, ya sea en el trabajo o como fruición vital de la cotidianidad.
27. **Inoculación:** La «toma de lugar» en la libre vastedad del mundo (*freie Weite*) se presenta y se da en la medida de su presencia. El Ser-*alétheia* se yergue y entra y se libera y sostiene en su luz a todo lo que es al mismo tiempo que todo se yergue en el emerger de la luz. De este movimiento performativo del emerger procede toda sensibilidad la cual se *explaya* en lo Abierto (*Offene*). Lo liberado (*Offenes*) sitúa la factualidad de un paisaje del Ser el cual es al mismo tiempo un paisaje de inteligibilidad «anterracional» a una forma de conocimiento científico y objetivista.
28. **Irrealidad.** Contrario a la fantasía o la ficción, la irrealidad es el estatus de libertad con respecto al marco real en el que el conocimiento racionalizante ha fijado la experiencia del Ser-realidad. En la irrealidad se libera la sobreabundancia anteriormente enmarcada en la realidad racionalizada. La realidad histórica, entendida como una época de inteligibilidad del Ser-realidad invita a pensar en sus posibilidades de liberación, a saber, la inauguración de una nueva época de inteligibilidad o bien la transformación de la experiencia del Ser-realidad-época.
29. **Localidad real:** La constitución de la apertura del Ser-*alétheia* como localidad donde es posible que acontezca un estado de cosas y una forma de existencia. Es decir, donde es posible que se asiente y desarrolle, con su propia experiencia histórico-local, un tipo de vida regida por una aprehensión factual de la peculiaridad, diferencialidad, del ser local. La localidad es un fenómeno histórico de delimitación y diferenciación; es, así mismo, un fenómeno de emergencia de una orientación del ser que se ha constituido como factualidad real. El estado de «hacia donde» de la localidad señala la procedencia y la dirección destinales del Ser.
30. **Locusión.** La instauración del lugar de la presencia incluye la resonancia de lo allí emergido. Es Derrida quien ha señalado algo similar cuando, en su *De la gramatología*, se refiere a la cercanía de la presencia al *lógos* como *phoné*. La fonación, o resonancia, es una forma del imperar del Ser el cual no es sólo una sola presencia mostrenca sino un Ser *qua* fonalidad presencial.
31. **Locusión erótica.** Tensión y fonación se abren a la vez en el espacio en el que la topología abierta ciertamente no es de alguna cosa sino de un plexo de significación y religación del eros. Sin embargo, los objetos pueden abrirse como aquellos que comparecen la tensión y fonación erótica del amante y por lo tanto instaurar una locusión erótica, pero también filial.
32. **Locusión arquitectónica.** Escultura y arquitectura abren intensidades, instauran presencias fonales que son formas de escritura. Ellas son, por lo tanto, formas de relación del hombre con el lenguaje. El proceso de creación arquitectónico es en

gran medida un proceso de resonancia el cual incluye tanto la fonalidad del obrar como el obrar de la fonalidad.

33. *Luz local*. El desocultamiento de lo que es abre la localidad. El aura, halo o irradiación local de la presencia manada de casa cosa caída en su lugar donde se ha congregado constituye un modo de aprehensión que ciertamente no pasa por la luz de la razón sino que más bien es una disposición «anterracional».
34. *Obrar fonante*. Heidegger se ha referido al arte en términos de *Dichtung*, es decir, un obrar poético, y a la obra de arte en cuanto poema. La inspiración comúnmente atribuida al genio puede ser entendida en términos de un obrar fonante en el que el artista entra en tono en su obrar a partir del cual un nuevo lugar se abrirá como fenómeno de fonación. Así, el artista al llevar a cabo un obrar fonante entona con su obrar para constituir una obra-poema. Quiero proponer, con este término, que entendamos el obrar poético fundamentalmente como un obrar fonante en el que el artista entra en tono para llevar a cabo la locusión de la obra-poema. La sensibilidad del artista lo hace receptor del fenómeno de emergencia fónica de la presencia de su obra-poema en su obrar poético. Antes que la obra y un obrar tal se constituyan como lenguaje y forma de escritura subyace la indeterminación propia de un «caos fónico» que antecede a toda palabra, lenguaje y escritura.
35. *Ontogologografías*. Significante y fonante, la materia es también una signatura presencial murmulante que al no agotarse en lo presente lo reviste de fonación y lo acerca a la forma de una escritura que prescinde de la letra, la estructura y, en general, de la gramática. En su cercanía al lenguaje, la materialidad no es lienzo sino escritura silente que aún no logra conformarse como lenguaje. Construir y habitar es reunir la materialidad para hacer de ella el lenguaje de la casa del Ser. Al contrario de la racionalidad que se construye un resguardo a su medida, el pensar del Ser es más bien la escucha del Ser-Lógos. *La casa del lenguaje* es más bien la instauración de un claro de fonalidad, una suerte de espectro de vibración que antecede, que está más de la palabra pronunciada. En estos términos, el verdadero yacer, hablar y pensar es en el fondo silencio, a un grado tal que la separación entre interioridad y exterioridad son suprimidas: la voz interior es la voz del mundo exterior, el repicar de la conciencia es el repicar de lo que consideramos como externo. Resulta inquietante que Descartes, en su juego interno de cogitación por vía del cual encuentra la extensividad de la realidad no caiga en la cuenta de la unidad sónica entre la voz interior y la exterior de la materia. ¿Qué tipo de *cogito* es este que al parecer se encuentra más cerca de la de-mostración de la presencia de la *rex*-materialidad y no de su fonación? Por lo tanto, nos encontramos ante un *cogito* cuyo punto de partida es la sordera ante la fonación originaria del fenómeno de la presencia. Es un *cogito* que no encuentra la amplitud de la signatura-materia del mundo sino que se queda anclado en su proceso operacional de demostración. Pensar no tiene un lienzo donde escribir, ni letra ni gramática sino sólo es escucha. ¿Qué tipo de pensar sería aquel que por vía de una escucha, y no una cogitación, logre escuchar, antes que de-mostrar la *rex*-materialidad, el silencio de la presencia?

36. **Ontogeometría.** Como se ha señalado anteriormente, la geometría aquí no es geometría matemática sino, más bien, geometría *del Ser*, en su doble sentido genitivo. En este término el Ser se encuentra en juego medido con el habitar terreo o terrenal. La medida del Ser, sin embargo no excluye el exceso o sobreabundancia de su presencia. Gracias a ésta medida, es que la presencia adquiere su medida la cual incluye la sobreabundancia (*das Übermaß der Anwesenheit*). La justicia originaria es la donación de una medida a cada ser y cosa, la medida justa de su ser en contraste con la medida del hombre impuesta al orden del ser, es decir, una imposición métrica al hombre y al tiempo, a las cosas, a la vida y al vivir. Esto adquiere mayor claridad y relevancia en un tipo de vida social moderno regido por medidas, categorías, determinaciones; en suma, operaciones racionales de categorización, exclusión y fundamentación de verdades y determinaciones sobre la vida social.
37. **Ontometría.** Al no tratarse de una medida racional, determinada por el sujeto, impuesta al orden de lo que es y así determinándolo, una medida no racional le pertenece al Ser. El fenómeno no es indeterminado o desmedido sino medido según un imperar que le es propio.
38. **Ontogeopolítica.** El lugar, la localidad, la región que se han abierto son proyecciones de procesos vitales que se sustraen a una determinación de la historicidad por parte de las empresas humanas. La ontogeopolítica corresponde, más bien, a la historia *del mundo* cuya eclosión abre vanos, enclaves ético-vitales donde un modo de existencia puede ser posible. La apertura de este tipo de espacios vacía (*entleert*) pero también corporeiza (*einräumt*) y a la vez congrega (*versammelt*). Se constituye, así, un mundo local, una topología del Ser que toma lugar.
39. **Ontografía.** No la escritura del hombre, sino las formas geométricas del aparecer terromundano en cuanto escritura-signo primordial: el *Lógos*-signatura del Ser-*alétheia*. También, las *ontogeografías* de la escritura-signación del Ser. La tensegridad signada de un lugar o localidad también es una ontografía. Más allá de la grafía y la palabra, las formas geométricas del aparecer terromundano son los rasgos del Ser sobre la tierra que, en cuanto signos, revelan las notaciones de la topología del Ser que se abren en y a lo abierto de una libre vastedad (*freie Weite*). El desafío de la arquitectura es la *geosignación de lugares*, es decir, *dejar que el Ser rasgue* la tierra para que el signo se abra al mundo de los hombres. La consecución de esta misión hace del arquitecto-constructor un pensador. La labor del arquitecto y el escultor es un *obrar fontante-signante*. Es, quizás, gracias al signo abierto a la libre vastedad –asignada al hombre para su vivir– el que haya un *donde* –de algún ente– signado en la fonación originaria divina de los dioses: los dioses «ni dicen, ni ocultan, pero dan señales». Son *signos fonantes del Ser-alétheia-signo*, por lo tanto, el «murmulleo» de los dioses *del lugar*. El lugar no es ajeno a la fonación; lugar y fonación es lo que he denominado *locusión*. Así, pues, señal ($\sigma\eta\mu\alpha$) y *alétheia* son elementos coextensivos por cuanto ésta última es una mostración y una ocultación la cual hace de la señal una reunión de contrarios. Por lo tanto, el Ser-*alétheia* en cuanto señal equivale a lo que aquí denomino *tensegridad sagrativa*. El pensar que escucha la voz sagrativa del Ser-*alétheia*-*Lógos*

–y que se ejercita y despliega su meditar en el signo fonante-, la cual no es voz humana, es un pensar que se ubica en el medio de una tensión en el que el pensar no desoculta la verdad total pero tampoco permanece en la oscuridad, fuera de toda posibilidad, sino, más bien, advierte la posibilidad de lo que puede ser dicho y traído al lenguaje, si bien esto dicho y traído al lenguaje no es el desocultamiento-instauración total de la verdad sino sólo una posibilidad de realidad. No deja de ser provocativa la miríada de teorías o fundamentos que intentan explicar el orden del ser-realidad (motor inmóvil, átomo, teorías de cuerdas, Dios) a partir de los cuales se intenta fundamentar la realidad y así conseguir un espectro de inteligibilidad del hombre y su mundo. Esta concepción metafísica de la totalidad de lo ente, y del ser de lo ente, que intenta hacer inteligible la realidad a partir de un fundamento particular y universal, constituye una ontoteología.

40. **Orientación vital.** Cada cosa, todo lo vivo y lo «no animado», encuentran la vía de despliegue de su ser. El encuentro con su ser no puede ser posible sin que este encontrarse consigo mismo sea al mismo tiempo el encuentro de un espacio y un tiempo propios de su despliegue. Hay diversidad de orientaciones según la heterogeneidad de seres. Y todos estos seres *orientándose* se ensamblan y abren una dimensión *donde* la experiencia del Ser-vida (o la experiencia vital del Ser) puede ser posible. Propongo que dejemos a un lado el término «sentido» el cual ha servido para apoyar doctrinas religiosas, morales, pedagógicas y sociales y para denunciar padecimientos de nuestro mundo. La experiencia de los peligros de nuestras sociedades nos señala ante todo un quebrantamiento de la posibilidad de orientaciones vitales del Ser. Las *orientaciones vitales del Ser* son al mismo tiempo destinaciones por cuanto corresponden al cumplimiento vital de la propia orientación del Ser mismo en su despliegue posibilitador de vida mundana. Cabe, además, señalar un contraste entre la orientación *del* Ser en cuanto evento *del* Ser y la *phrónesis* aristotélica, entendida ésta como una virtud intelectual por la cual el actuar humano elige y se orienta hacia el fin de la existencia humana: la felicidad. En este registro argumental, entonces, la *phrónesis* podría ser entendida como la virtud intelectual que le permite al hombre orientarse en el evento *del* Ser, es decir, una manera de virtud perceptiva en el despliegue espacio-temporal-vital del Ser.
41. **Pensar (diálogo) transtopológico.** Pensar la localidad en cuanto puesta en juego no del Ser sino del ser en su horizonte geopolítico e histórico. Es, si se quiere ver así, un «existencialismo», una búsqueda pensante, un asombro ante la comarca de la topología del ser que se presenta como localidad de la experiencia. En su diálogo con oriente Heidegger ha llevado a cabo un diálogo transtopológico. La estandarización de los modos de vida capitalista, más aun de las humanidades y lo que Heidegger ha llamada idiotismo, en el sentido de la voz griega ἴδιον, significa también la carencia de un pensar diferente, otro. Es decir, se trata de los diversos *lógos* de las congregaciones humanas. El diálogo de Heidegger con el oriente es de modo particular un ejemplo, y quizás un intento, de búsqueda del Ser fuera de occidente. Considérese a este respecto la denuncia fundamental de Heidegger: «¿Dónde y cómo podría darse un diálogo estimulante, que apele

al propio ser esencial respectivo, si por ambas partes es la inconsistencia la que guía la palabra?»²⁹. Esta denuncia se torna relevante ante el escenario de un mundo en el que la particularidad de las experiencias del ser parecen desaparecer o reducirse a caricaturas del modo de pensar europeo: si los indios son algo así como empiristas ingleses, Lao-Tze un kantiano o las academias mexicanas sucursales coloniales de importación de pensamiento en detrimento de la búsqueda pensante de la experiencia propia del ser mexicano.

42. **Pensar ontogehistórico.** El ser, la existencia de una comunidad emplazada es una experiencia del ser histórico. El pensar local es, por lo tanto un pensar del ser de la existencia en los cruces de la localidad y la historicidad y es, también un pensar local ontohistórico.
43. **Realidad local.** Una aprehensión inteligible del ser y del ente cuya particularidad viene dada por el cruce geohistórico *donde* un tipo de vida se ha constituido como radicalmente diferente con respecto a otras geohistoricidades. Tanto la localidad real como la realidad local se refieren a la experiencia de una comunidad de seres humanos que se saben copertenecientes y que comparten no sólo una lengua y modo de vida sino también la sagratividad de su existencia histórica.
44. **Regiones de inteligibilidad.** En contraste con la racionalidad unidimensional generadora de «epistemes», conocimiento y aprehensión racionales, las regiones de inteligibilidad son formas de la sensibilidad del fenómeno *Ser-logoi-topoi*. Tómese por ejemplo la diversidad de pueblos habitantes en el continente americano, y en muchos otros más, colonizados. La racionalidad ha puesto en peligro la diversidad de pueblos indígenas a un grado tal que la aceptación de la modernización significa renunciar a su historia de inteligibilidad propia, es decir, perder la historia, localidad y sensibilidad de su ser.
45. **Rehusamiento.** La no total entrega sino la persistencia de lo diferente en cuanto tal. La sensibilidad siente el rehusamiento y mantenimiento de lo diferente en sí mismo. Lo otro no se entrega totalmente a sí mismo en el tacto, sino que se ofrece a sí mismo por vía indirecta. En definitiva, no se trata de un darse sino de un rehusarse. Esto vale también para el rehusamiento erótico en el que el amante sólo puede tocar por vía indirecta y nunca realmente tocar o siquiera rasgar el velo de la presencia de lo otro amado. Esta indirección, mantiene lo sagrativo y misterioso de la presencia.
46. **Ritmo eventual.** Más que una simple linealidad llana, el desocultamiento del mundo es más bien rítmico. El ritmo de desocultamiento de lo real es, como. Ante las cuantificaciones en horas, días, meses y años del calendario, el tiempo originario, más allá de las fechas y otros ordenamientos, es el ritmo de la realidad en ducción.
47. **Ser-locusión.** El Ser que abre una amplitud vital de resonancia. La voz localizada del Ser que no es el nombre con el cual se designa al ente sino una voz, no humana, que antecede a todo decir humano. Resonancia que antecede al decir humano y posibilita todo decir humano sin que éste logre decir el ser de lo particular que se presenta. El decir de la presencia, en su doble sentido genitivo,

²⁹ Cf. Saviani Carlo, *El oriente de Heidegger*, Madrid: Herder, 2004, pp. 24-25. También: Heidegger, Martin, GA 78, *Bremer und freiburger Vorträge*, pp. 145-146.

indica que la presencia no se agota en el decir humano. Por otra parte el decir humano de la presencia no es un decir «clausurante» del ser de lo presente en la amplitud.

48. **Ser-tópos-lógos.** Hace referencia a las formas de existencia que al haber abierto un lugar o región de inteligibilidad han logrado emplazarse como inteligibilidades interactuantes las cuales se mantienen a sí mismas como *claridades* del Ser-tópos-lógos.
49. **Teología territorial.** En contraposición a las teologías según las cuales la vida (*Existenz*) es una vía de paso hacia la *salus aeterna*, éstas son también formas de humanismo que no reparan en la pertenencia del hombre en su terromundinidad. El ser humano no necesita trascender más allá del mundo y la tierra sino poseer una cultura de descenso hacia la tierra.
50. **Terromundinidad.** No hay otro mundo posible más que aquel que surge de la tierra sin que un surgir tal anule a aquella sino que la mantenga en sí como terreno vital de constitución mundana.
51. **Tensegridad diferencial.** Cada cosa cae en su sitio y, en el emplazamiento (*Einräumen*) abierto en la congregación de las cosas, la tensegridad es entendida como la puesta en juego de las diferencias de lo que se ha congregado (*Versammeln*).
52. **Tensegridad fonante.** También entendida como atmósfera, rigor o «gravitas» propia del emplazamiento (*Einräumen*), pero también del lugar, la localidad e incluso la región. Congregadas en su diferencia, cada cosa y ser «cae en su sitio» y un caer tal se abre como amplitud de fonalidad en tensión. Su rigor sónico se convierte en elemento peculiar del habitar propio de una existencia abierta a la extensa vecindad de todas las cosas y seres. Octavio Paz, Onitsura, John Muir, Walt Whitman, C. Gustav Jung son todos ellos testigos audibles de una «voz» no humana propia del fenómeno.
53. **Tensegridad geométrica.** Véase vectoridad. *No hay, pues, relaciones de objetos*, sino imbricaciones vectoriales de aperturidades, ontogeometrías singulares que no se quedan constituidas, sin embargo, como singularidades sino como nodulidades vectoriales. La emergencia es vectoridad al no haber objetos sino sólo vectoridad, por lo tanto, la realidad carece de objetos y relaciones objetuales. La realidad es tensegridad. Todo intento de estructurar la realidad a partir de principios regentes. La tensegridad-realidad no es estática sino vectorial. Tensegridad-vectorialidad-realidad, lo uno y lo mismo. La realidad es así un estado de vectoridad. El escultor Eduardo Chillida se sentía tentado a pensar que la materia era un tiempo muy lento. Decía, también, que «la materia, el espacio y el tiempo son, en primer lugar, cosas inseparables a un grado tal que no se si son realmente cosas diferentes». Quiero proponer al lector la siguiente equivalencia: materia = ontogeometrización; espacio = tensegridad; tiempo = vectoridad.
54. **Toponimia.** El nombre *del* lugar, en su sentido genitivo, indica la proximidad de un lugar, región o comarca a su constitución como lenguaje y, por lo tanto, su emplazamiento como espacio vital. El nombre del lugar señala que una fonación peculiar de la presencia de lo presente que ha abierto un lugar se ha podido constituir como palabra y logrado entrar en el lenguaje de una comunidad de

hablantes. En contraste con los nombres designados a lugares por los negocios de bienes raíces, la toponimia es una herencia histórica que se han constituido como símbolo peculiar de una comunidad, como realidad local y localidad real.

55. **Topotecnia.** Técnicas propias y particulares de una región como forma de contactar las cosas del lugar y de ponerse en juego local, peculiar y particular, con las herramientas y métodos, como modo de enfrentarse a la tierra en el trabajo y la cotidianidad.
56. **Vectoridad.** Al no tratarse de un llano «clinamen» o linealidad, el proceso de apertura logra abrirse como unidad de lo múltiple que conforma un claro y que no obedece a algún principio estructurante o esquematizante de corte racional. Lo ontogeométrico de lo presente es el en-juego de la dimensión, la cual es a su vez nutrida de la totalidad de la presencialidad (el ser) de todo lo que, simplemente por ser, participa de la amplitud y se pone en juego en cuanto parte del claro-amplitud. El proceso de diversificación y diferenciación o, en el lenguaje de Heidegger en *El arte y el espacio*, la búsqueda y proyección de lugares (*suchend-entwerfenden Stiften*) lo interpreto aquí como el proceso-movimiento del imperar que se constituye como aperturidad-amplitud no lineal, es decir, vectoridad. Vectoridad y amplitud son coextensivas y hacen emerger la tensegridad geométrica. La existencia, entonces, no tiene un sentido, si por sentido entendemos una orientación finita y delimitada. Más bien, ésta es una apertura en donde se establecen rumbos posibles de lo humano, es decir, posibilidades de realidades locales y tipos de vida (*Existenz*) humana que pueden constituir localidades reales.
57. **Yacer.** Yacer es aquí el ahí-en-lo-abierto-del-Ser de carácter dinámico. Un ahí-en-lo-abierto-del-Ser pertenece a cada hombre en cuanto existente espacio-temporal. Si el verbo *estar* del español apela a un sentido de estaticidad, el yacer en la apertura del Ser es, más bien, un fenómeno dinámico. El yacer es un estado de deshacimiento al verse liberado del conocer que instala cada ser en un marco de realidad y lo dispone en una visión de lo real. Por consiguiente, yacer es una forma de conocer previa al conocimiento racionalizado de los seres; es una forma de *lógos* anterior a la racionalidad de los objetos de conocimiento y, así mismo, tampoco es una subjetividad que reduce el orden del ser a los paradigmas racionales del conocimiento. En definitiva, yacer es una forma de conocer irracional.
58. **Geotemporalidad.** El tiempo-ritmo del desocultamiento del ser como paisaje. La realidad histórico-social es una forma de enclavamiento en la tierra, es decir, una manera de yacer en medio de la materialidad. El tiempo-ritmo de la lucha entre la materialidad y el mundo. El mundo, una dimensión de la materialidad; y, al mismo tiempo, la materialidad como una dimensión del mundo. Si todo lo material-mundano es llevado en la temporalidad-ritmo, de alguna manera todo lo que es, lo inerte y los denominados seres vivos, se encuentran animados.

CAPÍTULO PRIMERO

I. HEIDEGGER Y LA PREGUNTA POR EL ESPACIO

Atención exhaustiva ha sido dada al tema del tiempo por las generaciones de estudiosos y por Heidegger mismo. A este respecto, cabe hacer especial mención del trabajo de Didier Franck *Heidegger y el problema del espacio*.³⁰ Publicado bajo el título *Heidegger et le problème de l'espace*, su estudio bien puede figurar como una importante introducción y problematización del espacio en los estudios sobre la obra de Heidegger. Fundamental como el tiempo, el espacio es el otro eje vital. A la par con el tiempo, el espacio es el «aquí-ahora» del arribo de la existencia por razón de que podríamos pensar el dónde como una forma del lugar y el lugar como una forma del tiempo, es decir, como una dual unicidad del fenómeno de la existencia. El *aquí*, por ejemplo, como el *ahora* del arribo y, a la vez, el *ahora* como la proyección del *aquí*. Según las posibilidades que el genitivo nos permite, el «aquí del ahora» puede ser pensado como una «proyección» espacio temporal del Ser. El *aquí* como modo de acontecer del *ahora* en la medida en que pertenece al *ahora*. Así mismo, el *aquí* es del *ahora* en la medida en que se deja abrir por el tiempo. La peculiar dualidad de esta unidad pertenece, a su vez, al Ser, es decir, entabla una relación de procedencia según un carácter indicado, también, según la posibilidad del genitivo «el *aquí* del *ahora* del ser». Por lo tanto, la proyección espacio-temporal, el «aquí-ahora», pertenece al Ser por razón de que es un acontecimiento propio del ser y a él mismo perteneciente. De igual forma, esta proyección procede del propio ser. Así, pues, el ser procede. El ser proyecta espacio-tiempo; proyecta el «aquí del ahora» que constituye el momento y amplitud de la existencia. Podemos pensar que Dasein, entendido escuetamente como el «ahí del ser» mienta no sólo el lugar de aparición sino el ahí-ahora del ser. De esta manera, el ahí-ahora del ser señala a la existencia como arribo a la amplitud no solo espacial sino temporal. Más que tratarse de un tema sobre el cual mirar, el estudio del espacio y las formas de habitarlo es de suma importancia, sobre todo en lo que toca a la experiencias de las sociedades modernas. De ahí que el espacio, o más bien el espacio-lugar, albergue el problema de la vida, pues, el espacio es fundamentalmente espacio vital y no, como en Aristóteles, un contenedor de un cuerpo sin forma alguna de vitalidad.

Aquí, de lo que trato es de lo que yo llamo *enterramiento vital*. Más allá de toda neutralidad, precisamente porque la vida, el sentido de vida personal, y también colectiva, no es de ninguna manera una neutralidad. Baste señalar que la vida colectiva se funda sobre la base de un *consentimiento*. La vida comunitaria (*Mitsein*) como formalidad se ve posibilitada por una afectividad históricamente heredada. Con esto no quiero decir que lo que toma prevalencia es la vida como valor que sustente la vida moral. Más allá del valor encontramos las formas hápticas del enterramiento fundamentales para que el hombre tenga posibilidad de vivir. Es

³⁰ Franck, Didier, *Heidegger y el problema del espacio*, Trad. de René Ceceña Álvarez, México: Universidad Iberoamericana, 2011.

decir, el enterramiento que definiendo aquí es la «factualidad háptica» en la que la vida se funda como apertura originaria del mundo. Dicho en otros términos, señalaría que no solo podemos hablar de un *ethos* originario sino de una sensibilidad originaria; una sensibilidad que oriente al hombre a la totalidad de lo ente fuera de la condición del consumo y la usura en la cual el deseo sea aspiración de ser.

En este punto marco la diferencia con la apreciación de D. Franck. Pues, si para él se vuelve perentoria una neutralidad a fin de que la analítica existencial no se pervierta o sufra una desviación antropológica, el carácter relevante de la eclosión háptica radica en el *ahí háptico* que más bien debe considerarse como una amplitud háptica. Deponer las sensaciones del Ser, aquellas que el Ser funda y posibilita por

Para D. Franck la encarnación es una dispersión. Sin embargo la encarnación en los términos de lo que yo denomino eclosión háptica, es una posibilidad de aprehensión del mundo y de involucrarse en él. La reflexión háptica se nutre de las sensaciones del mundo para poder comprender más allá de la unilateralidad de la racionalidad subjetiva. Como señala D. Franck, lo que él caracteriza como encarnación es ocasión de dispersión.³¹ Nos encontramos aquí con el criterio de la neutralidad la cual permita evitar una posible desviación antropológica. Aquí es donde mi apreciación guarda distancia respecto del tratamiento de este autor. El ser humano no puede ser ajena a las sensaciones *del Ser*, en el doble sentido del genitivo, pues son ellas las que posibilitan el enterramiento vital propio del habitar como seres mortales.

A diferencia de D. Franck, yo no hablo de carne ni de encarnación sino, más bien, de eclosión háptica en el sentido de disposición de apertura a nuestro ser-en-el mundo. Pues, el tacto, no pertenece a la carne o al «sujeto sintiente», ni mucho menos a un cuerpo dotado de una cualidad tal, sino a la eclosión del Ser que yergue al cuerpo. El tacto incluye, además, la intensidad; una intensidad que tampoco es la imposición carnal de un cuerpo sobre el mundo sino el «carácter» de la *materialidad mundana*. En este sentido, hablo de la eclosión háptica como aquella que señala la apertura del mundo como fruición. Pero una fruición que no es el hedonismo de las sociedades modernas industrializadas, o aquellas sociedades antiguas que también cultivaron algún tipo de hedonismo, sino la fruición de nuestro ser en el mundo propio de la eclosión del mundo como tal y por el simple hecho de tener mundo. Esta consideración me ha conducido a pensar en la naturaleza del dolor; un dolor, digamos, originario propio de la apertura del mundo como tal. El cuerpo no es testimonio de un sujeto sino de lo ajeno, lo otro cuya voz me hace ir a él. O, en las palabras de O. Paz, «la voz del deseo es la voz misma del Ser»³².

La relación del hombre con el Ser quizá no debería inaugurar un tiempo nuevo, sino unas circunstancias nuevas. Porque no es el tiempo el que se sufre sino más bien el lugar el que alberga la circunstancia existencial de la vida humana. El espacio es de tal radicalidad que él mismo se pone en juego de una manera corporalmente viva. Pues, pese a no ser el espacio algo que pueda ser tocado él es ya una *ontocartografía háptica* del habitar humano.

³¹ *Idem*, p. 47.

³² Paz, Octavio, *El arco y la lira*, México: FCE, 1973, p. 180.

En una época de transición la irrupción háptica del mundo que se abre como posibilidad de un sentido vital-mundano toma la forma de la rebelión moral. Movimientos estéticos son movimientos de renovación moral. La liberación del cuerpo, el género como tema de reflexión, el cuerpo femenino antaño sometido son todos fenómenos del cambio de mundo que demanda una renovada forma de sentir. Rorty tiene razón cuando dice que el mayor logro y legado de Occidente al mundo ha sido la libertad. Es decir, la virtud de una sociedad radica en su capacidad para llevar a cabo una transición moral. La transición moral es su capacidad política para que la vida sea refundada en un nuevo *ethos*. El agradecimiento por el simple hecho de ser se cumple no solamente en la potencia del pensamiento, en el cumplimiento del ser humano como ser pensante. El agradecimiento radica, también, en la capacidad que los hombres tienen para vivir una vida cuyo libertad no sea menoscabada por aquello que –siguiendo el argumento de Rorty– Heidegger denominó como el olvido del Ser; un olvido que signó la vida, el cuerpo y menoscabó el habitar de los hombres respecto del Ser.

Pues, la venida a la existencia entendida como un *tener que vivir la vida en este espacio háptico* quizá deba tener como meta fundamental salvaguardar las condiciones que hacen posible el libre despliegue de los hombres abiertos por el Ser, como claros, en el ahí de sus mundos. Esta *expulsión* del hombre a la interioridad del mundo –un estado ha arrojado dentro del mundo– lo ha colocado en el paraje desde donde el Ser se abre como paisaje de asombro. La eclosión háptica de nuestro ser en el mundo incluye una constitución háptica como modo de orientación en las coordenadas del Ser y su topología.

El giro, aquí, es topológico. Es decir, no comprender el Ser solamente en el horizonte del tiempo, sino a partir del ahí, desde donde este se constituye como horizonte histórico. Ahora bien, el ahí a partir del cual se despliega un horizonte no es un «ahí puro», ajeno a la accidentalidad, a la contingencia; el ahí es un cruce de fuerzas, una bifurcación que no tiene procedencia lineal sino que es producto de una historia no lineal. El pensamiento corre el riesgo de poner orden ahí donde la vida es producto del azar, el poder o la fractura geográfica. R. Rorty, tomando palabras presadas de Nietzsche, llama a esta tendencia a purificar o expurgar la historia de su accidentalidad en favor de encontrar una esencia (por ejemplo, la historia de Occidente) como el distintivo del sacerdote ascético³³. Frente al ascetismo sacerdotal que prepondera la estructura, la abstracción y la esencia, el novelista tiene como tierra de trabajo el accidente, la narrativa y la diversidad. De esta manera, frente a la episteme filosófica, la narrativa ostenta la suya propia. La vida moral, podemos deducir de lo anterior, tiene dos aproximaciones: la teoría y la narrativa.

Ahora bien, veo a Heidegger como alguien que intento llevar a cabo una filosofía comparada. Su interés por otros lenguajes es un interés por otras formas de pensar. Esta intención de Heidegger podría apoyar mi idea de la topología, a saber, que la diversidad de situacionalidades históricas abre horizontes diferentes de interpretación histórica. El ejemplo más cercano en el contexto del pensamiento filosófico en México lo encontramos en el grupo Hiperión con Emilio Uranga. La

³³ Rorty, Richard. *Heidegger, Kundera, Dickens, en Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores*, Madrid: Paidós, 1993, p. 105.

topología del Ser que intento articular puede entenderse como un propósito de continuar el antiguo proyecto iniciado por Emilio Uranga. El pensar comparativo, una forma del diálogo transtopológico del cual hablaré más adelante en la presente tesis tiene en cuenta el análisis lingüístico como ámbito de las posibilidades de pensamiento, pues, más que tratarse de un diálogo se trata, más bien, de un pensar dialógico pensante en el cual el *lógos*-Ser se ve a sí mismo como posibilidad otra.

Por otra parte, una elucidación de la pregunta por el espacio en Heidegger nos conduce no sólo a una revisión de su trayectoria de pensamiento, advirtiendo los giros en el tratamiento del tema del Ser. La pregunta por el espacio nos conduce no sólo a la visión ecologista que se ha construido a partir de Heidegger sino a la geopolítica de las tradiciones históricas que hoy se nos presentan bajo los títulos de pueblos, comunidades, naciones, minorías, etc. El estudio del espacio-lugar y la geopolítica en Heidegger nos orienta a considerar que el *lógos* se descompone en diversidad de regiones de inteligibilidad y que permea y se manifiesta peculiarmente en cada pueblo-tradición histórica. Cada región del *lógos* se constituye como una situación de orientación en la historia del Ser. Más todavía, la pregunta por el espacio en Heidegger, o mejor dicho: la pregunta por los espacios del Ser y por el Ser-espacio se vuelve de una necesidad aún mayor en el panorama actual de la geopolítica mundial dominada por la confrontación por los recursos naturales, el deterioro ecológico, las migraciones, el racismo. A este respecto, mi lectura de Heidegger es una lectura vitalista. Veo en Heidegger no a un abanderado del nacionalsocialismo sino a un pensador de las posibilidades de la diversidad de formas de habitar, es decir, de las diversas posibilidades del Ser-pueblo o regiones de inteligibilidad. Veo, además en Heidegger el germen de un pensador clave del diálogo geopolítico más allá de la opinión mundial de los sucesos políticos de impacto global. Me parece que en Heidegger, si extendemos algunas de sus ideas podríamos articular un corpus para una filosofía de la geopolítica de los fenómenos de la diversidad humana. Su diálogo con monjes budistas y otras tradiciones de Asia así lo demuestra. Desafortunadamente Heidegger no entabló un diálogo con algún pensador latinoamericano o mexicano. De haber sido así, hoy tendríamos un diálogo que podríamos continuar desde México o Latinoamérica. Pese a esto, mi lectura se apropia y desarrolla algunos términos y nociones generales e intenta esbozar una vía de investigación y señalar un aspecto de su pensamiento que hasta hoy, al menos en gran parte de círculos de estudios sobre Heidegger en México, poco se ha indagado. Resulta importante señalar algunos de los trabajos que sobre el tema del espacio, y particularmente sobre la topología, ha realizado Onur Karamercan, quien nos advierte tres momentos del pensamiento de Heidegger: a) la pregunta por el sentido (*Sinn*) del Ser, b) la pregunta por la verdad del Ser, y c) la pregunta por el lugar (*Ort*) o localidad del Ser (*Ortschaft des Seins*)³⁴.

También, mi intento en esta tesis se nutre, en general, de múltiples ideas y referencias al proyecto de la descolonización epistémica de filósofos contemporáneos como Alexander Dugin, el filósofo de la Eurasia de Vladimir Putin, y sobre todo de Enrique Dussel.

³⁴ Cf. Karamercan, Onur, *The Place-Being of the Clearing of Language: Reading Thomas Sheehan Topologically*, en *Gatherings: The Heidegger Circle Annual* 9, 2019: pp. 90-115.

Los alcances de la investigación de la topología en Heidegger siguen hoy sin explorar en su debido rigor y profundidad. Es decir, el Ser-espacio es todavía un tema nuevo en el reducido e incipiente contexto de los estudios sobre Heidegger en México. A este respecto, Emilio Uranga sobresale como el, hasta hoy, único más agudo lector de Heidegger. Y si bien Uranga no trató directamente el tema de la topología en Heidegger, sus ensayos sobre lo mexicano y sus referencias a Heidegger son señeras y representan, según mi criterio, una primera lectura *local* de Heidegger. La creatividad de Uranga permanece, desgraciadamente, ignorada aún para la generación de heideggerianos ortodoxos en México, y su agudo análisis y genio incomprendido³⁵. El *Dasein mexicano*, breve frase, evoca posibilidades maravillosas para la imaginación filosófica. La filosofía del espacio vital mexicano hace suya la localidad del Ser, es decir, la peculiar regionalidad de la amplitud vital del así denominado mexicano en cuanto *Da-sein*. Ser (*Sein*) ahí (*Da*) no es, como diré más adelante, una categoría universal, sino una *peculiaridad accidental*: el mexicano. De esta manera podemos hablar de la mexicanidad como la accidentalidad del *Dasein*. De esta manera, la accidentalidad es local, más no universal. Aquí, la *accidentalidad* no mienta una suerte de infortunio sino un peculiar ser-en-la-amplitud-local-del-Ser.

Se abren, por lo tanto, dos posibilidades de investigación. La primera tiene que ver con una lectura en clave accidental, prosiguiendo el legado de pensamiento de Uranga en el sentido de pensar filosóficamente el espacio *del ser del* mexicano. La otra, una relectura de los textos fundamentales de Heidegger a la luz del nuevo giro de paradigma: la localidad del Ser. Finalmente, vengan a cuenta las palabras de Uranga para señalar el vínculo de su interés con mi proyecto personal, apenas esbozado en esta tesis, de una topología del Ser. Y adviértase, en las palabras de Uranga, la referencia al «ser de nuestra propia realidad», ya que, como discutiré más adelante, la realidad del *Dasein* es local y *del* Ser. El paisaje del ser del mexicano es, por lo tanto, el paisaje de la realidad del Ser local. Así, entonces, hablaré de localidades reales y realidades locales. Dice Uranga:

En México la filosofía se ha orientado también hacia la ontología. Pero no hacia la ontología general que elucida el ser de todas las cosas, sino más bien hacia una ontología regional o particular interesada en decirnos lo que es el ser de nuestra propia realidad, el ser que somos en cada caso nosotros mismos, los mexicanos, cada uno de los miembros de una comunidad histórica y social muy determinada.³⁶

³⁵ Prueba del olvido de la filosofía de Uranga es su *Análisis del Ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, de 2013, publicado tras muchos años de haber sido relegado a la estantería de la biblioteca.

³⁶ Uranga, Emilio, *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, México Bonilla Artigas editores, 2013, p. 165.

§ 1. El retorno al espacio del Ser

«*In der Nähe des Werkes sind wir jäh anderswo gewesen,
als wir gewöhnlich zu sein pflegen.*»³⁷

En efecto, no son pocos aquellos escritos en los cuales, ya sea en la que toca al habitar o al ámbito de lo poético, una lectura transversal de sus escritos nos muestra que el tema del espacio se ubica en el pensamiento de Heidegger en el ámbito de lo acallado. La reflexión por la tierra, el habitar, la irrupción de la tecnología y sus múltiples consecuencias en la vida moderna, la morada del dios, fueron múltiples formas de referencia a un espacio que podríamos caracterizar como «promisorio». Si acaso existe un utopía en el pensamiento de Heidegger, estamos entonces ante una peculiar contraste con las ya habidas en la historia de Occidente. Desde Thomas More y Tommaso Campanella hasta Karl Marx, todos han buscado unas circunstancias otras, genuinas, para el hombre. Otra posibilidad de la vida. Y es que han tenido fe en la escatología del hombre nuevo. Los sistemas políticos que conocieron afrentas durante gran parte del siglo XVIII y XIX –el capitalismo y el comunismo como utopía vital– se extienden sobre la promesa de un fundamento terrenal en el cual la vida y el hombre promisorio pueda, quizá finalmente, encontrar e instaurar las condiciones materiales, terrenas, para desplegar su ser. Su ser es un ser-terreno que supone un orden vital ajeno a un ordenamiento capital o político específico.

Si hay algo así como una *esencia* humana, esta es el *dónde*. La *esencia es ahí* de modo tal que se encuentra ya señalada. El *dónde* como *esencia* le ha sido al hombre asignada por el Ser. Heidegger, de ninguna manera está diciendo con esto que la materialidad o lo ente sea la *esencia* o que esta se encuentre en algún *ahí* bien específico. Esto puede entenderse de mejor manera si traemos a cuenta aquella frase de la escritora estadounidense Gertrude Stein: «*there is no there*»; y, en efecto, el *ahí* de la *esencia* del hombre no radica en ningún *ahí* por razón de que esa *esencia* es una tal que no se limita a un *ahí*. En tanto perteneciente al Ser, el *Dasein* no es el Ser ni es un ente sino una peculiar eventualidad. Si por medio del descubrimiento introducido por Stein pensamos al ser-*ahí* a la vez como lo no ente y como referencia al Ser, nos damos entonces cuenta de que el *ser-ahí no se encuentra ahí*.³⁸ A este respecto, el presente trabajo se enfoca en recobrar el Ser en el horizonte de su amplitud vital. Ahora bien, téngase muy en cuenta el sentido genitivo indicado en el título de este apartado. Es espacio es *del* Ser. Es decir, puesto de este modo parece entonces que el espacio no es *del* ente o el material o el cuerpo, como Aristóteles se pregunta en la

³⁷ Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. Der Ursprung des Kunstwerkes*, Vol. 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 25. En la vecindad de la obra [de arte], estamos de pronto en un lugar otro de aquel en donde habitualmente estamos. Mi traducción guarda diferencia de aquella expresada por Leyte en el tomo *Caminos de bosque* o aquella otra de Edward E. Casey en su libro *The fate of Place*. Nótese, por ejemplo, que la expresión *sind wir* la he interpretado con la palabra *estamos*. Si bien en el caso alemán, así como en el inglés, *sind*, *are*, refieren al *somos* y *estamos* del español, asumo que, bajo el ejercicio que llevo a cabo en el apartado *Locusión*, la expresión española *estar* alberga un carácter bien definido en función del propósito que en este manuscrito me propongo llevar a cabo en el apartado *Locusión*, la expresión española *estar* alberga un carácter bien definido en función del propósito que en este manuscrito me propongo.

³⁸ Heidegger, Martin, *Sobre el comienzo*, Trad. Dina V. Picotti C., Buenos Aires: Biblos, 2007, p. 39.

sección acerca del lugar en su *Física*. No debe confundirse en considerar, pues, al *ser-ahí* como un cuerpo cualquiera que se encuentra depositado en el espacio-lugar hasta el grado de confundirlo con él. Aristóteles, precisamente, de uno y otro modo siempre llega a un cruce donde el cuerpo parece confundirse con el lugar.

Pero ese peculiar *donde* no es cualquier abertura vital a donde, proveniente del Ser, el *Dasein* logra inocularse en un paisaje, una situación y una intensidad –la *locusión*– que, en calidad de su procedencia no son de su pertenencia sino que son parte de la apertura a donde él ha sido ya entregado. Su experiencia del mundo ha donde ha sido inculado como existente (*des ekstatischen Innestehens*) de ninguna manera es áfona. Su lenguaje *del ahí* es el reclamo pensante al clamor del Ser. La búsqueda de la palabra y de la enunciación-estilo busca entablar la cercanía con el origen sagrativo de su procedencia. Por lo tanto, plena es la justificación a la connatural indagación de esta búsqueda por medio de la pregunta por el Ser. El cariz tonal de las cosas (*del mundo*) que participan de la tesitura mundana. Y de pronto, las cosas se confunden con las palabras, como si ellas conspiraran en vibración con los sonidos de la voz humana que les ha dado un nombre para así hacer vibrar al mundo con la fonación de su presencia.

El ser-ahí es una localidad, pero quizá de una forma más estricta, la localización o regionalización de una eventualidad histórica. Si esto es así, eso que llamamos espacio tiene como origen al Ser que *exsuflándose* posibilita el ser de aquello que *es*. El ser-ahí, a diferencia del cuerpo inerte-mostrenco, participa de esta exhalación y se pone en juego en esta exhalación del espacio *del Ser*: el Ser ahí se expande –se pone en-juego-vital como deseo. El ser ahí se localiza y como vitalidad proveniente del Ser se instaura en un remanso para encontrar su esencia y ponerla en juego como vida que inaugura el *ethos* de la exhalación.

No cabe duda que una tarea la cual intente explicitar de su robusta obra las coordenadas y demás parámetros en torno al espacio exige la revisión, si no de los textos originales en alemán, sí una lectura exhaustiva de los manuscritos producidos a lo largo de los diversos momentos que componen su obra. Y es que son abundantes los momentos en los que el término espacio entra en juego en los términos de habitar o construir, todos ellos modos, a mi parecer, de referirse al espacio de la vida *del Ser*. De ahí que el interés por el lugar-espacio en términos de un espacio vital del Ser conduzca, indirectamente, al *ethos* –que no a la ética o la política– como condición política originaria. De esta manera, podemos entender el ser-en-el-mundo como la base o fundamento de la política o la ética sin que esto indique que se trata de un fundamento sobre el cual erigir una ética o política. Lo anterior me permite deducir que una de las preocupaciones de Heidegger recayó sobre la vida como Ser y como ser-en-el-mundo. Además, el término mundo puede ser entendido como el «entre», es decir, el mundo como espacio vital del Ser, es decir, *ethos*.

Vida, en el modo como aparecerá en la presente investigación, no es otra cosa sino el comportamiento del *Dasein*, en toda su riqueza, al que le es propio su *Lebensraum*. Mundo, entonces, es eso que como espacialidad alberga el *ethos* del hombre.

El alejamiento de la casa, del habitar, es de una distancia que le pertenece al Ser y no a la historiografía o a la evolución biológica. Una peculiar procedencia, la

cual se actualiza de modo fáctico como el ser de época, es también, pues, destino de los hombres. Sus posibilidades de interpretación del pasado son las posibilidades del futuro. La cuestión del espacio es de una importancia tal ya que nos permite reflexionar hasta qué grado el interés por el espacio, en tanto *espacio del Ser donde el hombre es*, puede convertirse en condición política –o, mejor todavía, en una metapolítica que en relación a la vida y la existencia. Desde este planteamiento, entonces, todo *Lebensraum* pertenece al Ser; las posibilidades de todo *Spielraum*, corresponden a los horizontes y las fronteras de aquello a lo cual el Ser otorga un modo radical de la presencia.

Un estado dado de la vida obedece a una historia del Ser (*Seinsgeschichte*); tiene un rastro muy antiguo, y un cumplimiento que deberá concretarse en una transformación radical del estado de la vida misma, la *circunstancia*. La superación de este estadio vital en la historia del Ser no viene dado por el replanteamiento de la ética y el hombre sino por una transición hacia una época postnihilista. Más importante que articular un tratado o teoría ética está el preparar un camino de transición hacia un «otro comienzo». La vida como *Spielraum*, guiada por un destino histórico que se articula como estadio vital –un *curare* (*Sorge*) «epocal» - en la historia del Ser tiene como vía de acceso el pensar del Ser y no algún razonamiento de corte ético o sociológico. La vida, a este respecto, es una puesta-en-juego-del-Ser en aquél que en cada caso es. La vida, como *Spielraum* se encuentra signada por el destino histórico de aquel que se articula en la cura (*Sorge*) y, más allá de ser considerada en los términos de un sujeto teórico-práctico es ella misma un *curare*. En el Ser radica la fuerza vital que nutre la vida en su totalidad y que no la fragmenta. El interés de Heidegger por el Ser es, quizá indirectamente, el interés por la vida nutrida en un espacio libre de juego perteneciente al Ser –el *Spielraum del Ser*, pues el Ser debe ponerse en juego, y así entablar su propio *motu vital* del *curare* de los seres humanos.

La vida es frágil y se encuentra en constante riesgo, de ahí que el asunto fundamental del pensar sea el mantenimiento de la vida misma. Hay que pensar para mantener la vida –en contraste con la idea de mantener la vida en función de la producción. El riesgo radica tanto en el empoderamiento de lo ente y la sumisión de las potencias vitales del hombre a los poderes de explotación de lo ente como en un olvido de restituirle al pensar su verdadero objeto de pensamiento, el Ser.³⁹ Empero, Heidegger ha señalado que el pensar no obedece a ningún fin; es decir, el pensar no es un recurso o herramienta que nos proporcione un estado mejor del estado de cosas. La vida, es eso que puede ser pensado no a partir del Ser sino a partir, y ha sí se la ha pensado desde hace mucho tiempo, de la política, la ética, la psicología o la biología. Pero, en su *Carta sobre el humanismo*, Heidegger ha señalado que el hombre no se encuentra vivo como un ser vivo más entre los organismos del medio natural y que el lenguaje dista de ser la expresión de los así denominados seres vivos.

Filosofar consiste, antes que otra cosa, en un impulso de estar en todas partes en casa que se nutre, además, del temple de la nostalgia. La actitud filosófica es el primer momento de la filosofía, según Fichte. De esta manera, el pensar radical lleva a cabo su despliegue en el tiempo, o bien, una forma de entablar la distancia, y la cercanía, de lo sido en el presente y sus posibilidades venideras. Pensar es, entonces,

³⁹ Cf. Heidegger Martin, *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza Editorial, 2004, p. 15.

recordar y anunciar. Además, pensar es, así visto, una forma de entablar la distancia temporal con el hogar, nunca tenido, propio de los sin-tierra. Por lo tanto, todo verdadero pensar es *Denkweg*. Este pensar conoce, por lo tanto, la virtud de la continua espera que no se precipita hacia la respuesta.

El Ser no se encuentra sometido solamente al horizonte del tiempo sino al espacio y a la peculiar individualidad de aquello que bajo su perfil propio se hace *presente* en-el-mundo. La historia del ser también ha tenido sus lugares, si tenemos en cuenta que la historia «pasa por lugares. El ser y el tiempo inculca para el hombre el espacio vital, el hábito. El Ser se decanta como tiempo-espacio y perfil de los entes en los que el *Dasein* extiende su fuerza vital. De ahí que el sentido de la vida se encuentra en función del sentido del Ser. Cada coordenada del mundo se nutre de tiempo, espacio y perfil del ente. Difícil resulta, por lo tanto, concebir un ente atemporal, sin espacio, y carente de perfil. Y lo mismo vale para el espacio y el tiempo: un espacio «por donde nunca pase el tiempo» y sin el límite (perfilamiento de luz) entre este y el cuerpo al cual delimita, y al tiempo, así mismo, sin el movimiento y transformación de lo ente.

La nostalgia, en tanto temple fundamental del pensar, ocupó la reflexión de no muchos en la historia de Occidente. Y en Agustín de Hipona, por ejemplo, la carencia de esta se tornó en un malestar que se disipa sólo en el encuentro con dios. El hogar, por lo tanto, es una condición humana que va más allá de la historia y la tierra por cuanto ésta es la restitución de la condición humana por medio del habitar «en la casa del padre». La tierra viene a ser un paraje en donde no se está si no es acaso con cierta insatisfacción. La manera de aprehender al ente es también una manera de dejarnos aprehender por el lugar, pues, si consideramos que el lugar es siempre el lugar de algo, entonces nuestra manera de vivir el espacio se encuentra ligada a los modos de relación con lo ente.

§ 2. Radicalización del *Da* del *Sein*

«Pero el poetizar pensante es, en su verdad,
la topología del Ser»⁴⁰

Dasein, empero, no es solamente el individuo particular, en cada caso. *Dasein* es la circunstancia histórica y geopolítica de cada pueblo en un flujo de fuerzas constante. El Ser entrega su ahí a una comunidad de hombres que, según sus posibilidades, dan son la continuidad del mundo. Pero el hombre no solamente hace historia sino que es también parte de una deriva histórico-destinal. *Dasein* no es solamente la individualidad en cada caso sino también es *MitDasein*. En esta región del Ser, que la historia nos ha permitido nombrar como Latinoamérica, el *Dasein* tiene la peculiaridad de lo barroco. La sensibilidad es histórica y en ella el asombro es, también, «epocal», soportado por un orden histórico, «destinal», del Ser. Todo aquello que interviene en la sensibilidad confluye para permitir el asombro. El cuerpo humano, que algunos han caracterizado como «carne» es entonces una huella de la vorágine antes que un sujeto y la moralidad como modo de sentir un eco de múltiples voces del pasado, un cuerpo de huellas sónicas. El cuerpo es, entonces, una eventualidad, más allá de las caracterizaciones de ser dotado de un alma, un sujeto cognoscente o «sintiente» o una «carne». En Auschwitz no se quemó una idea o un concepto o idea. En Auschwitz, se quemó una carne, y lo que ese término implica: un modo de sentir, de pensar, una aspiración y de expresión de vida; se quemó una vía del Ser en su libre trazo vital. Quemar la carne judía, pero también la homosexual, la gitana y la de los ancianos, significó anular una nueva forma de sensación *del* Ser. No se trata, aquí de tolerancia sino de conferir verdad a la diversidad formar de sentirse diferente, singular en relación con la totalidad del mundo. La carne de algunos no es más pura que la de otros. La carne es la diferencia, y permite una circunstancia háptica del ser-en-el-mundo distinta. La carne de Maximiliano Kolbe no es más pura que la de un gitano. Se está lejos de ser un solo cuerpo. Sin embargo, nuestra sensación de ser parece no ser posible sin la factualidad háptico-mundana del ahí. Guardar memoria de Auschwitz implica dejar ser a todo aquello que marca una *vía diferente* del Ser, la diversidad de culturas y modos de vida. La fábrica de muerte de Auschwitz fue un evento de la historia y es un ejemplo de un discurso que intenta anular el Ser. El lenguaje vuelto discurso de odio no pudo ser la casa del Ser – fenómeno que se repite en el lenguaje de hoy. ¿Podrán nuestros discursos políticos y sociales dar libre vía al Ser? Así como las palabras ocultan y develan el mundo, el discurso devela y oculta y se vuelve incierto. El discurso del Nacionalsocialismo no pudo erigir la casa del Ser y por eso fue un «antilinguaje».

La radicalización del *ahí del* Ser es la regionalización. Nadie ha caído, entonces, en un espacio neutral sino en el *Ser-en-juego* regional⁴¹, que otorga

⁴⁰ Heidegger, Martin, GA Bd 13, *Aus der Erfahrung des Denkens* (1947), p 84. «Aber das denkende Dichten ist in der Wahrheit die Topologie des Seyns. Sie sagt diesem die Ortschaft seines Wesens.»

⁴¹ *Spielraum del Ser*. Es decir, el Ser no reclama solo un ahí como plexo de manifestación sino reclama, también, una dinámica, una transitividad. Y, por lo tanto, una temporeidad y una historia propia que sólo a él pertenece la cual no puede ser escrita sino pensada. Así, el pensar del Ser guarda un carácter ontológico.

singularidad y peculiaridad, históricamente situado en un enclave vital como el *donde* de la existencia. Ciertamente, el *Ser-en-el-mundo* no debe ser algo así como una categoría unívoca, universal impuesta a una totalidad amorfa. La radicalización tiene en cuenta las maneras peculiares como el *Ser-en-el-mundo* nutre la vida y la hace diferente. El compromiso con *mi* Ser señala y exige una búsqueda del presente -de mí presente- por medio de una interpretación de la historia de aquellos que me antecedieron. Caída, pues, se encuentra esa región del Ser que la historia ha entregado al presente con el peculiar nombre de México. El ser en cada caso se nutre, participa, de trazas, rasgos, huellas heredadas, que corresponden a una región específica. Esa herencia es el tacto del ser-en-el-mundo *à la mexicana* y que constituye la *familiaridad* de un pueblo que entiende su *modo de ser*. Hay, por lo tanto, una *locusión mexicana* como paisaje del Ser. Paisaje, aquí, no es el *panorama* de aquello que se yergue y se presenta a los ojos; paisaje es la apertura que sitúa. Paisaje es la manera como el mundo se abre a partir de la experiencia histórica propia de México que no es la escrita sino la «oculta», la no escrita. El «mundo», entonces, es una posibilidad local puesta en juego en una manera. México y Latinoamérica son una posibilidad. Conformarse con el olvido del Ser heredado y su peculiar extravío -la metafísica occidental-, o asumir el proyecto regional de nuestro espacio *donde*, en el tiempo y el espacio, el Ser, *el nuestro*, se pone en juego. En la localidad del mexicano radica el compromiso y la posibilidad del modo de vida mexicana y sus nuevas posibilidades.

Nada más contrario al proceder del Ser que la falta de un suelo que le sea propio. Va delante y se muestra⁴²; señala y marca como también testimonia algo que *allí fue*, como la ruina que *allí tomó lugar*. El Ser abre brecha, posibilita el paso, crea vanos, y en él las cosas conspiran en apertura nutricia, existencia. El Ser *exsufla vita*⁴³. Pensar la vida es el intento de pensar la relación del hombre con el Ser. El *mysterium tremendum* de la vida es también el de la relación del hombre con el Ser. Más aun, la cuestión de la vida se torna más acuciante cuando el sentido de la existencia ocupa la reflexión de aquel quien padece la particularidad de su ser fáctico.

El hombre quiere *vita* porque se siente mortal. Pero, sobre todo, la muerte parece carecer de importancia por cuanto él mismo se sabe cómo ser-*exuberante*. El *exsufla* vital del Ser lo ha hecho *exuberante* para la vida. De aquí que el hombre sea un estilo, un modo de la visión que se anuncia en el paisaje del Ser y la ex-presión de una fuerza que busca desplegarse y la instauración de las circunstancias terrenas. De este modo, el hombre ha sido entregado a la «estética» del Ser: un *covisionario* en donde el Ser abre, prefigura, al mundo como presencia, manantial de formas. Lo que aparece, en primera instancia, es el paisaje del Ser y no el paisaje de la muerte. El Ser abre al hombre a la intensidad, mientras que la muerte es la nulificación de toda intensidad vital⁴⁴.

Sin embargo, su *quaerere* es también deseo y apetito y no sólo indagación intelectual. Querer vida es un deseo que señala hacia el futuro pero también es la carencia de algo que todavía no es tenido. Hay pues, un sentido latente de la ausencia

⁴² *Procedere/provenio*.

⁴³ El extático estar dentro de la verdad del Ser que Heidegger ha señalado en su *Carta sobre el humanismo*, «des ekstatischen Innestehens», p. 30.

⁴⁴ Diríjase el lector en este momento al apartado *Paisaje de muerte*, en *Lo invisible y lo invisible*.

al igual que una insatisfacción originaria. El Ser no es algo remoto y evanescente, sino radical. Toda vida *toma lugar* en la apertura del Ser, en su verdad, y todo espacio del ser donde *existe* el *Dasein* es espacio vital (*Lebensraum*). De este modo, la vida se constituye como la *extensión* del Ser, el espaciamento, pero también la temporización de la vida. A sí mismo, toda apertura del Ser es un anclaje vital en el lugar. Y, sin embargo, que el espacio vital logre corresponderse con la verdad del ser es algo lo cual ha conducido a la utopía. Todo espacio vital es espacio de fuerzas (*Spielraum*). Todo *quaerere* vital señala la nostalgia por un espacio originario en un mundo en el cual los hombres se encuentra sometidos a las fuerzas reguladoras de la *vita*. El tema central que emana de esta metodología en la cual intento radicalizar y extrapolar el *Da* del *Sein* no es de ningún modo *biopolítica*. Pues, como ya ha señalado Heidegger, la esencia del hombre se ubica en la *existencia* y no en lo orgánico ni en lo científicamente explicado del hombre considerado como organismo vivo⁴⁵. Así pues, el modo de ser del hombre dista del de un simple organismo *vivo*, pues su *vita* es *existencia*, localidad del Ser (*Dasein*). Sin embargo, este modo de proceder sí me permite, en cambio, la articulación de una ontología social.

A cada cosa le es dada su peculiar forma, el peso mundano de su presencia y la puesta en juego de su esencia. Expuesto, el Ser señala su topología, o el allí de su presencia, al hombre. El poeta, dice Heidegger, logra señalar esos lugares *donde* las cosas manan el espacio de su ser (*Ortschaft*) para dar curso al mundo.

Wälder lagern
Bäche stürzen
Felsen dauern
Regen rinnt

Fluren warten
Brunnen quellen
Winde wohnen
Segen sinnt

A todo allí le corresponde un sentido de su ser. ¿Cuál es el sentido del ser que allí se pone en juego en tanto *allí*?⁴⁶ La respuesta es la tarea que le corresponde a la poesía, comprometida con la topología del Ser. Pero cabe ahora preguntar por el espacio que le corresponde al hombre. Cabe, entonces preguntarnos por la esencia del hombre que se pone en juego en el espacio vital o si acaso el hombre posee esencia alguna. Él mismo, se dice, es *Dasein*, la localidad del Ser. Lo decisivo, pues, radica en cómo su ser se pone en juego, a fin de describir la vitalidad de su *Spielraum* como modo de ser propio en el horizonte del tiempo. Antes que cualquier interpretación de índole biológica, teológica o social intente siquiera aventurarse en una definición de lo humano, el hombre es originariamente la localidad del Ser, la apertura que el Ser

⁴⁵ Cfr. Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2004, pp. 28-29.

⁴⁶ La escultura de Giacometti, por ejemplo, pone en juego, en sus formas y textura, su localidad y su ser. Cabe considerar si el espacio no es otra cosa sino el ser del cuerpo y si el espacio puede ser independientemente del cuerpo; es decir, advertir hasta qué grado la pregunta por el espacio remite a la cosa.

pone en juego espacio-temporal. Más allá de ser interpretado como subjetividad, ego pensante, como ζῶον λόγον ἔχον o, en su recepción latina como *animal rationale*, su pertenencia originaria al ser debe prescindir de nombres. Todo humanismo es, por lo tanto, la falta de un suelo originario. Rilke, por cuanto ha pensado al hombre poéticamente, como localidad, es anterior a todo humanismo.⁴⁷ En tanto localidad del Ser, el hombre es ya una forma de la visión y el paisaje que le corresponden al ser.

Como el título bien lo indica, la radicalización del *Sein* implica la extensión del *Da* hasta la raíz, es decir, el enclave del ser en la tierra y el lugar que el hombre ocupa como habitante terrenal. En función de lo ya planteado, si hemos de atribuirle al hombre un peculiar carácter frente a los habidos humanismos, éste tendría que ver con su radical apertura al ser en los términos de un habitante que se inhuma en la verdad terrena. Toda apertura del ser inaugura para el habitante un paisaje verdadero en el cual conspiran, irremediamente, las cosas en el carácter propio de su ser puesto en juego. El *Da*, en tanto aperturidad, es ya un *paisaje del Ser* que coloca, al por él abierto, en una perspectiva o modo de la visión, y que lo posibilita para el goce de la presencia y el estremecimiento ante lo sagrativo de las formas de aparición de los paisajes del ser. Más aún, antes que el *Dasein* intente siquiera posicionarse en perspectiva alguna, él se encuentra ya en una perspectiva dada, en un modo de la visibilidad y la invisibilidad, a la sombra de la presencia.⁴⁸

El espacio, cuando no es paraje vital, es abstracción geométrica teórico-cuantificable. En tanto que exterioridad, el *Dasein* ha roto la indeterminación del espacio para localizarse. Más que el despliegue de una intrínseca potencia, su localización se sitúa en un juego de fuerzas, una intensidad que conlleva el hecho simple de ser, una *gravitas* afectiva del mundo que lo hace partícipe de la *locusión* del Ser. La radicalización del *Dasein* que aquí traigo a cuenta es la locusión, la apertura del espacio vital como intensidad, paisaje y situación. Más aun, adviértase que no hablo de *situ*, pues parto de la idea de que todo arribo al *dónde* del Ser es una coordenada de la *existencia*, en sí misma una situación del *Dasein* que es siempre en cada caso. Solamente cuando aprendamos a habitar (es decir, a entablar una relación con el Ser), las empresas humanas verán la posibilidad de dejar de ser utopías para convertirse en localidad humana verdadera. Bajo qué condición de posibilidad ontológica la materialidad se deja ser para el hombre sin que él imponga en ella un fin, un uso y un valor. La materialidad se ha vuelto objeto de trabajo, violentada por la fuerza humana. El valor de uso, por ejemplo, es una fuerza que le ha sido impuesta.

⁴⁷ Cf. Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2004, pp. 20-25.

⁴⁸ Cf. III Paisajes del Ser. Este pasaje se apoya en el *Da* entendido como apertura *del Ser*; es decir, como aquel paisaje procedente y fundado por el Ser, según la acepción dual indicada por el genitivo de acuerdo al eje *Da*-apertura-paisaje *del Ser*. La *existencia* puede ser entendida, por lo tanto, como un estado de exterioridad, un «estar fuera» dentro de la verdad localizada del Ser: la libre expansión o dimensión, o, también, lo «abierto» o «lo libre» de un paisaje del cual el ser humano no puede sustraerse sino sólo habitar en una dimensión inmanente. Tomando como ejemplo una serie de imágenes, esta sección intenta reflexionar sobre aspectos propios del paisaje del Ser.

Los objetos, entonces, despliegan una potencia en tanto han sido producidos por la fuerza; tienen, además una función de fuerza.

¿Cuál es el estatus ontológico del espacio, entendido como paraje vital, en la proyección temporal del *existente*? ¿Cómo se da el Ser a aquel quien habita en su espacio de manifestación? ¿Cómo el ente se deja ser para el hombre? ¿Cuál es el sentido del ser de lo que allí, en la obra escultórica, se pone en juego? ¿Cuál es el sentido del ser del allí que se pone en juego en tanto ente? Visto desde esta consideración, el sentido del ser del allí tiene que ver necesariamente con el sentido del ente. Parece ser que el ser del allí se pone en juego, se localiza, en tanto ente. Sea como subjetividad, *animale rationale*, o individuo social, pues, según Marx, el hombre es ser social. El hombre, dice Heidegger, es aquel que prescinde de un nombre, o bien una definición. Al hombre se lo ha pensado como subjetividad, como naturaleza social, o animal racional.

La materia se ha convertido en tierra. Las condiciones materiales se encuentran ligadas a una forma peculiar de pertenencia a la tierra. Aquí, Heidegger va más allá de Marx por cuanto la original pertenencia del hombre a la tierra no es pensada en términos simples de lo material como una forma de concreción objetiva. Las condiciones materiales del espacio vital son, en realidad, tras una reconceptualización en mi argumentación, la apertura de la tierra, la cual entiendo como el *enterramiento* o la *inhumación* del hombre en la tierra, es decir, la realización del hombre (*humus*) como ser mundano-terrenal. La *inhumación* es propia de aquel que se *inocula* en el mundo como habitante terreo. La radicalización del *Da* del *Sein* es el enterramiento. Quizá en este misterio radique, según Heidegger, el rango incomparable del hombre al no estar vivo como el resto de los seres vivos.⁴⁹ La historia del hombre es la historia de su advenimiento en su habitar terrenal.

Heidegger ha advertido el desvío de la crítica contra él lanzada acerca de un olvido del hombre y la dimensión moral de este en el mundo. Esta incompreensión en la lectura de su filosofía queda depuesta en la entrevista con Richard Wisser en *Die Spiegel*. El hombre es un ser para quien su apertura intelectual al mundo representa un motivo para el pensamiento. Pensar, antes que fijarse en cualquier otro objeto, tiene como dominio propio la apertura que es el hombre. La labor pensante del poeta funda el espacio. ¿Pero, acaso, toda labor del poeta que se materializa en un poema, señala un espacio? Pero a este respecto del señalamiento según el cual todo poema es instaurar en el mundo y por lo tanto la apertura del espacio. Todo poeta pensante es un pensador del espacio; y lo es de un espacio el cual, aún sin manifestarse factualmente se muestra a la intuición al modo de una visión futura. El desdoblamiento de una operación tal es el de la ubicuidad: en este, aquél; en aquél, por medio de éste. Ese espacio otro que late es alcanzado desde la comarca del ente. ¿Y el tránsito hacia el otro lado?

⁴⁹ *Idem*, p. 28-29. Y, más aún, no sólo se trata de un suelo que le sea propio al Ser sino de un cuerpo el cual no es el cuerpo de la *animalitas* como radicalmente distinto de un organismo animal. La biopolítica, en tanto modo de ser del hombre, no se agota en la consideración de organismo vivo. Toda biopolítica, en este sentido, corresponde al Ser y la existencia. Advuértase que no se dice aquí que el ser del hombre se ubique ni por debajo o encima o al lado del animal.

a) El *Da* como amplitud vital.

La historiografía fija el año de 1492 como año axial a partir del cual diversas regiones civilizatorias comenzaron una dinámica de gradual globalización. Todo pueblo lleva a cabo, despliega, su propia geopolítica entendida ésta a su vez tanto como herencia histórica, proyección hacia el futuro y apropiación de una región terrestre. Herencia, proyección y apropiación vitales son los parámetros que amplían. Los límites de la amplitud son determinados por la *ontogeodinámica* diferencial de las otras civilizaciones. Ahí donde surge un paisaje del ser otro el límite se vuelve manifiesto. El mestizaje no suprime el límite sino que lo transfigura en un nuevo paisaje del ser, un nuevo modo de la presencia. Así, entonces, hay mestizajes de razas, comidas y lenguas e incluso de paisajes geográficos. 1492 debe ser entendido como un comienzo, si bien fijado por la historiografía, a partir del cual el ser extendería su topología. Esta extensión hizo emerger un nuevo tipo de hombre, es decir, una nueva forma de la sensibilidad que, como metáfora, ha sido «desemboque», o eclosión, de los impulsos vitales de las diferencias y que es de suyo un paisaje del ser con su propio *lógos*. La amplitud, pues, es amplitud-paisaje-resonancia, esto es, *Da-alétheia-lógos*. Un *lógos* el cual es «audible» como lenguaje y razón, pero siempre como algo más en lo cual radica su espectro inaudible, es decir, una alingüisticidad y aracionalidad que en el espacio recién abierto que al ser le pertenece como su propia amplitud le es propia: Latinoamérica. Este *lógos-alétheia* del *Da* del *Ser* que es Latinoamérica entendida ésta a su vez como la amplitud de un nuevo *lógos*: una realidad que nos es nuestra y que no es en modo alguno una pretensión universal de lo real sino, más bien, una *realidad local* que, en la miríada de amplitudes del Ser habidas en el horizonte de los desenvolvimientos de la historia, compone una *localidad real*. Esto, cabe señalar, no es ningún relativismo sino más bien un «localismo» del desocultamiento del Ser como amplitud: *Da-alétheia-lógos*. El desocultamiento no es total y universal sino limitado, de ahí su aperturidad local en los cruces de la historia y la geografía. Conviene, a este respecto, oponer la idea de contingencia a la idea de destino histórico. Por contingencia entenderemos a aquellos procesos y elementos que escapan a una pretendida lógica del desenvolvimiento y la transformación de una herencia o tradición. Así, pues, la aperturidad local no es una consecuencia o derivación sino una contingencia eventual. Evento es aquí, por lo tanto, aquello que escapa a una lógica y que instaura un ámbito y a la vez lo transforma; evento, por lo tanto, no es la emanación de algo nuevo sino algo más que está más cercano a la dislocación.

Quisiera ahora señalar un elemento fundamental en la interpretación de *Dasein* como Ser-ahí. Interpretaríamos esta noción de Heidegger de muy mala manera al asumir que *Da* entendido como el ahí en cuanto ahí es un punto inmóvil. Quiero pensar al Ser como un llevar a cabo de la amplitud en el que el ser humano se encuentra ya ampliado como mundo. Me parece que la formulación *ser-en-el-mundo* de Heidegger deja de lado la interpretación del ahí como el proceder del Ser mismo por cuanto el ahí no puede ser entendido como un «punto central» en el mundo sino más bien como un descentramiento. Por el contrario, el «centramiento», fijación o anclaje de las cosas y los seres humanos es la dinámica de la conformación

de las grandes ciudades sino en general la experiencia constitutiva de la experiencia del espacio moderno. Más que hablar de revolución, dice Heidegger, quizás resulte más conveniente hablar de una dislocación por vía del pensamiento. El Ser entonces es la eclosión que nos abre, que nos conduce hacia lo abierto. El siguiente elemento para considerar es aquello que aquí, y en otros contextos argumentales, he denominado como ontogeometrías de la presencia. La eclosión no es amorfa sino formal en un sentido ontogeométrico en tanto que su eclosión, al no ser «burda», lleva a cabo una «medición» de la tierra hacia su desocultamiento. La diferencia ontológica entre el ente y sus formas y el mundo resulta crucial. Lo ente y su formalidad es una llegada, y no podemos pensar que «pese» a esta diferencia lo ente y formalidad resulte ser algo totalmente irrelevante para la experiencia.

La eclosión es también una «movilidad» cuyo carácter primordial es la *dislocación* de vaciamiento-corporeización. Una movilidad de vaciamiento corporeizante y a la vez una corporeización; una puesta en juego, *enjeu*, del vacío y el cuerpo. Amplitud, por lo tanto, señalaría un vacío que ha desplazado y a la vez *incorporado* algo en alguna ontogeometría. El Ser se amplía como ontogeometría (como ente) sin agotarse en una forma definida, razón por la cual las ontogeometrías del Ser son posibilidades de la puesta en juego de su amplitud y proceso de ampliación. El paisaje del ser se amplía, se extiende; ser es profundidad y existir es tomar parte en la profundidad. La profundidad aquí no es solo espacial, extensiva sino como una forma de la trascendencia, de un ir más allá abriendo lugares como posibilidad para la localidad de las cosas y seres donde se desoculta el mundo. En la profundidad se lleva a cabo la posibilidad de una región en cuya amplitud al hombre le sea posible habitar. *No hablo aquí, por lo tanto, de una caída sino de una ampliación, una condición de des-bordamiento.* Pero sobre todo, quizás existir sea ya una forma de la extensión y el extenderse en cuyo proceso toman lugar definiciones o individuaciones. La serenidad y la extensa vecindad de las cosas pueden ser leídas como el profundizarse de la existencia. Así, por lo tanto, el emerger lleva a cabo la profundidad a la que el ser humano, en cuanto amplitud del Ser, es desplegado y disuelto en el mundo. Esta disolución es una condición y constitución originaria la cual, por el trabajo y las técnicas, religión o ideologías políticas, ha sido mermada.

Retomando un señalamiento argumental anterior, cada amplitud del Ser, por lo tanto, posee su propio *lógos*. La multiplicidad de los *lógos-Da* o amplitudes vitales del *Da-Sein-lógos* hace de la intraducibilidad un motivo de conflicto. Intentemos imaginar especulativamente que un *lógos* primordial ha de reconducir la particularidad lógica del diálogo a un *diálogo transtopológico* de reconocimiento mutuo en el mejor de los casos, siempre y cuando se pueda lograr una escucha no a un *lógos* universal sino a uno cuya «universalidad» sea lo circunstancial según los implicados. Con *lógos-Da* quiero referirme a la diversidad de racionalidades propias de una amplitud vital de una comunidad de seres humanos en contraste con la experiencia histórica de la racionalidad heredada por el occidente europeo.

Este proyecto significa un compromiso con y defensa de *nuestra realidad* donde se pone en juego el sentido de nuestro ser. No hay, aquí, defensa de identidad alguna sino más bien búsqueda que se remonta al ámbito desde el cual la búsqueda

por la comprensión de la localidad de nuestro ser puede constituir un verdadero preguntar filosófico en los márgenes de nuestra *ontogeografía histórica*.

El mundo tecnológico se convierte aquí en una *tecnogeografía* determinada no tanto por la diversidad de tecnologías aplicadas cuanto por el conocimiento y la técnica que transformadas en ideología se inoculan en la vida para conformar una realidad ajena a nuestro ser: una simulación, un olvido del ser vuelto factualidad, una ideología cuya fuerza no está en su creencia sino en el carácter inmediato de la vivencia. La zona «tecnogeografizada» es ya un espacio cartesiano donde cada cosa y ser humano cumple una función. La fuerza virulenta del capitalismo radica en su formidable capacidad para incidir en la vida al grado de constituirse en una forma de percepción de la realidad, o lo que es lo mismo, una forma de desear, pensar, percibir, en suma, una forma de la sensibilidad. La mentira total del capitalismo es hacernos pensar que su realidad tiene el estatus de ser cuando es más bien la forma presencial de su olvido.

§ 3.El lugar y su múltiple carácter según Aristóteles

*There is no there.*⁵⁰

Desde el comienzo del presente estudio persistía la intuición de que el espacio, de alguna manera, se encuentra vinculado a la cosa. Y, por lo tanto, tratar de entenderlo implicaba explorar el carácter de lo ente porque, quizá en él, en tanto manifestación, se encontrarían algunos parámetros sobre su plexo presencial, el lugar o espacio, como particularidad de sí. Ahora bien, hablar de espacio vital conducía a otra intuición: la *vida*, en tanto *existencia*, de alguna manera debe encontrarse involucrada con la materialidad del mundo, la totalidad de lo ente que los antiguos griegos comprendieron como φύσις. Esta consideración apuntaba a pensar cómo la materialidad entra en juego con el hombre. Pues, si bien para Aristóteles, y en general el mundo helénico, el lugar nunca es absoluto, entonces debe estar involucrado con el hombre mismo. La indagación por el espacio se convirtió, así, en *espacio vital*. El hombre, considerado como lo abierto, el claro, la apertura, como *existencia*, tenía que ser una suerte de localidad fundamental que pusiera en juego la espacialidad de cierto modo, y fue Heidegger quien lo entendiera como tal. Dasein es el claro, la apertura de un lugar, la localidad donde el Ser se abre y arroja al existente. Así pues, Aristóteles es el pensador del fenómeno del lugar, del aposentamiento del sentido del mundo como localidad donde los cuerpos se presentan y entran en juego vital.

a) Lugar *qua* conteniente

Aristóteles inicia advirtiendo que el espacio no es idéntico al cuerpo que le llena. Las cualidades no determinan la naturaleza del lugar que ocupa por bien que, como he argumentado en otras partes de este trabajo, los cuerpos rompan la inconmensurabilidad del lugar que las contiene para poner en juego el lugar a partir de su carácter propio; el lugar es eso lo cual se *explora* en las formas. Y, sin embargo, el lugar es lo universal por cuanto este no obedece a lo particular. El lugar de la esfinge, entonces, le pertenecería sólo a ella y no admitiría algo distinto de ella. Bajo esta perspectiva, el objeto sería un *objeto lugareño* o bien un *lugar objetual*. Extendiendo esta perspectiva, nos veríamos conducidos a concebir el mundo físico como una especie de cartografía en la cual interactúan las así denominadas cosas *del* mundo. Esta radical implicación dual del objeto con su lugar imposibilita el movimiento, pues moverse equivaldría a irrumpir en un espacio-otro. Diremos que este carácter dual del lugar, su particularidad y universalidad, son perfilamientos no contradictorios ni contrarios sino copertenecientes al fenómeno en cuestión. Trayendo a cuenta el hiato entre el cuerpo y el lugar, Aristóteles nos conduce a pensarlos en su unidad. En el intento de asirlo, el espacio es *eso* que ya se nos ha adelantado para contenernos. Eso, el espacio, es, según Aristóteles «algo difícil e importante de pensar». El carácter de lo que a lo largo de este trabajo se desarrolla es

⁵⁰ Stein, Gertrude, *Everybody's Autobiography*, New York: Vintage Books, 1973, p 289.

la reflexión de *eso* lo cual bien podría ser un sentido de la vivencia, la decantación del tiempo en el manantial de la presencia. La apertura del espacio como apertura vital.

Esta suerte de *topocentrismo* indica que el lugar es algo que no se confunde con el cuerpo, el cuerpo es diferente del allí que ha ocupado. En este sentido, señalar el allí es señalar una dislocación entre la cosa y el espacio que esta ocupa, a la vez que una íntima relación. Pero el cuerpo es su allí si pensamos al espacio como aquello que solo puede ser pensado en función del cuerpo mismo –las posibilidades del espacio son las posibilidades del cuerpo⁵¹. El segundo perfilamiento del lugar se encuentra en relación al percipiente y a las cualidades de ciertos cuerpos. El lugar se perfila en relación a quien lo señala y a los cuerpos según su carácter; ellos trazan las coordenadas. Los sólidos, cuando se los deja caer, se perfilan «hacia abajo». Según sus cualidades, manan su lugar. El vacío, a este momento del análisis de Aristóteles es solamente la ausencia del cuerpo, de un «donde» determinado. Un cuerpo que *es*, es proyección, perfilamiento, trazo, un modo de la visión. La sensibilidad que posibilita aprehender el cuerpo y sus *ontometrías*

Su aparecer no es aislado, puro, siempre aparecen como compareciente y por esto su lugar es la señalización de lo diferente. No es una *dislocación* sino el nutricio rizoma de la vastedad del espacio. El lugar es en realidad muchos lugares. Téngase bien en cuenta que el espacio en Aristóteles de ninguna manera es absoluto. El *τόπος* siempre es relacional o articulado, de ahí que se lo piense en relación a, o en función de los cuerpos, las formas, el límite, el desplazamiento, y que no se proceda «en abstracto» en el intento por pensarlo. Pues bien hay varias aprensiones intelectivas de este peculiar fenómeno, sea como lugar, como lo piensa Aristóteles, o el espacio moderno como referencia absoluta, como cuerpos y vacío en Epicuro, o como *locus* y *spatium* en el mundo latino.

Con respecto a lo anterior, si bien la cosa y su lugar no son una relación de igualdad sino una de intimísima vinculación, el lugar antecede a las cosas, como si se tratase de una aperturidad primordial, por lo tanto. Hay otra noción, en Hesíodo, el *χάος*, una especie de «abismo propiciatorio» o «cavidad cósmica», el cual sí puede guardar un carácter más abstracto que el *τόπος*, algo así como un «protoespacio». Es decir, la cosa necesita un dónde y este se lo prepara una suerte de primordial espaciamento para que esta se instale. Necesariamente, la aperturidad que llega a constituirse como lugar antecede a lo que en él se instalará, y no viceversa. Hasta aquí, para Aristóteles el lugar tiene una existencia que no se la confunde con el cuerpo.

Aristóteles, por lo tanto, indaga indirectamente la constitución de un cuerpo y su posición como ámbitos disociados a la vez que inquiere la naturaleza del vínculo entre ambos. Como Aristóteles, Heidegger muestra una curiosidad por el fenómeno del lugar no solo de la obra de arte sino como amplitud y localidad de la experiencia del habitar de los seres humanos. Mi lectura de Heidegger me conduce a señalar que el verdadero interés que motiva a Heidegger no es estético sino más bien político, aunque no en el sentido clásico y tradicional de este término. Pues, según leemos en su *Introducción a la metafísica*, *πόλις* no es estado ni ciudad, sino lugar. Mi segunda aproximación según mi lectura me conduce a indagar el fenómeno

⁵¹ Considérese lo expuesto en el Cap. V Poesía y materia.

del lugar como apertura, con respecto al cual me he referido en términos de amplitud vital, a veces simplemente amplitud, o eclosión, según el contexto argumental. Así pues, resulta por demás importante traer a cuenta los ámbitos a los que nos remite el término *πόλις* considerado ahora como lugar. La apertura de lo que los griegos llamaron con tal término fue el inicio de una experiencia que motivó su pensamiento. Esta apertura constituyó el gran momento de la peculiar apertura griega o lo que en palabras de Heidegger se ha conocido como *die griechische Erfahrung* en cuya amplitud, más allá de toda caracterización de la existencia como política y, por supuesto, más allá de toda ciencia económica o política del habitar humano, el pueblo griego llevó a cabo sus posibilidades de un habitar histórico. Pensar el lugar de la experiencia por encima de las categorías científicas antes mencionadas puede ayudarnos a comprender la razón por la cual Heidegger nunca redactó un tratado de ética o política o siquiera a restituir un sentido a la palabra humanismo. Esto, según el motivo mencionado por Heidegger, por razón de que el pensar, interpretado como *θεωρία*, es una consideración técnica del pensar. En este sentido por lo tanto, el pensar considerado como teoría disocia el pensar respecto del actuar y el hacer. A este respecto, véase el apartado *Ἀλήθεια* de la acción en §37. El intento de Heidegger por pensar el habitar humano se retrotrae a toda intención teórica de pensar el habitar como ética o política. El pensar (*del Ser*), elemento definitorio de lo humano, al haber abandonado su ámbito vital se restituye a sí mismo en función de un modo de vida utilitario amparado en la aplicación de los productos de la razón: la técnica. En este movimiento el pensar cesa de ser pensar y el hombre se ve destituido de su elemento fundamental. La racionalización del ámbito vital del ser en el que los fenómenos en su plexo se despliegan como constitutivos de la vitalidad de la amplitud, son objeto de la racionalización y aprehendidos por vía de la experiencia técnico-utilitaria. De esta manera, la experiencia misma no es una experiencia del Ser. Hasta aquí, podemos ver, entonces, que un alejamiento del ser operado por la racionalidad equivale a un alejamiento de una condición originaria de aprehensión de los fenómenos vitales. La aprehensión de estos fenómenos que componen la amplitud del ser viene dada también con la carga imperiosa de los afectos que instauran intensidad en la vida de los seres humanos: *tensegridad háptica y hálito cálxico*.

El lugar, el vacío, el cuerpo, todos ellos en juego constituyen el fenómeno del espacio-lugar y son objeto de análisis de Aristóteles en *Física IV*. No encontramos, sin embargo, referencias al espacio en cuanto posibilidad vital de los seres humanos. Tampoco encontramos, en esta misma línea de indagación, reflexiones sobre la geopolítica; su ética y política se refieren a los asuntos humanos y son más un compendio administrativo, cuantitativo y cualitativo de la ciudad y el Estado. Aristóteles es, pues, un teórico o ideólogo del Estado. La misma inquietud intelectual de Aristóteles por comprender el fenómeno del espacio lugar también se presenta en el caso de Heidegger y sus reflexiones sobre el habitar y el arte. Según mi lectura, más que una indagación perteneciente al ámbito del arte o la estética, la indagación de Heidegger por el espacio-lugar del arte se mantiene en el registro de un interés por la constitución de los espacios vitales, aquello que he nombrado como amplitud vital o amplitud del Ser. Los seres humanos son los habitantes del claro, condición a

partir de la cual el pensar debe cumplirse en relación al Ser-amplitud y no mediante una operación teórico-administrativo de una economía política de la vida social.

El espacio-lugar es la amplitud vital de los seres que «inhalan» y «exhalan» (*Einatmen/Ausatmen-ausholen/einholen*) en su amplitud vital⁵². Me parece que Heidegger siempre mantuvo en su mira al Ser, pero un Ser que mana mundo y formas de vida, entendido como la casa que configura el habitar y el ser del hombre. No un Ser que «alberga vida», sino como el que alberga lo que *es y que al ser experimentado se despliega como vida*. Esta es la tarea del pensar; una tarea de pensar al ser como unidad más allá de la teoría, la ciencia o la subjetividad. Se trata de una condición que a la vez es motivo y afincamiento del pensar. Por esta esta razón, el pensamiento de Heidegger es siempre político, pero no en un sentido tradicional del término entendido como ciencia política. Entendido como *Da del Ser*, el ser humano es, entonces, una ontogeografía, un paisaje, y por lo tanto un modo de la visión según su peculiar *geopensamiento* ontohistórico, es decir, el pensar del ser histórico situado.

La cosa o el cuerpo y el lugar pensados por Aristóteles no es el único fenómeno del espacio. El espacio y el cuerpo del ser humano es el otro ámbito que Aristóteles no trae a cuenta en su inquisición del espacio-lugar y la cosa. Heidegger, en cambio, en su interés por el espacio con el escultor vasco Eduardo Chillida, pretende pensar algo más que el espacio escultórico. Heidegger intenta, según mi lectura a este respecto, indagar la constitución de los espacios vitales, es decir, la apertura del Ser, la instauración de una amplitud en la cual la existencia se extiende, se amplía y se vuelve posible. El Dasein no es solamente una amplitud sino, en cada caso, un ampliarse. El *Da del Ser*, por lo tanto, no es un punto, una señal en el plano cartesiano de la racionalidad moderna científica y técnica sino una amplitud vital-existencial del Ser. Cómo el Ser se amplía y se abre para la posibilidad vital-existencial de los seres y cosas es un tema el cual intento explorar en los apartados V-VII.

Consideremos ahora algunas ideas directrices señaladas por el mismo Aristóteles:

- a) Todo cuerpo está determinado por las dimensiones de longitud, anchura y profundidad, mismas que el lugar posee. El lugar, por ser copartícipe de las dimensiones del cuerpo, no es él mismo un cuerpo por razón de que un lugar no puede ser ocupado por dos cuerpos.
- b) De un cuerpo, tanto la superficie como los límites de éste participan del lugar y el espacio.
- c) Si bien el lugar posee magnitud sin llegar a constituirse como cuerpo, él mismo no puede ser un elemento ni constituirse por elementos de tipo corpóreo o incorpóreo.
- d) El lugar no es un principio propiciatorio por razón de que no se le atribuye ningún modo de causación material, formal, eficiente y final.

⁵² Heidegger, Martin, GA 55, *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, pp. 266-270.

- e) La existencia de alguna cosa es solamente en un lugar de modo tal que el lugar solo se entiende en función de aquello que ocupa.
- f) El cuerpo y el lugar son de un carácter tal que para el cuerpo hay un lugar al mismo tiempo que en todo lugar hay un cuerpo y a la magnitud de uno le sigue la del otro.

Aristóteles explora el carácter del vínculo entre el cuerpo y el lugar. Téngase en cuenta que el espacio que intento explorar es uno cual, incluso más allá del cuerpo físico, material, o el considerado como vivo, es perteneciente al ser humano por cuanto éste pone en juego otra forma del lugar: el espacio vital que circunscribe tanto a los cuerpos tenidos como «inertes» y al propio cuerpo del ser humano⁵³. Por lo tanto, la diferenciación entre cuerpo vivo y cuerpo no vivo es subsumida en la caracterización de la apertura vital a donde estos dos tipos de cuerpos se entrecruzan en las coordenadas vitales de la apertura vital del Ser y su peculiar *enjeu* como plexo vital. El cuerpo, antes de concebirse como tal, es apertura vital-significante. *El lugar del cuerpo*, en su doble sentido genitivo indica dos cosas: que el lugar le es propio al cuerpo en tanto que, *instaurado* por él (erigido a partir del cuerpo), pertenece a su propia *exuberancia*, y, por otra parte, que el lugar es simultáneamente lugar del cuerpo en tanto que, perteneciendo al cuerpo, sigue al cuerpo.

El lugar/espacio, al no pertenecer a ninguna de las categorías⁵⁴ será comprendido como potencia o principio quizá al modo de una aperturidad propiciatoria para la caída categorial de lo existente. Y, aun así, en tanto principio o potencia, tampoco es simplemente inteligible, pues posee magnitud como los cuerpos. Hasta aquí, la concepción del lugar en Aristóteles consiste en ser un contenedor

Por otra parte, Miles Groth considera que el descubrimiento de Heidegger es comparable al análisis desarrollado por Aristóteles en su *Metafísica*⁵⁵. Si bien recordamos, Aristóteles, en sentido estricto, busca, indaga, la naturaleza del lugar. Heidegger indaga una comprensión del espacio en cuanto espacio (*Raum als solches*) y llega a la consideración de que *las cosas son los lugares*. Advuértase que en esa búsqueda Heidegger no se ve movido por un interés por el arte o la estética sino por el espacio en cuanto tal. Según mi lectura de su escrito *El arte y el espacio*, Heidegger intenta ir más allá de esta experiencia propia del artista plástico con el fin de comprender una realidad superior y más holística, a saber, la constitución de los espacios vitales. O de modo más estricto que nos remite a su asunto central de pensamiento: la apertura local del Ser. Es aquí donde se comienza a trazar una intersección en mi investigación, a saber, la comprensión del Ser en el horizonte ya no del tiempo sino del espacio. De esta manera, el Ser –¡la *Phýsis!*– funda localidades.

⁵³ Existe en la actualidad una tendencia en la fenomenología que interpreta el cuerpo humano, al hombre, como «carne», término que no figura en el aparato conceptual que llevo aquí acabo por considerarlo inoperante e impreciso.

⁵⁴ Sustancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, situación, condición.

⁵⁵ Groth, Miles. *Arte y vacío: espacio y lugar en Heidegger y Chillida*, Universidad de Sevilla: Revista de filosofía Thémata, Trad. Ramiro Palomino, 2018, pp. 291-321.

Es en esta intersección argumental e investigativa donde asumo que mi lectura de Heidegger es fundamentalmente vitalista. Heidegger es, en mi consideración, un pensador del espacio vital, pero no en el sentido tradicional de las filosofías vitalistas (como el vitalismo de Bergson), sino, más bien, vitalista en el sentido que señala al Ser (como *phýsis*) como la emergencia, el despliegue espacio-temporal. Por esto, mi lectura considera a Heidegger también como un filósofo de la emergencia. En resumidas cuentas, Heidegger es, en mi consideración, un filósofo de la emergencia de los espacios vitales. Es decir, el ser humano pensado como Da-Sein, no yace de una forma total y sin posibilidad otra, sino que el Da-Sein se encuentra en-despliegue, desplegándose, emergiendo. La experiencia del Sein en su Da es la experiencia del emerger y el desplegarse. Todo despliegue, todo ex-tenderse abre un lugar. Las intuiciones aquí inoculadas se corresponden con la filosofía del filósofo Guilles Deleuze y resuenan fuerte, pero las consideraciones de éste sobre *le pli* no se abordarán en el tema que aquí se desarrolla y se dejarán como segundo momento de articulación argumental del proyecto de una topología del Ser.

El lugar es eso que en el devenir de épocas se ha mostrado, espaciado, de maneras diferentes; una aprehensión de las inmediaciones la cual ha nutrido el habitar del hombre a lo largo de la historia. La materialidad y el hombre, podríamos imaginar reflexivamente, son las inmediaciones de la puesta en juego de la apertura del espacio vital. Ciertamente, como Cassey ha mostrado en su historia sobre las concepciones históricas sobre el lugar, a un tema como este convergen gran variedad de posicionamientos, desde la época helénica hasta bien entrada la modernidad. La historia de este concepto arroja nuevas perspectivas sobre el perfilamiento de este fenómeno. La riqueza del análisis de Aristóteles radica en la manera de aproximarse a un fenómeno de una transparencia y obviedad tales más allá de haber logrado determinar qué es el espacio. Quizá la mejor manera de aproximarse al fenómeno del lugar y el espacio sea no por medio de una búsqueda de una definición sino por vía de la interpretación. Pues, como había mencionado en un inicio, intento no definirlo sino ver su riqueza en los modos como este se pone en juego. La hermenéutica del espacio quizá pueda conducirnos, a una hermenéutica del habitar en la apertura vital del Ser, pues si el lugar está en función de una copertenencia entre el ente y el ser, el lugar es al mismo tiempo el dónde de la puesta-en-mundo de los seres.

La novedad aquí radica en que el pensar de Aristóteles sobre el lugar es el pensar de los espacios vitales. Con Aristóteles, en efecto, no se puede hablar de un espacio como escenario objetivo sino como lugar en función del cual las cosas se instalan en su *donde*. Así, el misterio del lugar radica en la cosa cuya entraña, bien pensada, abriría el espectro comprensivo del lugar y el espacio. Pues bien, si las cosas nunca están aisladas las unas de las otras, sino siempre se encuentran en relación, si son comparecientes y no «auto-aparentes», su lugar se encuentra en articulación con otros lugares. Ellas no fundan el lugar o espacio absolutos en la medida que entablan el plexo de referencia como una especie de vano, comarca, región. De aquí que el Ser, entonces, en su allí sea el vano, la región, el territorio, la habitación, la estancia. El espacio del Ser equivaldría a la apertura de las cosas en sus lugares que en articulación con aquello a lo que remiten o comparecen, manan el espacio donde el

hombre vive. La vida, buscando un sentido, lleva a cabo la apertura los lugares para asentarse; ella hace emerger sus circunstancias e intensidades. Entabla la locución

El lugar se encuentra siempre en articulación con las cosas. Estas, pueden ser cosas elaboradas por el hombre o bien cosas que ya están por sí mismas como pertenecientes a la tierra sin alteración, dislocación operada por la mano del hombre y para los fines que a este convengan. Así, en tanto vinculación con las cosas, el lugar se encuentra en función de la vitalidad del hombre. El lugar aristotélico es en realidad la localidad vital del hombre. De ahí que el espacio como entidad abstracta se vea superada por el lugar por cuanto el hombre sea en cada caso el *Da*, una localidad o referencialidad vital. Al ser el hombre la medida de todas las cosas, es también la medida de todo lugar. Y, también, es la medida de todo espacio pues lo que espacia es aquello lo cual ha sido llevado a cabo e instalado por el obrar humano. El mismo, en este sentido, se ha dado cabida en el mundo.

§ 4.El proyecto de una topología del Ser

Se entrevé una «nostalgia» por aquel espacio emanado de la puesta en juego, a la manera sencilla, de las cosas del mundo en los quehaceres de lo cotidiano. Y es que la cotidianidad no tiene por qué desembocar en el hartazgo o la decadente monotonía. Las cosas del mundo capitalista, a diferencia de la vida sencilla que no se ha entregado al eje vital del movimiento acelerado y utilitario de aquél, se ponen en juego como paliativos de los apetitos y las necesidades del tipo de hombre de las sociedades de consumo. El mundo moderno capitalista ha equiparado vida y consumo por cuanto ninguna vida es posible sin algún tipo de consumo a la vez que el consumo es motor de actividades económicas que regulan la vida. Trabajar para satisfacer necesidades elementales implica la puesta en marcha de los sectores económicos que deben volverse más productivos y competitivos en el mercado. Surge, así, la clase trabajadora cuya vida gira en torno a la activación de la maquinaria del capital. El sistema capitalista, entendido como un sistema articulante de la fuerza humana, se ha encargado de articular a la mayor cantidad de seres humanos por diversos dispositivos, sean estos los del trabajo. Ha tomado lugar en el mundo actual y sobre todo desde la irrupción de ese tipo de mundo que hemos nombrado capitalista, una época que tiene como motor vital el imperativo de la maximización de los recursos explotables de la materialidad o, puesto en otros términos, la totalidad de lo ente, desde el átomo hasta la interioridad y los componentes del aparato psíquico de los sujetos, explotado por las estrategias mercadotécnicas –pues, como su nombre señala, se trata de estrategias para incidir en la interioridad con el fin de moverlo al consumo de algún producto particular. De esta manera, las peculiaridades del objeto, su diseño, debe por lo tanto adaptarse a una íntima percepción gustativa del consumidor, ser fenómenos atractivos.

El proyecto de una topología del Ser tiene, en un sentido que no por no ser el que le otorgue sustento es desdeñable, al espacio mismo. El espacio así considerado, como conteniente y escenario inerte para el tránsito, carece de sentido por cuanto es extensión para la aventura de la existencia del hombre. El espacio posibilita, se pone en juego con los en-seres del mundo, se involucra; él mismo se espacia significativamente para entablar las coordenadas de apertura de la significatividad. Así, pues, ese tipo de espacio, el espacio que le pertenece al Ser, pareciera ser un ímpetu vital y no una extensión fija. Frente a este espacio «liberado» las coordenadas técnicas se yerguen como opresoras de aquello con lo cual el espacio de suyo debe articularse, el hombre., y constituir un espacio dispuesto para la funcionalidad. La vida, sin embargo, sabe abrirse posibilidad entre el mundo concebido como espacio tecnificado.

El proyecto de una topología del Ser se interesa por el fenómeno del *donde* del Ser de la existencia humana y las maneras como aquellos particulares se involucran, articulan vitalmente como posibilidad de emergencia significativa. No se trata, aquí, de anular la diferencia ontológica, sino de radicalizar, o enterrar, el Sein en su *Da* y devolver a la presencia su peso mundano, su paisaje y sus formas, e intensidad como manera de su puesta-en-juego. Desde esta perspectiva, la topología del Ser son los modos del enterramiento

En Heidegger el tema del espacio se presenta como una «desreferencia», en un registro acallado –pero no del todo criptológico– de los argumentos que sustentan algunos de sus memorables escritos. El tema del espacio como peculiar carácter de *indirección* nos pide reconsiderarlo no como tema tácito o acallado sino como tema ínsito en su pensamiento por cuanto no puede ser obviado muy a pesar de que, como se menciona en algunos círculos de estudiosos sobre su obra, lo primordial para él haya sido el Ser en el horizonte del tiempo. Intentar pensar el espacio, como ya he mencionado en la sección introductoria, consistiría en pensarlo como aquel plexo de manifestación y puesta en juego de la vida que le es propio al Ser en tanto que, instituido por este –el espacio vital– se corresponde con el proceder del Ser mismo. En este sentido, el espacio es en sí mismo un espacio vital del Ser y, si esto es así, entonces estaríamos zanjando el camino para otro gran tema abordado de modo desreferencial en el pensamiento de Heidegger: el tema de la ética.

¿Por qué queríamos considerar el pensamiento de algún filósofo en los términos establecidos desde antaño por la tradición filosófica? Y es que, más allá de las disciplinas clásicas y los temas fundamentales, que se han reiterado como tema de pensamiento en el transcurso del tiempo, en algunos de los principales filósofos del siglo XX, entre ellos Wittgenstein y Heidegger, por ejemplo, el tema de la ética, o la política, no figura de ninguna manera de modo expreso. El interés por aquellas disciplinas radica en lo que en ellas se ha planteado y cultivado como pertinente para la comprensión de aquello que se yergue como tema efectivo para el pensamiento y la comprensión del ser humano. A este respecto, Heidegger es un caso paradigmático por cuanto en su obra no figuran las disciplinas clásicas como las antes mencionadas. Pues, como se sabe, el Ser es el asunto del pensar que rebasa el tipo de corte disciplinar, la teoría crítica sobre lo social o la conceptualización de corte epistémico. Nietzsche, por ejemplo, es otro más que no ha recurrido al sistema, la teoría y el concepto.

Lo anterior, por lo tanto, no conduce a considerar a Heidegger como supresor de la tradición sino como reformulador de la misma; así, Heidegger ha abierto un espectro de visión e inaugurado un nuevo registro de interpretación sobre la filosofía de Occidente. Heidegger logró entender a Occidente de un modo radical, por encima de la tradición vigente y más allá de una historia de sistemas de ideas, y «recomenzar» un preguntar nuevo que entendió al Ser como el gran horizonte del pensar; un horizonte que ha marcado el destino de Occidente y del mundo en su totalidad. Un registro que no por silente ha agotado su fuerza destinal en la voz de la historia de Occidente ha encontrado en Heidegger el frontón pensante a la escucha del Ser acallado que, como el dios ido, y tan atávico como futuro, se le debe prestar una voz.

Platón, en un momento cultural importante de transición hacia la escritura, prefiere la oralidad misma en virtud de su valor y virtud comunicativa. Lo acallado, es eso que se pone en juego en la interlocución y que de ninguna manera se lo puede decir o escribir. La sabiduría de la secrecía, entre líneas permanece como sabiduría silente, no expresada en el lenguaje y que es aquello que en verdad está en juego.

Una topología tendría que pensar el horizonte vital espacio-temporal del Ser. El horizonte del Ser ha sido comprendido como tiempo. Y, a este respecto, cabe la cuestión de si el espacio puede constituir un horizonte de comprensión del Dasein. Como el tiempo, el espacio es también una dimensión en constante cambio que, como un fuego heracliteano, se enciende y se expande –emerge y se extiende– según medidas. Y es que el espacio, más allá de ser un simple contenedor de los mortales, es la emergencia y expansión de la vida de los hombres que en su proyección en el tiempo manan espacio y lo ponen en juego. Como el fuego, la vida es intensidad y fragor que ocurre en un espacio en el que el ser ha inoculado al hombre.

El horizonte no es sólo un desplazamiento en el tiempo sino una forma de la visión, una perspectiva y un paisaje, del Ser. Tiempo y espacio, más allá de ser consideradas categorías, son modos del aparecer del Ser que inauguran un modo de la visión. Ambas constituyen un panorama el cual corresponde a la apertura del Ser⁵⁶. La visión tempórea es una peculiar forma de la *utopía*, pues no se concreta en la materialidad o en un allí determinado; esta es, más bien, una forma de la visión que no se ha localizado. En este sentido, este es un paisaje hecho de tiempo, una imagen que *se duce*, sin ontogeografía o vano material. Empero, este panorama tempóreo o forma de la visión histórica que algunos han llamado «conciencia histórica», es también una forma de vano o abrevadero histórico que pese a su deslocalización material *da lugar* a una forma del arraigo. Una imagen que parecía no tener peso terrenal ha abierto, de pronto, un espacio vital de pertenencia: «lo vez, hijo mío, aquí el tiempo se ha convertido en espacio», dice Gumeranz a Parsifal.

El hombre, entonces, es la inmediatez de dos paisajes, el *topos* y la *utopía*. Transitar por el espacio, por la región del ente (si tenemos en cuenta que el espacio es asible solo en la medida de lo ente), es develar a la materialidad del mundo como una forma de la temporalidad. El hombre, pues, es la conjunción del Ser y el ente.

Tanto para Husserl como para Heidegger, el hombre es la proyección del tiempo más que la instauración de un espacio. Sin embargo, la vida del hombre no es la sola proyección en el horizonte temporal, pues, ésta se ve nutrida de lugares donde el tiempo se abre. El espacio vital es la proyección del tiempo a la vez que éste es el horizonte que particulariza el espacio en lugares. El Ser, en su apertura, debe fundar un «dónde», su ontogeometría de su presencia verdadera. El enigma temporal de los entes radica en su apertura como lo ahora- allí-pres-ente.

La *heterotopía*, reformulando el término acuñado por Foucault, consistiría en la *dislocación* o diferencia de estos dos vectores: la *topia* y la *utopía* que conformarían una *heterotopía* o entrecruzamiento de temporalidad y materialidad pues el espacio es una manera de la temporalidad vital a la vez que las inmediaciones materiales son una forma de la temporalización vital.

Por otra parte, la topología del Ser advierte el señalamiento de Foucault según el cual el espacio, al igual que el tiempo, debe ser llevado a un proceso de secularización⁵⁷ por cuanto, mediante la radicalización del allí del Ser, esta marca el arraigo y la pertenencia a los espacios. El Ser no es ningún dios; y la topología del Ser no es de ninguna manera una suerte de esperanza en la parusía de un suelo sagrado.

⁵⁶ Véase el verbo $\chi\omega\rho\acute{\alpha}\omega$.

⁵⁷ Foucault, Michel, *Of other Spaces, Heterotopia*.

Heidegger no obtiene ni mantiene una idea o definición del espacio o el lugar fija. Este no es ni siquiera el «peculiar proceder» de la forma de exposición filosófica del autor. Su indagación por tales nociones genera deslumbres, parajes que surgen en la búsqueda por el sentido y naturaleza de su ser. El espacio, en *Ser y tiempo*, es concebido en función del útil, mientras que esta aproximación es reconsiderada y vuelta a plantear de modo distinto en *El origen de la obra de arte*.

Las condiciones materiales del hombre tienen que ver con su pertenencia a la tierra más que con una concepción de materia como categoría contrapuesta a espíritu. Lo concreto aquí, pues, no es lo objetivo sino lo factual del habitar, el enterramiento aquí llevo a cabo un viraje en la presente investigación: un movimiento de traslación conceptual que consiste en pasar del lugar y el ente a la noción de tierra. Pues, la apertura tanto del lugar como del ente, o mejor dicho del ente que inaugura un lugar como forma peculiar de su ponerse en juego, es la apertura de la tierra misma.

La topología del Ser entonces, tiene que ver con los espacios vividos; así concebidos, los espacios son la *extensión vital* de nuestro ser en el mundo. El mundo, por lo tanto es el espacio *del Ser* en tanto que el Ser es quien dispensa el espacio de existencia. El mundo como espacio del Ser es entonces la *apertura temporal*; es decir, no sólo la temporalidad se encuentra aquí considerada como horizonte del Ser sino también el espaciamiento como apertura. El Ser es, así, aperturante, posibilitador, señalador, guía, de destino, dispensador de tiempo e historia que el hombre no puede sujetar para sí. La historia del Ser (*Seinsgeschichte*) es la historia de los espacio vitales, precisamente por lo anteriormente planteado. La historia del Ser entendida como apertura temporal que funda la historia puede ser entendida no solamente como la historia de los espacios vitales, de las diversas formas como el hombre se ha aposentado abriéndose camino en medio de lo ente, apropiándose, sometiéndose o comprendiéndolo así como imponiendo sobre él un criterio de uso, disfrute y verdad. Porque es en medio de lo ente, que mana y dispensa espacio, donde el hombre se construye unas posibilidad y unos criterios para el aposentamiento de su vivir. Esto me conduce a concebir la historia como las posibilidades de apertura del espacio vital.

Ahora bien, con base en lo anterior, me gustaría comenzar imaginando el mundo como espacio vital o *extensión vital* que dibuja una *ontocartografía* de eventos señaladores de parajes en la cual las cosas no se encuentran localizadas fijamente como objetos centrados en una extensión de espacio absoluto. Me gustaría imaginarlas, más bien, como descentramientos. Una *ontocartografía* así concebida tendría como principal virtud una hermenéutica interpretativa, un método. El método, entonces es el de la hermenéutica topológica. Una *ontocartografía* así concebida es una cartografía de los *descentramientos* y las *dislocaciones*. A la cartografía historiográfica subyace la historia invisible, la no escrita ni fijada con fecha. Por encima de esta cartografía se sitúa lo que he denominado *ontocartografía* en el sentido del *espaciamiento temporal* del Ser.

a) Locusión Latinoamericana

Pese al empleo de modelos teóricos diversos para elaborar una comprensión de lo mexicano, nunca como antes en la historia de la filosofía en México la preocupación por un análisis filosófico del mexicano despertó la inquietud y el atrevimiento por comprender los fundamentos del ser de una nación, cualquiera que haya sido la vía empleada para este fin. La legitimidad, uso o abuso, de los métodos empleados supera por mucho el interés teórico para otorgar mayor valor práctico viene dada por la necesidad de transformar la realidad del ser mexicano. Quizás a este respecto es conveniente señalar que a todo intento de transformación subyace una pre-comprensión interpretativa que guía un determinado proyecto de transformación. La aproximación a un objeto de estudio debe ser precedida de una visión retrospectiva e introspectiva; en un ejercicio como éste el objeto de conocimiento que es el ser propio del mexicano inicia como autoauscultación. El primer paso para un proyecto de este tipo radica ya en el hecho que apresa al interesado en el análisis de la pregunta que cuestiona sobre su propio ser. El proyecto apunta a la fundación de un tipo de hombre con el riesgo de no hacer justicia al ser de una nación y el tipo de hombre, así como desembocar en una ideología de estado. Se trata, así, de crear un límite, de un proyecto de ontología diferencial a donde lo mexicano es el límite diferencial y regional. Con el debido cuidado de no hacer de lo mexicano una esencia o un nuevo humanismo (puesto en cuestión en la carta que Heidegger dedicara a la pretensión de restituirle un sentido a tal tarea), el proyecto del pensar del ser del mexicano es un el cual todo hombre tiene como destino y legítima tarea: pensar su ser y «no sólo narrar historias naturales o históricas sobre su constitución y su actividad»

Un realismo heredado señala que un paisaje del ser, una forma de presentación de lo real, es herencia histórica y determina un horizonte de posibilidades ajenas y no aquellas que corresponderían con el horizonte de una comunidad humana determinada. La imposición epistemológica es aquella visión de lo real que ha tomado prevalencia y se ha impuesto a aquellos otros pueblos que, por su desarrollo histórico, ubicación geográfica o carácter son susceptibles de caer presa de la dominación. Una visión unívoca de lo real, o la subsumisión de otro paisaje en un único y unilateral paisaje del Ser elimina la frontera que viene delimitada por el cambio diferencial que significa el surgimiento de otro paisaje. Un horizonte determinado del Ser, muchas veces, y principalmente en las luchas de civilizaciones, disuelve en su mirar horizontal al diferencia impuesta que viene dada por la presencia del otro. No decimos que la sola presencia del otro sea el Ser sino que la presencia ex-presa como modo de *inoculación*, unas trazas del ser diferenciales, señala por indirección una diferencia no sólo óptica sino ontológica también.

El giro topológico que aquí llevo a cabo intenta retomar, en un cierto sentido, el proyecto inaugurado en el grupo Hiperión, durante la década de los cincuenta, por Emilio Uranga cuyo tema principal de su pensar fue la manera como el Ser se pone así mismo en juego vital para conformar eso que la historia peculiar en esta región del Ser nos ha permitido caracterizar como *lo mexicano* o la *mexicanidad*, ese ser propio que de modo particular nos ha situado en la encrucijada del flujo de

dos grandes historias: la heredada historia europea y la *historia propia* como compromiso con el fruto de nuestro ser histórico: lo mexicano como *situacionalidad diferencial* frente a todo cuanto es.

Si bien cada ser humano es un estado de disposición abierta al Ser, el sentido vital de los dispuestos a él no es universal, católico (καθολικός), para todos. El Ser no se pone a sí mismo en juego vital unívocamente para la totalidad; es decir, no adviene igual para todos o la totalidad (ολός) sino signa siempre algún grado de *situacionalidad diferencial* en el flujo de su historia. Tal es su localidad. Aun así, la diferencia de las situaciones no excluye lo relativo a lo ecuménico (οἰκουμενικός) como posibilidad para el habitar (οἰκουμένε) por cuanto la situación de los venidos a la casa del Ser es una *existencia situacional-diferencial*. En juego, el Ser pone en juego, y hace emerger, el *donde* de su vitalidad (οἶκος) –no exento, sin embargo, a veces de cierta violencia (ἀνάγκη)⁵⁸. Siempre hay un registro de *analogía vital* en la heterogeneidad del Ser. La localidad no es unívoca sino posibilidad de regionalización.

Las reflexiones dispersas a lo ancho de algunos de los principales textos de Heidegger acerca del habitar y el destino de la época sumida en el olvido del Ser derivan en la pregunta por el tipo de vida que en una sociedad se desarrollaría. Un *ethos etnocéntrico*, no porque se posicione por encima de otros pueblos, sino porque cultiva lo local y regional entendido como un peculiar paraje de la topología del Ser, que rebosa de la impronta de lo sagrado, contrasta con la *dinámica* de las sociedades que, lejos de ser estáticas, han roto el cerco de la diferencia e inaugurado otra posibilidad de mundo por medio de la innovación y la apertura, trátase, por ejemplo, de la frontera lingüística –el español se nutre de palabras de origen latino, griego,

⁵⁸ Es decir, necesidad, protección, fuerza. Mantener la vida involucra la protección, la fuerza y la necesidad; y así, entonces, podemos hablar también de destino como aquello en lo que es necesario entregarse para sostenerla como posibilidad, sin que esto signifique la imposición de una subjetividad dominante. La entrega, aquí, consiste en una *pasividad activa* a guisa de generosidad –como, por ejemplo, en ofrendar la vida en una batalla. Atenas y Roma con sus respectivas guerras son ejemplo de perpetuación del espacio vital y del ímpetu de dominio en el que son apropiadas una vez alcanzado cierto grado de poder. En este sentido, conviene preguntarse por la naturaleza del límite o frontera propia de la tierra habitada. El habitar, la tierra habitada, establece y demanda el reconocimiento del límite y de la posibilidad. Existir, por lo tanto, requiere condiciones mínimas que dejen a una comunidad ser y la posibiliten para el libre curso de la vida. La Revolución Mexicana, por ejemplo, es entendida como reivindicación de las condiciones posibilitadoras del ser. Así pues, la justicia es ontológica al reclamar las condiciones mínimas de la existencia. ¿Qué diferencia a este compromiso por el ser *mexicano* de otros compromisos *revolucionarios* como el francés de 1789 o el ruso de 1917? Entendida como compromiso con el Ser propio y compartido, la revolución «ontológica» no deja en el olvido el estado material en el que la existencia ha tomado lugar. En el capitalismo como modo regulador de la vida en el que ocurre el sentido de la existencia –sin que la vida en él tenga su completo agotamiento- es la vinculación directa con las fuerzas apropiadoras de lo ente para su puesta en circulación e inoculación en el sentido vital de los seres humanos. La famosa sentencia introductoria al Manifiesto de Marx - ¡Proletarios de todos los países, uníos!- sitúa los pueblos en una circunstancia común a partir de la cual se pide de ellos la unión para la consecución de un determinado proyecto, la transformación hacia un estado de vida no violentado por el sistema capitalista. Guardo distancia de la idea que Marx introduce en su Manifiesto por cuanto la historia que él señala como común a todas las sociedades que han existido hasta nuestros días, la historia de las luchas de clases, se refiere a la historia escrita hasta entonces. Interesante, pues, la visión de la historia de Marx al lado de aquella de Heidegger caracterizada como historia *del Ser* (*Seinsgeschichte*), la historia «oculta» o no escrita. Téngase en cuenta, además, los otros modos de entender la historia, desde la dialéctica de Hegel y la lucha de clases en Marx hasta, por ejemplo, el caso de von Ranke.

árabe, celta, fenicio y algunas otras-, religiosa, racial o política. Y es que la condición nómada de los seres humanos no es algo que haya tocado a su fin con el establecimiento de las grandes urbes. Ahora bien, el nomadismo de la antigüedad no equivale al cosmopolitismo moderno o el multiculturalismo. Lo que es un hecho es la migración como ejercicio de libertad como búsqueda en oportunidades mejores para la realización personal o la salvaguarda de la propia vida en situaciones de guerra o desastres naturales.

Por lo tanto los regionalismos o localismos –los parajes, incluso- llegan a fraguar en las costumbres, tradiciones e incluso a un estancamiento moral en detrimento de la vida⁵⁹. El mundo busca nuevas formas de la moralidad que tomen cuerpo vital.

La radicalización del *ahí del Ser* es la regionalización. Caídos, entonces, no en un espacio neutral sino en el *ser-en-juego* regional, que otorga singularidad y peculiaridad, históricamente situado en un enclave vital como el *donde* de la existencia. Ciertamente, el *Ser-en-el-mundo* no debe ser algo así como una categoría unívoca, universal impuesta a una totalidad amorfa. La radicalización tiene en cuenta las maneras peculiares como el *Ser-en-el-mundo* nutre la vida y la hace diferente. El compromiso con *mi Ser* señala y exige una búsqueda del presente –de mí presente- por medio de una interpretación de la historia de aquellos que me antecedieron. Caída, pues, se encuentra esa región del Ser que la historia ha entregado al presente con el peculiar nombre de México. El ser en cada caso se nutre, participa, de trazas, rasgos, huellas heredadas, que corresponden a una región específica. Esa herencia es el tacto del ser-en-el-mundo *à la mexicana* y que constituye la *familiaridad* de un pueblo que entiende su *modo de ser*. Hay, por lo tanto, una *locusión mexicana* como paisaje del Ser. Paisaje, aquí, no es el *panorama* de aquello que se yergue y se presenta a los ojos; paisaje es la apertura que sitúa. Paisaje es la manera como el mundo se abre a partir de la experiencia histórica propia de México que no es la escrita sino la «oculta», la no escrita. El «mundo», entonces, es una posibilidad local puesta en juego en una manera. México y Latinoamérica son una posibilidad. Conformarse con el olvido del Ser heredado y su peculiar extravío –la metafísica occidental-, o asumir el proyecto regional de nuestro espacio *donde*, en el tiempo y el espacio, el Ser, *el nuestro*, se pone en juego. En la localidad del mexicano radica el compromiso y la posibilidad del modo de vida mexicana y sus nuevas posibilidades.

Eso lo cual llamamos mundo y en lo cual hemos devenido como *existentes* es una circunstancia en la que no todos se ven afectados por igual. La independencia es el primer paso en hacia el cultivo de un ser propio y vuelve patente una *frontera* que señala modos distintos de la factualidad vital. La independencia es tomar el riesgo de nuestro ser y asumirlo como una vocación de la conciencia para un destino propio. La historia europea no pudo perpetuarse más en una región en donde un ser otro comenzaba un destino –gracias, a pesar y en contra de la rica herencia cultural de aquel ser que destinó a aquellos hombres de ultramar a explorar el mundo y, sobre

⁵⁹ En su película *La mujer de Benjamín* Carlos Carrera ha retratado la situación moral de un hombre y una mujer, que se consumen de las «ganas de ser», enclavados en la vida de un pueblo mexicano que se ha erigido como cruce en el espacio y el tiempo de eso a donde la historia nos ha entregado con el nombre de *mexicanos*.

todo, a conquistarlo. Pese a que aquella haya sido la herencia de un olvido, ella posibilitó la emergencia de una región de un ser otro no sin heredar formas y calamidades que habitan el presente como fantasmas cuya invisibilidad resta factualidad a la *vita mexicana*.

Pensar la frontera como aquello que escinde para hacer manifiesta la diferencia en los términos de un *libre trazo del Ser* indica que es el Ser el que funda y señala la frontera. La historia del Ser puede ser entendida en los términos de un trazo histórico instaurador de regiones, fronteras, diferencias que se han fundamentado en lo particular-distintivo de los modos de ser y habitar. La historia del Ser no puede ser entendida como una expansión histórica uniforme que subsuma en ella la diferencia de las historias y modos de habitar locales. La historia no es neutral sino la puesta en juego de un grupo de hombres en *su ahí* que ha sido entregado por el Ser, pues, la vida que ellos han creado, su «esencia» como pueblo, ha sido el espacio vital, una vitalidad que alberga un sentido diferencial del ser como pueblo. Cada pueblo es un regionalismo.

El regionalismo del Ser tiene el carácter distintivo del relativismo, pues a cada región del Ser le es propia una forma peculiar de la verdad en cuanto desocultamiento del Ser. Ahora bien, el relativismo regional no deriva en la inconmensurabilidad de las regiones por razón de que la verdad del Ser (*ἀλήθεια*) da el *donde* como localidad de la esencia humana.⁶⁰ La hermenéutica transtopológica, o lo que denomino diálogo transtopológico nace del carácter local del desocultamiento del Ser. A cada pueblo su verdad o, de modo más correcto, a cada experiencia histórica del ser le sea retribuida y respetada su verdad en cuanto forma peculiar del desocultamiento de su ser histórico. Para ilustrar lo anterior quiero traer a cuenta el diálogo entre Moctezuma y Cortés relatado por Montesquieu y traído a cuenta por Isaiah Berlin en su maravilloso libro *Las raíces del romanticismo*. En él, dice Berlin:

Montesquieu dijo algo que escandalizó a la gente. Que cuando Moctezuma le dijo a Cortés que aunque la religión cristiana era buena para España, la religión azteca sería mejor para su pueblo, lo que Moctezuma había dicho no era absurdo. Esto, por supuesto, escandalizó a ambos grupos: a la iglesia católica y a la izquierda. Escandalizó a la Iglesia por razones obvias. Y escandalizó a la izquierda también porque ellos asumían lo siguiente: que dado que era falso lo que decía la Iglesia, lo opuesto era verdadero; que dado que era falso lo que decía la religión azteca, lo opuesto era verdadero. En consecuencia, la concepción de que proposiciones que nos pudieran parecer falsas podrían ser verdaderas para alguna otra cultura, de que uno debería estimar el valor de las verdades religiosas ya no en función de un parámetro objetivo sino por medios más flexibles o pragmáticos, es decir, preguntándonos si hacían felices a sus creyentes, si se adecuan a su forma de vida, si promovían entre ellos ciertos ideales, si se ajustaban a la textura general de sus vidas y de sus experiencias, esto le parecía a ambos grupos, tanto a la Iglesia católica como a los materialistas ateos, una traición. Sin embargo, este es el tipo de crítica que sostuvo Montesquieu, y que –como deseo decir– modificó en cierta medida el cuadro general de la Ilustración. Alteró la concepción de que había verdades,

⁶⁰ Cf. Heidegger, Martin, *Sobre el comienzo*, Trad. Dina V. Picotti C., Buenos Aires: Biblos, 2007, p. 39.

instituciones y valores para todo hombre en todo lugar. Era necesario ser más flexible; debíamos decir: tal vez no sean eternos, tal vez no sean válidos en todo lugar, aunque son válidos para la mayoría, si se hacen los ajustes debidos al espacio y al tiempo. Si se hacían los debidos ajustes, podrían aún preservarse los fundamentos de la concepción de la Ilustración.⁶¹

La topología del Ser que quiero esbozar es, por lo tanto, antidogmática y anticatólica en el sentido que no hay verdad unilateral y universal sino sólo experiencias localmente verdaderas. Lo que es válido para la experiencia histórica de un pueblo no necesariamente lo es para otro pueblo. Hay, pues, fronteras de validez y plausibilidad, es decir, posibilidades de la experiencia para cada pueblo. Esta esencial relatividad de las experiencias históricas colectivas no debería fomentar la tolerancia sino sobre todo lo que denomino diálogo transtopológico o hermenéutica transtopológica.

b) *Jemeinigkei*t y región

Por bien de que el ahí del Ser se vea señalado como espacio vital, no debe confundirse el *Dasein* con una filosofía de la vida. Ciertamente, no son pocos los momentos en los que las alusiones al espacio-lugar se han caracterizado en términos de lo vital. En esta investigación la vitalidad no alude a una filosofía de la vida sino al espacio del Ser. Vitalidad, entonces, *qua* espaciamiento *del* Ser. Si el Ser se abre en los entes, y de forma peculiar se abre como Da-Sein, éstos son los referentes de la apertura; son ellos, los entes, o las cosas *del* mundo, los que dispensan espacio-lugar y manan, así, los sitios del mundo. No hay, pues, principio vital alguno sino apertura del Ser que inaugura su espacio-lugar como mundo donde el hombre es.

La existencia, de acuerdo a Heidegger, no tiene el carácter de lo general sino de lo particular que corresponde a cada caso como propiedad. Por lo tanto, no hay una esencia común sino modos particulares de existencia según cada caso. En suma, a la existencia le corresponde la *Jemeinigkei*t, la existencia en cada caso propia. E. Uranga señala que este carácter propio del *Dasein* posibilita otorgar legitimidad para hablar de una ontología del mexicano. Dicho en otros términos, la existencia no es lo común a una totalidad sino, más bien, una situacionalidad – el mexicano, en el proyecto de E. Uranga por articular una ontología del mexicano⁶²- o bien, la ocupación, pero más bien aperturidad, de un espacio-lugar: el yo en cada caso que abre un espacio de manifestación donde el carácter propio se pone a sí mismo en juego.

Es decir, la existencia del mexicano no es una existencia *kathólica*, una expresión del ser compartido por todos sino siempre diferente. En este movimiento Uranga esta, según mis términos, regionalizando la expresión del Ser; es decir, se

⁶¹ Berlin, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*, Barcelona: Taurus, 2015, pp. 63-64.

⁶² Uranga, Emilio, *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, México: Bonilla Artigas, 2013. pp. 81-83.

trata de la regionalización del *Da* como región del ser. El movimiento operado por Uranga es uno que va de la existencia en cada caso a la distancia de las otras existencias, los otros hombres. Es aquí donde se lleva a cabo la *extensión existencial* de una región que en su *Da* se abre como región del Ser. Con base en esta consideración, el *Da* no es lo individual solamente sino lo colectivo. ¿No, acaso, es este movimiento uno de tipo de circular que reconduzca en la esencia? No debe confundirse aquí un modo de ser compartido con la noción de esencia y existencia en sentido tradicional. Si hay una esencia, esta es la existencia entendida como la perteneciente en cada caso (*je meines*). La consideración de la existencia como *Jemeinigkeit* no anula al otro sino, más bien, posibilita tanto la vinculación como la desvinculación para habilitar un registro de propiedad individual y de compromiso, por lo tanto, tanto con lo que al existente le es propio como con aquellos otros que «con él» *dan lugar* a la existencia –al mundo como espacio *del Ser*. No es el *Dasein*, pues, algo así como una autocontención sino una *extensión extática*; un *descentramiento*, un espaciamiento que en su espaciarse se revela como modo de ser. O bien, un espacio que en su espaciarse se revela como espacio vital del Ser.

El otro se abre no como esencia sino como existencia. La verdad de la relación con el otro no es una verdad epistemológica sino una verdad de orden ontológico. No hay, por lo tanto, verdad intersubjetiva, pues la relación no es la de dos sujetos epistémicos sino la de dos posibilidades. La verdad de la relación no puede ser otra que la simple contingencia y solidaridad. Se está, así, en un sentido de la realidad que carece de fundamento en algún criterio de realidad; procurándose un asidero, el hombre ha fundado una realidad; ha fundado un espacio-lugar firme ahí en donde sólo había abismo. El fundamento de lo real, de la realidad, o el fundamento de las relaciones entre los hombres han sido, como viera Foucault, fundamentos dictados por los hombres. La existencia infundada es el libre caer del hombre en el espacio por el ser abierto en el ente. El ente es la región de llegada que mana el espacio-lugar del hombre. El hermanamiento o fundamento de una comunidad o sociedad no radica en alguna verdad unificadora sino en la contingencia, afectividad y solidaridad en la que las pretensiones de verdad son, pues, ironía. ¿Qué lenguaje, diálogo o discurso osaría decir la verdad sobre algo? *Decir* la verdad parece algo difícil cuando el discurso se ve cargado de intenciones de poder. Una pretensión tal sería una visión que considera la realidad en cierta comunión fiel entre la enunciación y la realidad. Una sociedad consciente de su contingencia y de sus necesidades de solidaridad sería aquella que preferiría la narrativa del ser de lo real antes que la unilateral imposición de criterios sobre lo real asumidos. Una sociedad de este tipo otorgaría mayor primacía a la narrativa antes que a aquellas filosofías en búsqueda de la esencia o la verdad, sobre todo cuando el objetivo es la búsqueda de una vida común.

A modo de reiteración, el existencialismo no tiene que ver esencias o verdades sino con la accidentalidad y la contingencia. Y dado que la existencia no tiene nada que ver con esencias o con la verdad, el encuentro con el otro guarda el carácter de lo accidental. El existencialismo es posible, entonces como pensamiento topológico, porque en tanto localidad del Ser, la existencia es local o regional.

c) Aproximación a una topología del Ser del mexicano

La búsqueda del ser del mexicano y, más aún, el proyecto de una filosofía del mexicano corre el riesgo de desembocar en el esencialismo y la unilateralidad de una ontología universal que disuelva el carácter diverso que se reúne con el término mexicano. Más allá de la conceptualización, y de las fronteras políticas, hay una frontera diferencial perteneciente a la historia invisible de México. Heidegger ha señalado que «la localidad de la esencia humana es el dónde». Un análisis del ser del mexicano no es ajeno al esclarecedor señalamiento de Heidegger. El proyecto de la topología del Ser del mexicano no busca una esencia sino las localidades donde –y cómo– la esencia del mexicano se constituye como localidad. Lo mexicano, podemos considerarlo en los términos de una identidad y una diferencia, algo así como un criterio que incluye y que a la vez guarda distancia.

Vemos entonces, si regresamos a la reflexión de Aristóteles que intenta determinar la identidad y la diferencia del cuerpo respecto del lugar que éste ocupa, que el lugar, o el donde del cuerpo es, para el propósito aquí planteado, un ente singular, que se diferencia de un ente digamos cualquiera por cuanto él se encuentra señalado o situado como apertura. El dónde de éste ente es la geografía «mexicana» donde el Dasein *mexicano* se ha establecido como habitante. La geografía de este ente, al transcurrir del tiempo, fue adquiriendo un carácter propio hasta confundirse o consolidarse como paisaje del ser del mexicano. En el altiplano central, según antiguos relatos, una serpiente y un águila sobre un nopal fue el signo de la tierra que tenía que ser fundada como lugar de residencia de un pueblo. Aún hoy, en el México contemporáneo, el altiplano central es el mirador del paisaje de este ente abierto al Ser y vuelto, así, paisaje. Los grandes centros urbanos o geopolíticos no solo son epicentros de poder de las grandes potencias sino miradores de la historia. El centralismo allana la diversidad de los espacios y los subsume al poder de intereses y no permite el espaciamiento a la vez que instaura, así, el espacio uniforme. El poder se impone sobre lo diferente y lo emplaza en la visión unilateral del mundo tecnocapitalista. La consecuencia de los centros de poder que allanan el espacio es la imposibilidad de la vida se constituya a sí misma como espaciamiento. El centralismo azteca es particularmente ejemplar a este respecto, pues, como se sabe, la vida de los pueblos circundantes se vio mermada por el ejercicio del poder mexicana. El México contemporáneo no es muy diferente. La vida de México se concentra en el centro del país mientras que las periferias, sobre todo el sur, permanece en histórico olvido. O. Paz ha mostrado la íntima unión entre carácter, historia y significación de la geografía con el habitante. Habitar es la incorporación del habitante en la geografía que, en conjunción instauran el enclave térreo.

La geografía de México tiende a la forma piramidal como si existiese una relación secreta pero evidente entre el espacio natural y la geometría simbólica [ontogeometrías de la presencia] y entre ésta y lo que he llamado nuestra historia invisible.⁶³

⁶³ Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México: FCE, 2002, p. 293.

Visión de Anáhuac es una descripción de la topología del Ser; no es, subráyese, un intento por caracterizar, ni mucho menos teorizar, la inoculación del Ser como paisaje. Hombres de ciencia, poetas y narradores, tienen su propio modo de aproximación y de poner en cuestión el paisaje. La flor, como paisaje del Ser fue el canto del poema de Netzahualcóyotl quien, posibilitado por el enclave háptico, hizo de su cantar un enterramiento. El cuerpo de la poesía indígena mexicana está perdido; él hablaba la sensación de ser a la vez que era el testimonio del hálito cáxico de la condición háptica del indígena en el espacio vital por el Ser abierto. La inspiración.

Un fragmento del Ninoyolnonotza apenas nos arroja indicio testimonial del hálito cáxico del cantor, cuyo poema nos señala el enclave háptico donde el poema que lleva a cabo el enterramiento:

Al pasear, oigo como si verdaderamente las rocas respondieran a los dulces cantos de las flores; responden las aguas lucientes y murmuradoras; la fuente azulada canta, se estrella, y vuelve a cantar; el Cenzontle contesta; el Coyoltótotl suele acompañarle, y muchos pájaros canoros esparcen en derredor sus gorjeos como una música. Ellos bendicen a la tierra, haciendo escuchar sus dulces voces.⁶⁴

La presencia no carece de murmullo como forma antecesora de la palabra. La flor canta, entonces, señala la manifestación del paisaje del Ser como fonación que en la sensibilidad del cantor inspirado se sustancia como palabra. Recoger las flores señala, así, la disposición del cantor para recoger las palabras como acto de respuesta al Ser que en su reclamo encuentra, en el clamor del poeta, la instauración del hombre en la palabra. El pensar como voz del Ser que en la eclosión háptica del mundo se inculca como presencia de fonación.

El elemento de la flor es un tema recurrente, si no acaso central, en la poesía, digamos pensar, indígena. Puede no parecer fortuito que la flor sea parte de una estructura o recurso conceptual y no simplemente un elemento retórico o de ornato. En su representación la flor se vuelve ontogeometría significativa de valor fonético. La flor es, por lo tanto, jeroglífico. Derrida, por ejemplo, se ha referido a la cosa como conjunto de cosas o cadena de diferencias «en el espacio». El ser como topología se encuentra, aquí, también presente. La localidad de desocultamiento reúne la región. Teocaltitlán, dice Derrida, reúne en ella misma los labios (*tentli*), calle (*otlim*), casa (*calli*) y diente (*tlanti*). La cosa, si así lo vemos, es otras cosas, o la reunión de la diferencia mantenida en armónica tensión significativa. El mundo como totalidad háptico-significante es fonación. El fonetismo azteca ha echado mano de la representación de cosas para reunir sonidos.

El paisaje es un fenómeno de fonación. Y todo paisaje es, en sentido estricto, paisaje *del* Ser que ha posibilitado, con la imagen de la flor, la ontografía de la presencia

⁶⁴ Reyes, Alfonso, *Visión de Anáhuac*, México: FCE, 1995, p. 31.

d) La pirámide: jeroglífico del Ser

Quiero a continuación llevar a cabo un ejercicio de interpretación en el que la pirámide sea el elemento central por medio del cual una posible comprensión del Ser sea apenas esbozada. La pirámide no fue solamente una de las grandes obras arquitectónicas de las antiguas culturas. En realidad, hay muchas pirámides, cada una estructurada según la cultura que la construyó. No solamente se trata de una obra arquitectónica que requirió de avanzada ingeniería como tampoco se la puede reducir al carácter de obra de arte, pues, enclavada en la tierra, la pirámide es el mirador del mundo. En tanto escritura, ella misma es un jeroglífico que en silente enclave habla. Locusión, el término que he elaborado para entender la apertura del espacio, viene a nuestra consideración de la pirámide como aquella que ocupando un lugar se instaura como fonación. La pirámide es, entonces, un petroglifo, la signatura u ontografía del paisaje del Ser. Como la pintura de los zapatos que Heidegger trae a cuenta, en los cuales se reúne la vastedad del mundo, la pirámide reúne en ella misma la vastedad de un mundo que se vio clausurado con el destino de la metafísica Europea. Realidades tan vastas como las de los antiguos mexicanos no son fácilmente borradas sino que ellas mismas subsisten y constituyes, en palabras de Octavio Paz, nuestra historia invisible, que otras veces, y en otras bocas, se lo ha entendido como el « México profundo».

El carácter logopétreo de la pirámide conduce a considerarla como signatura de una época ya clausurada y no como un cuerpo mostrenco, una ruina, de valor histórico y arquitectónico. La pirámide es una ontogeometría y una ontografía que en su instalación se vuelve ontocoordenada desde la cual se contempla el universo. La geografía se vuelve ontogeografía porque ella alimenta y dispensa el espacio vital del hombre; de ella mana el mundo como ex-tensión extática del ser del hombre.

Flor y pirámide, por lo tanto, emergen ofreciéndose y se mantienen erguidas en su aparecer. Que al Ser le sea propia la vección señala que en su presentarse no hay un «desparrame» sino un vínculo peculiar con la forma; de ahí que el aparecer sea una ontogeometría de la presencia. El filósofo y el teórico de la literatura Hans Ulrich Gumbrecht nos presenta una forma interesante de lo que se plantea en la presente investigación, con De Landa y Heidegger, en los términos de lo que llamo vección. De acuerdo a la lectura de Gumbrecht, el movimiento del Ser en el espacio es multidimensional, tridimensional. La vección tridimensional corresponde con lo que Heidegger llamó el evento de la verdad. La triada de vección comprendería un sentido de la verticalidad y de la horizontalidad. Lo vertical entendido como el mantenerse en sí misma –en la permanencia de sus formas, pues mantenerse es soportar en sí misma una forma. Lo horizontal, en cambio, posibilita la superficie y la inoculación de lo erguido que en sí mismo se mantiene contenido como forma.

La casa de Jung en Bollingen es el arquetipo de una cartografía interior, del mismo modo que, y para traer brevemente alguna comparación, Las moradas de teresa de Ávila lo es a la del alma. Enclavada en una ladera de la selva negra, la cabaña de Heidegger es ejemplo de lo que él llamó el pensar meditativo. El lugar de

la cabaña y más allá de ella no es una extensión cuantificable del terreno sino la región que es fruto del desdoblamiento o *extensión* espacio-temporal de las cosas y las personas, los animales, los bosques y los campesinos. El transitar cotidiano en la región no se ve preñado de la avidez de las grandes urbes modernas y del sentido de su trato con las personas. El ritmo y la ley oculta, que el hombre no gobierna, nutren la vida solitaria en la vecindad extensa de todas las cosas que manan aquella región. Heidegger ha expresado su enclave existencial como aquel que se desdobra y que no pretende dominar el ritmo (*Eigenschwingung*) y la ley oculta de aquella región. De forma análoga, C. G. Jung señala el enclave existencial *en la extensa vecindad de las cosas*:

A veces estoy como abierto al paisaje y a las cosas, y vivo yo mismo en cada árbol, en el murmullo de las olas, en las nubes, en los animales que vienen y se marchan, y en las cosas. No hay nada en el torreón que no haya crecido y evolucionado en el transcurso de las décadas y con lo que yo no esté unido. Todo tiene su y mi historia y aquí hay espacio para el ilimitado reino del subconsciente.⁶⁵

El espacio converge en la vida interior y las construcciones que llevan a cabo las inmediaciones del existir guardan el carácter de lo humano. El ser en el mundo se vuelve entonces patente y el paradigma de la subjetividad se disuelve en favor de una forma originaria de la existencia. Las construcciones modernas ponen en juego e implican un modo general de vida que muchas veces es «ajeno» al carácter originario de la vida. Los espacios son espacios que han sido concebidos en función de la apropiación tecnocapitalista que pone en movimiento a las sociedades modernas. La experiencia del espacio moderno, dispensado por su urbanismo y construcciones es, por lo tanto, una superposición que constriñe la forma natural de la vida. La arquitectura, el urbanismo y los proyectos de diseño y de construcción no son temas de importancia secundaria sino vías para el pensar existencial del hombre.

e) El pensar transtopológico

He llegado a avizorar, a lo largo de este estudio, la posibilidad de ver a Heidegger como un genuino filósofo del diálogo intercultural. Esta caracterización es, quizás, desconcertante en el estado actual de la recepción de Heidegger en México y en general en el mundo académico mexicano de los estudios sobre el pensamiento de Heidegger. Al día de hoy Uranga es el representante más lúcido de la recepción original y creativa de Heidegger en México. Y, pese a ello, Uranga ha sido incomprendido, ignorado y catalogado, a la par con su generación, en los archivos como un tipo de pensamiento perteneciente a las filosofías sobre lo mexicano. Su novedad radica en intentar despertar la pregunta por el ser desde otra *geocoordenada histórica* del Ser. El incipiente heideggerianismo de la academia filosófica mexicana ha sido una bastardía generacional que no ha advertido el asombro de su propio ser ni la necesidad de una creatividad del pensamiento para elevar la factualidad situada

⁶⁵ Jung, Carl Gustav, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona: Seix Barral, 2003, p. 185.

del Dasein mexicano al nivel del pensamiento filosófico. Impera el regodeo, cuando no un falso asombro, que más bien es admiración infructífera, por una voz del pensamiento impostada, que no les es propia. Esta es la tarea que en el mundo académico dominante es visto con cierta reticencia respecto de la tarea por pensar pendiente que debe ser llevada a cabo por los excluidos desde su otra y particular amplitud vital de su ser. El *Da* del Ser, por lo tanto, se convierte ahora en la tarea del pensar de los excluidos por la racionalidad occidental. Este *Lógos*, dice Heidegger, es el Ser mismo⁶⁶. La restitución del *lógos* es la restitución del ser que, en definitiva, es al mismo tiempo la restitución de la posibilidad de existencia de las otras posibilidades del Ser, es decir, de los *logoi* de los otros pueblos.

Dado lo anterior, entonces, quiero proseguir aquella «intuición» de Uranga de acuerdo a la cual un análisis del ser del mexicano puede servirse del panorama abierto por Heidegger, si bien este ejercicio no sería sólo de mera «transposición y adecuación de categorías» sino de reformulación e introducción de otras nuevas por vía de un pensar especulativo de la realidad del ser mexicana. Un movimiento transtopológico como este señala a una imaginación especulativa que indague el Ser mismo el cual dispone en una peculiar factualidad la amplitud vital *mexicana*. Una topología del Ser como aquí se esboza, explora la posibilidad de llevar a cabo no lo que Heidegger entendió como un «salto atrás» en la tradición metafísica de occidente sino un salto fuera de occidente, *extraoccidental*, e indagar las posibilidades tanto del mismo occidente como lo no occidental, *extraoccidental* o lo excluido por la expansión de la racionalidad occidental. «La tarea del pensar» es la de despertar un nuevo *lógos extraoccidental* que restituya el ser excluido por la racionalidad occidental, la peculiar apertura vital de su ser. Este ejercicio del pensar sería un pensar en tránsito, fuera de la racionalidad europeo-occidental, hacia la restitución del ser excluido por aquella misma racionalidad. Se trata, entonces, de advertir y evitar las formas que la tradición metafísica ha inculcado en otras amplitudes vitales del Ser.

La encumbrada estima de Heidegger por la experiencia griega (*die griechische Erfahrung*) como la experiencia privilegiada del Ser, a la que ninguna otra civilización pudo acceder ni tampoco pudo lograr en su desarrollo, ciertamente *resta posibilidad al Ser*. *El otro comienzo es también el comienzo de los otros*. El *ethos* del otro comienzo de las otras amplitudes vitales del Ser que se han visto influidas por la razón occidental, sea por el colonialismo político o económico, sólo pueden comenzarlos aquellos pueblos comprometidos con su particular *pensamiento ontogeohistórico*. El viraje transtopológico del *pensar geohistórico del Ser* es un ejercicio de restitución del ser de los otros. Este tipo de pensar lleva a cabo un ejercicio de *transmundanidad* del *lógos* correspondiente a las amplitudes vitales del Ser. La carencia de diálogo transmundano-topológico ha provocado más bien el conflicto de las naciones y las culturas. El diálogo transtopológico busca el diálogo pensante entre las civilizaciones más allá de una mera comunicación intercultural. Con admiración y asombro, este pensar busca acoger el ser del otro como motivo y ejercicio del pensar propio; intenta, también, ser una vía de salida fuera del yugo del colonialismo, la exclusión y el intervencionismo. Asimismo, el olvido del Ser es el olvido, o la no

⁶⁶ Heidegger, Martin, GA 55, *Logik. Heraklits Lehre von Logos*, p. 278.

aceptación, de la localidad de la esencia humana: el dónde⁶⁷ propio de cada experiencia del Ser de una comunidad. Trae a cuenta el Ser es traer a cuenta la localidad de los otros pueblos. Por lo tanto no podemos sólo hablar de un olvido del Ser sino también de una negación del Ser. Cada región tiene como horizonte propio un *ethos* de su propio comienzo. No hay, pues, una historia universal ni linealidad histórica. La topología no es la uniformidad ni la simultaneidad, tampoco la universalidad, ni el planetarismo ni algún tipo de *katholicismo*. La verdad de la topología es la verdad de la *ecúmene*, la relatividad esencial de todos los pueblos; es, también una *verdad local* y a la vez una *localidad verdadera*. La evangelización de los pueblos es inaceptable al igual que el *katholicismo* y la cristiandad por cuanto el mandato cristiano de la aceptación de una verdad es el olvido de la verdad originaria de la experiencia *existencial* del acontecer geohistórico del Ser. El acontecer geohistórico del Ser se lleva a cabo como la apertura de mundo y tierra en cuya tensegridad el hombre habita.

El *ethos* del otro comienzo se entiende aquí como la diferencia *ética* de las otras comunidades enclavadas en una geopolítica histórica según su devenir histórico propio. Un otro comienzo *otro* de quienes no han tenido la posibilidad de comenzar desde su ser propio y llevar a cabo el despliegue de sus propias posibilidades es una tarea que pertenece a las comunidades marginadas y excluidas por la herencia de la racionalidad occidental -que aun hoy continúa por vía de la intervención militar, el colonialismo, los modelos económicos, los valores y demás ideologías. Negros, mujeres, homosexuales, indígenas, pobres, Siria, Yemen, Irak, son vastas topologías del Ser que han sido excluidas o intervenidas por algún mecanismo, racional o irracional, del poder racional heredado o impuesto por occidente. El pensar del Ser restituye el pensar a su ámbito vital para así desaparecer como el sirviente del actuar. El pensar del Ser que prepara una localidad para la vida significa también la restitución de un lugar para cada ser y cosa: el árbol, las comunidades indígenas, el río, el viento que vacía y llena los cuerpos, los insectos del campo, la casa y sus duros y suaves ladrillos rojos donde se palpa el terso sol poniente y en cuya azotea brincotean aves y reposan gatos viejos.

Como se dijo en el inicio de esta tesis, un elemento distintivo de la fenomenología es el regreso del pensamiento al ámbito de la vida, aunque mejor debiera ahora señalar la triada vida-experiencia-Ser como *lo mismo*. Esta triada conforma el ámbito dentro del cual el pensar es pensar. Que el pensar se haya desviado de su objeto de pensamiento significa que también se ha movido fuera de su ámbito vital. Frente a las ciencias y las técnicas que inciden en la vida de los seres humanos el poder del pensar no radica en la práctica transformadora sino en un tipo de vitalidad que no es ya la acción transformadora perteneciente a los deseos de la razón.

Finalmente, el pensar transtopológico no es sólo un mero diálogo entre civilizaciones. El pensar transtopológico es en profundidad un *diálogo transhistórico* y *translógico* cuya amplitud de referencia es el ejercicio del pensar *ontogeohistórico* de cada comunidad. Este tipo de diálogo puede ser llevado a cabo por los pensadores de su propia tradición quienes pueden dar el *salto transmundano-topológico*. Hablo,

⁶⁷ Heidegger, Martin, *Sobre el comienzo*, Trad. Dina V. Picotti C., Buenos Aires: Biblos, p. 39.

entonces de un salto fuera de occidente y también de un salto transmundano que no es solamente, como dice Heidegger, un salto atrás en la tradición metafísica de Europa. Cabe aclarar hasta aquí un término trabajado anteriormente: la diferencia. Dado que todo lo que es, coparticipa de la unidad del Ser, no podemos más hablar de diferencia sino de distinción por cuanto cada ser en su carácter propio participa y se entrelaza como región del Ser. Distinción, alteridad y semejanza, entonces, y no más diferencia. La distinción hace a un lado la radicalidad que supone el término diferencia para poder abrir la posibilidad del diálogo transmundano.

El filósofo que tiene al Ser como objeto de su pensar debe ser el primero en manifestar su compromiso con los distintos órdenes de lo que es, es decir, con la miriada de realidades, sean estas artísticas, políticas, científicas, etc. Además, debe ser el primero en mostrar un compromiso de su pensar con las diversas experiencias históricas del ser que articulan el presente y sus posibilidades. Son estas realidades las que «relucen» y se *desocultan* ante nosotros en todo su imperar (*aletheia*) y las que deben ser recogidas por el pensamiento. No permanezcamos ciegos al claroscuro del pensar real. Este pensar debe ser sensible al emerger de la *luz local* que los seres y cosas manan en su *desocultamiento*; debe también aprender a asombrarse de su imposibilidad de ver en claro. Este pensar debe nutrirse de la cercanía de las cosas y seres al *lógos* como *phoné* así como de lo que puede ser traído al lenguaje y ser dicho. Este es un pensar que escucha al ser: nos escuchamos ser más allá de todo decir humano.

Los fenomenólogos deben ser los primeros actores políticos por razón de que la acción es la inmersión en la intensidad del fenómeno vital. Sin embargo, gran parte de los fenomenólogos son más bien teóricos de los fenómenos y por lo tanto mantienen, así, la subjetividad teórica. Algunos de ellos, en el contexto de la filosofía en México, han estrechado lazos ideológicos con el catolicismo y, así, han hecho de la fenomenología una herramienta teórica para el catolicismo y su visión conservadora sobre los fenómenos sociales. Ellos no son fenomenólogos en sentido estricto, pues su fe en el dogma, la doctrina social de la iglesia católica y demás teologías de la existencia son superpuestas a los fenómenos sin dejar que éstos se muestren a partir de sí mismos en todo su imperar. Por lo tanto, los fenómenos en todo el imperar de su ser no son ya la fuente donde el pensar abreve. Parece, más bien, que estos fenomenólogos son sobre todo una generación de estetas aburguesados. La vuelta a las cosas mismas es el regreso del pensar a los espacios vitales, y por lo tanto la vuelta a la acción política en los mundos de vida. Ante todo esto, novelistas y poetas han sido los primeros fenomenólogos que han explorado y llevado al lenguaje la experiencia del ser puesto en juego como vida, como existencia. Volver a las cosas mismas es volver a implicarse en el espacio vital del acontecimiento del ser de lo-que-es y padecer la intensidad de su eclosión vital. Esto significa preparar un lugar al acontecimiento, o más bien, disponerse para la apertura propia del hacer mundo donde una forma de vida humana (existencia) pueda aparecer y ocupar un ámbito, una amplitud vital. La división de la filosofía en su vertiente práctica y teórica es un malentendido si tenemos en cuenta que el pensar no tiene por qué ser dividido en tales determinaciones. El pensar es, como dijo

Heidegger, pensar del Ser por cuanto el ser se pone en juego, se manifiesta, como vida, es decir, como existencia de una amplitud abierta, posibilita, por el mismo ser.

f) Dislocación latinoamericana

Sería mejor hablar de una revolución de la localidad del pensamiento [*der Ortschaft des Denkens*]. Antes que revolución, mejor debiéramos escuchar dislocación [*Ortsverlegung*].⁶⁸

¿Qué relevancia presenta Heidegger actualmente para el pensamiento decolonial? En cuanto crítico de la modernidad occidental europea Heidegger es fundamentalmente un pensador aliado de la empresa libertaria de los pueblos con respecto a la propia Europa colonizadora. Si bien Heidegger habló del planetarismo, idiotismo, desarraigo y apremio de las civilizaciones y culturas por un pensamiento fuera de las determinaciones del modo de pensar europeo, el colonialismo nunca destacó en cuanto tema expreso en su diálogo con oriente. Pese a esto, conviene señalar la trascendencia de su diálogo con pensadores orientales hacia la comprensión de las experiencias del ser de las civilizaciones y las culturas situadas al margen de la experiencia de la historia del Ser que determina a Europa para así, quizás por vía excéntrica, ver a Europa desde fuera⁶⁹. En un registro derivado de algunas reflexiones de Heidegger la serie de temas a continuación, y sobre todo el apartado titulado *Dislocación latinoamericana*, intentan explorar y poner en juego de diversos modos –y con el fin de señalar una *topología del Ser del mexicano* o bien una *topología latinoamericana del Ser*– un ejercicio de pensamiento local. Conviene a este respecto presentar *in extenso* el señalamiento de Heidegger a la naturaleza del diálogo entre civilizaciones y a la situación del pensamiento extraeuropeo dominado por la tradición occidental. Veo en el señalamiento de Heidegger una invitación a pensar en clave local y un motivo de inicio de liberación epistémica con respecto a los

⁶⁸ GA 15, p. 123. «*Besser würde von einer Revolution der Ortschaft des Denkens gesprochen. Besser auch als „Revolution“ sollte es einfach als Ortsverlegung*».

⁶⁹ Al igual que Platón o san Agustín, artífices de mundos suprasensibles desde los cuales mirar hacia una época de oscuridad, Heidegger vio a Occidente desde más allá de la metafísica. Mi señalamiento a este respecto consiste en que Heidegger no incursionó en la temeraria empresa de ver a Europa desde el punto de vista extrametafísico de occidente. Es decir, Heidegger vio a occidente desde su postrimería, la metafísica, y sólo tentativamente presintió, quizás, que también podía vérselo desde las *regiones del pensamiento* extraeuropeas:

indios, chinos y japoneses actuales nos relatan las más de las veces sus propias experiencias únicamente en nuestro modo de pensar europeo.

Ahora bien, prosigue Heidegger:

que el pensamiento occidental esté modulado según el logos no quiere decir que el mundo antiguo de India, China y Japón haya carecido de pensamiento.

Cf. Rorty, Richard, *Heidegger, Kundera, Dickens*, en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Madrid, Paidós, 1993. Y, también, de las dos citas anteriores: Saviani, Carlo, *El oriente de Heidegger*, Trad. Raquel Bouso García, Barcelona: Herder, 2004, pp. 24-25.

cánones civilizatorios de la tradición europea; y, así mismo, una vía de enlace con los movimientos globales de liberación, particularmente con el pensamiento del movimiento filosófico de liberación en Latinoamérica inaugurado por Enrique Dussel. Así, pues, Heidegger dice:

«El» pensamiento, esto es, nuestro pensamiento occidental, determinado por el logos y modulado según él. Esto no quiere decir en modo alguno que el mundo antiguo de la India, de la China y del Japón haya carecido de pensamiento. Más bien, la indicación del carácter de logos, propio del pensamiento occidental, contiene para nosotros la conminación, en el caso de que osásemos tomar contacto con esos mundos lejanos, de preguntarnos en primer lugar si tenemos oídos para escuchar lo que allí ha sido pensado. Esta pregunta se vuelve tanto más apremiante, en cuanto que el pensamiento europeo amenaza con volverse planetario: ahora ya los indios, los chinos y los japoneses actuales nos relatan las más de las veces sus propias experiencias únicamente en nuestro modo de pensar europeo. Así, se mezcla aquí y allá un gigantesco revoltijo, en el cual ya no se puede juzgar si los indios antiguos han sido empiristas ingleses o Lao-tzu un kantiano. ¿Dónde y cómo podría darse un diálogo estimulante, que apele al propio ser esencial respectivo, si por ambas partes es la inconsistencia la que guía la palabra?⁷⁰

Las épocas de inteligibilidad son también regiones de inteligibilidad que se han sucedido a lo largo de la historia del ser de los pueblos. La topología, por lo tanto, no es solo espacial sino también temporal. Las épocas del Ser son regiones de la temporalidad, formas posibles del logos regional-temporal. Así, pues, el *lógos* no es uno sino múltiple por cuanto fundamenta a cada época con una comprensión del Ser. Las historicidades de los *logoi* es, pues, la multiplicidad de topologías de los *despliegues históricos de los claros históricos* que constituyen la diversidad de emplazamientos humanos.

La razón occidental europea es, y ha sido, una racionalidad colonizadora por cuanto reduce a sus propios términos racionales la diversidad de los *logoi*-pueblo. Si a cada emplazamiento humano le corresponde un *lógos local* de acuerdo a su peculiar *localidad de enterramiento*, la racionalidad europea corre el peligro de eliminar los pliegues de la topología del Ser, es decir, la diversidad de mundos posibles que a su vez son localidades de la esencia humana –los «donde» de la diversidad de las experiencias históricas del ser de la humanidad. El *lógos* occidental europeo debe asumir la exigencia de cuestionarse a sí mismo si tiene oídos para escuchar el Ser de las diversas experiencias del Ser-*logoi-topoi*⁷¹. A este respecto es necesario reflexionar, una vez más, sobre el señalamiento de Heidegger: «la indicación del carácter de *lógos*, propio del pensamiento occidental, contiene para nosotros la conminación, en el caso de que osásemos tomar contacto con esos *mundos* lejanos, de preguntarnos en primer

⁷⁰ Heidegger, Martin, (GA, 79: *Bremer und freiburger Vorträge*, pp. 145-146) en: Saviani, Carlo, *El oriente de Heidegger*, Trad. Raquel Bouso García, Barcelona: Herder, 2004, pp. 24-25. A la pregunta de Heidegger acerca de dónde y cómo puede darse un diálogo fuera de la inconsistencia de la palabra propongo el diálogo sur-sur propuesto por Enrique Dussel.

⁷¹ *Ibid.*

lugar si tenemos *oídos para escuchar* lo que *allí* ha sido *pensado*»⁷². Aquellos pueblos, dice Heidegger, «nos relatan las más de las veces sus propias experiencias únicamente en nuestro modo de pensar europeo». En este sentido quiero ver a Heidegger como un aliado y apostar por que aquellos pueblos relataran sus experiencias de su ser local – pues toda experiencia procede del Ser-*topos*- en sus propios términos, en una forma que no sea occidental-europea, y recobraran la pregunta por su ser antes que repetir, traducir, glosar, y en el peor de los casos imitar, lo que se piensa en Europa. Su traducción de los ocho capítulos de Tao Te Ching y sus diálogos con japoneses y chinos muestra un interés, pero sobre todo un presentimiento, de ver a Europa desde fuera, desde la experiencia extrínseca de las otras experiencias del ser. Quiero hacer el ejercicio de imaginación crítica y visualizar a Heidegger dialogando con filósofos latinoamericanos, africanos y surorientales.

Richard Capobianco ha señalado el carácter fundamental de la escucha al *lógos*⁷³ en su análisis de los cursos de Heidegger sobre Heráclito de 1943 a 1944. Quiero orientar críticamente la frase de Heidegger «si tenemos *oídos para escuchar* lo que *allí* ha sido *pensado*» hacia un espectro de análisis geopolítico y proponer que ésta invita, o mejor aún desafía, a una escucha del Ser-*logoi-topoi* de las experiencias periféricas de los pueblos con respecto a la historia del Ser europea. El asombroso ejemplo de John Muir en su escucha de la hoja del árbol quiero ampliarlo y suplantarlo por Latinoamérica, Palestina o algunos pueblos de Asia o África –o bien, con las comunidades indígenas de todo el continente americano. Un ejercicio como éste equivaldría a un ejercicio de diálogo que apele al «propio ser esencial» señalado por Heidegger. Es decir, se trata de un tipo peculiar de diálogo entre culturas y civilizaciones, un pensar del ser transtopológico-dialogante. A la escucha «mística» de Onitsura o Muir incluyo, pues, la escucha política de los *logoi*-pueblo la cual no es menos mística por cuanto la admiración del otro es una experiencia sagrativa y realmaravillosa. A la experiencia contemplativa de la hoja o el camino de campo contrasto la experiencia contemplativa que no encubre la faz de los enclaves vitales *del ser de los pueblos en su ahí histórico*. No la escucha de la hoja sino la escucha del pueblo-presencia. No la voz de la presencia, de la escucha de la hoja de árbol – el «murmullo» de lo que es en cuanto fenómeno de fonación- sino la escucha de los seres humanos otros más allá de lo que la hermenéutica, como señala Capobianco, ha privilegiado como diálogo. El diálogo transtopológico que quiero señalar es más que diálogo, esto es, la escucha del *lógos-topos* que es cada presencia-pueblo. Como Capobianco señala acerca de la escucha:

Con la emergencia de la «Hermenéutica» filosófica como disciplina de estudio a finales del siglo veinte (basada en la obra filosófica de Hans-Georg Gadamer y otros), se ha vuelto un lugar común mantener que ese «diálogo» y «discurso» con otros seres humanos, en la búsqueda de un «entendimiento», es la actividad humana central. Más aún, generalmente se acepta que esta perspectiva filosófica es

⁷² Cursivas mías. «Mundos lejanos», «oídos para escuchar» y «pensamiento de un allí» son los elementos centrales en el señalamiento de Heidegger. Es decir, topologías de inteligibilidad, formas posibles de realidad, localidades reales y realidades locales determinadas y moduladas, como él mismo hace referencia, según el *lógos*.

⁷³ Capobianco, Richard, *Heidegger's Way of Being*, Toronto: University of Toronto Press, 2014, pp. 80-94.

un desarrollo a partir del propio pensamiento de Heidegger. Esto es comprensible, pero también hay algo fuera de lugar acerca de esta afirmación. Sin duda, el profundo interés de Heidegger con el «lenguaje» es central para el desarrollo de estas perspectivas hermenéuticas, pero si consideramos el asunto más cuidadosamente nos damos cuenta de que esta orientación fundamental o punto de partida es muy diferente al de la Hermenéutica.⁷⁴

El esclarecedor análisis de Capobianco señala que, en efecto, el Ser-*alétheia* es también el Ser-*lógos*. Quiero indicar, por lo tanto, que el Ser-*alétheia-lógos* es una referencia topológica la cual quiero orientar hacia una comprensión del Ser en cuanto Ser-*logoi-topoi* que es propio de cada emplazamiento humano, es decir, de cada cultura y civilización. Más aun, el mismo Heidegger concuerda con el señalamiento de Capobianco, si bien el análisis de Capobianco se circunscribe en los cursos de Heidegger sobre Heráclito de 1943 a 1944. Conviene indicar lo dicho por Heidegger que sustenta mi análisis:

la indicación del carácter de logos, propio del pensamiento occidental, contiene para nosotros la conminación, en el caso de que osásemos tomar contacto con esos mundos lejanos, de preguntarnos en primer lugar si tenemos oídos para escuchar lo que allí ha sido pensado.

Este fragmento mantiene la idea central de que el pensamiento occidental guarda el carácter de *lógos*, el cual alberga la conminación de escucha a lo que ha sido pensado en otros lugares –regiones, despliegues históricos– del Ser-*logoi-topoi*. El diálogo transtopológico es, así, más que un simple diálogo, es decir, una hermenéutica transtopológica. Fundamentalmente, el diálogo transtopológico, si quiere ser esencial, debe ser más bien una escucha. La escucha esencial es posible sólo con una actitud de apertura y suspensión de los ánimos de conceptualización y de determinación epistémica los cuales son más bien apropiadores. Esta actitud de escucha es todo lo contrario a los ánimos de colonización tanto de los individuos como de pueblos enteros. Escuchar esencialmente al otro es permitir el desocultamiento y la libertad de la presencia del otro. La racionalidad del occidente europeo, modulada según el *lógos*, debe entonces hacer justicia a la escucha de aquellos pueblos a los que antes que escuchar más bien ha violentado en el escenario de la geopolítica global.

Recurriendo al registro argumental anterior, la razón por la cual la dislocación de la que Heidegger habla se corresponde con el pensar de la libertad radica en el hecho de que el auténtico pensar logra desasirse de las determinaciones categóricas de la subjetividad teórico-racional y se interna en el ámbito del Ser, su verdadero objeto de pensamiento. Contra el conocer del sujeto racional, el pensar del Ser es la vía hacia la libertad. Este tipo de libertad consiste en un liberarse de la verdad y el conocimiento de la realidad. La liberación es una liberación del estatus epistémico en el cual todo lo que *es* se encuentra signado como objeto de conocimiento. El pensar que tiene como objeto el ser de la materialidad-realidad, es decir, el estatus de materialidad de lo real y el estatus de realidad de lo material, es

⁷⁴ *Idem*, p. 90. Mi traducción.

contrario a la racionalización de la materia-realidad. Liberarse del imperio de la materialidad racionalizada y conocida es el objetivo legítimo del pensar por dislocación. En consecuencia, la dislocación por vía del pensamiento es una posibilidad de liberación de la trampa racional de las pretensiones humanas del conocer. Al mismo tiempo, liberarse es un ejercicio de búsqueda cercano al ejercicio de la imaginación y las metáforas *del Ser*. No una ciencia de la materia; más bien, una poética de la materia. Dislocar es liberar la realidad que somos. La narrativa y la lírica tienen mucho que decirnos a este respecto. La exploración del ser olvidado, dice Kundera, ha sido el gran tema de la novela europea⁷⁵. Más que una subjetividad, racionalidad, o «carne», el hombre es gracias al lenguaje, como sugería Octavio Paz, una metáfora de sí mismo: «Adán de lodo, no un muñeco de barro, una metáfora»⁷⁶. De ahí que el hombre sea, más bien, un obraje poético cuyo obrar debe ser poético para así hacer justicia a su propia esencia. Y el lenguaje, más que anclar la realidad, y si pretende liberar, debe levantar el ancla, debe ser el lenguaje de la libertad en el cual la realidad aparece desatada de la falsa verdad que le ha sido impuesta. La visión poética es, así, un tipo de visión que intenta desatar, dislocar, la realidad. Si la realidad es *del Ser*, por cuanto esta corresponde al despliegue espacio-temporal del Ser mismo, la poesía es una visión del espacio y el tiempo que dista del sentido del espacio y el tiempo vulgares. Este tipo de realidad desatada de la geometría y los segundos es, quizá, la dimensión del ser en cuya amplitud la vida es restituida a su original pertenencia al obrar poético (*Dichtung*) de la materia. ¿Qué es, entonces, el habitar poético? La dislocación de la realidad que abre la vía de liberación de todo aquello que creemos ser para instalarnos, fuera de todo nombre, como seres irreales, accidentales e indeterminados. La sobreabundancia indeterminada de nuestro propio ser es la posibilidad de la esperanza de renovación del mundo. El hombre debe aprender a existir fuera de toda seguridad afianzada en la construcción de ideas sobre una pretendida realidad humana y asumir, como ya había señalado Uranga, la frágil realidad de su accidentalidad.

La libertad, por otra parte, necesita de un tipo de pensamiento que supere las determinaciones categóricas que conducen a la razón a subsumir el orden del ser al plano de lo útil-cognoscible. Esta es una de las razones por las que el Heidegger libertario, visto a partir de mi propia lectura, concuerda con el proyecto descolonial y de liberación epistémica en Latinoamérica inaugurado por Enrique Dussel y Ramón Grosfoguel. El pensar descolonial es el pensar de la dislocación epistémica de la experiencia del Ser en Latinoamérica con respecto a su herencia colonial europea. El Ser, téngase en cuenta, no equivale a la identidad nacional o civilizatoria de un emplazamiento humano, pues una consideración tal no haría más que fijar el ser mismo que es, más bien, eventual. Si el ser humano tiene una esencia, ésta es, según ha señalado Richard Rorty en su lectura de Milán Kundera, una relatividad esencial

⁷⁵ Kundera, Milán, *El arte de la novela*, Barcelona: Tusquets, p. 15. Esta es, dice el novelista, una desprestigiada herencia iniciada por Cervantes. La verdad y el conocer propio de la narrativa ha sido desterrado. Y la lírica, cabe añadir, nada puede hablar de la realidad. Esto se vuelve cada vez más patente en un mundo en el cual la *pasión por conocer*, y transformar, se ha adueñado del hombre.

⁷⁶ Octavio, Paz, del poema *Pasado en claro*, 1974-1975.

del ser⁷⁷. En este registro, volver a las cosas mismas implica en realidad un retorno a la diferencia, la accidentalidad y la relatividad de los seres y no a una pretendida esencia. Aproximarse con el pensamiento a las cosas mismas significa ahora pensar la relatividad esencial de las cosas, la relatividad esencial del Ser. Precisamente, es el Ser aquello que se sustrae a toda racionalidad científica humana. Una topología del Ser del mexicano debe advertir el error de un regreso a una idea de identidad nacional y, por otra parte, la esencial relatividad de las realidades topológicas del Ser.

Latinoamérica no se encuentra fuera de la historia, como comúnmente se suele pensar, sino dentro de la historia de la metafísica, pues al ser ésta una realidad colonizada, participa del olvido del Ser que determina a Europa. Si consideramos el señalamiento que Heidegger hizo sobre Estados Unidos y Rusia, según el cual una y otra civilización es lo mismo en sentido metafísico, la herencia europea del olvido del Ser que aún hoy domina sobre Latinoamérica la mantiene en el estatus de colonialidad. Por vía de la dislocación, Latinoamérica debe crear la realidad de su propio ser para constituirse tanto como localidad real como realidad local del Ser, y trastocar, así, la locación epistémica tradicional europea. El «olvido del Ser» es todavía una categoría europea ante la cual el pensamiento latinoamericano, y el mexicano, debe asumir la responsabilidad de plantear la pregunta por su ser *en sentido propio*. Dicho de otra manera, México, y por extensión Latinoamérica, debe emprender el compromiso histórico de pensar la realidad de su ser local. México, la

⁷⁷ Cf. Rorty, Richard, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Madrid: Paidós, 1993, pp. 101-121. Sacerdote ascético, Heidegger nunca creyó en la relatividad esencial en el sentido de Kundera, según Rorty. La accidentalidad señalada por Uranga es otra forma de la aventura, la narrativa, el azar, el detalle, la diversidad y el accidente (Cf. Rorty, p. 110). Olvidarse del Ser es también el olvido de que pueda haber algo fuera de una relación de medios a fin, dice Rorty. El Ser es el «horizonte de aspiraciones y posibilidades» que demanda esfuerzos del pensar para lograr restituir *aquello que realmente somos* lo cual, cabe advertir, no es ninguna esencia o principio vital-divino, como tampoco algún tipo de *cosa en sí*. No podemos seguir pensando que el ser sea algo ajeno situado más allá de la percepción como tampoco algo que pueda reducirse a categorías epistémicas por cuanto el Ser-aparecer siempre excede cualquier categorización humana posible. En contra de posibles categorías universales o visiones totales (los humanismos y las teologías de la creación) el Ser no puede ser circunscrito a un marco formal de moralidad. Es decir, no hay ningún principio categórico que nos acerque al Ser y logre restituir *lo que realmente somos*. Dicho de otra manera, ningún ser humano puede asumir (¡ni proponer!) un marco categorial de realidad para una comunidad. Por lo tanto, cada quien debe asumir, en sus propios términos de sensibilidad de lo real, la responsabilidad de hacerse cargo de su propio ser, es decir, su libertad. Por el sólo hecho de ser cada quien merece la libertad para crearse un remanso de irrealidad. Ser es la realidad alimentada y padecida de los seres humanos en su conjunto en cuyo seno cada individuo aparece con otros y transita de la vida a la muerte. Si, como dice Kundera, la novela no parte de un enfoque esencialista de los asuntos humanos, ningún ser humano ostenta un contacto con la realidad privilegiado con respecto al resto: «resulta cómico utilizar la propia búsqueda de lo otro inefable como excusa para ignorar las diferentes búsquedas de los demás» (Cf. Rorty, p. 111). Preguntas sobre la naturaleza humana, el objeto de la vida o el significado de la vida humana son preguntas ajenas a la narrativa, pero propias de los tratados ontoteológicos u óntico-morales. Tales preguntas no serían formuladas en una sociedad que tomase su vocabulario de las novelas antes que de tales tratados (Cf. Rorty, p. 117). Frente a dictadores y fundamentalistas y filósofos ascetas, la narrativa, como la de Dickens, no quiere transformar a nadie sino reconocer que las personas, los miembros de una sociedad, tienen el derecho a ser entendidos (Cf. Rorty, p. 117). Siguiendo este registro argumental, en el contexto latinoamericano los novelistas han sido quienes, antes que los filósofos, han explorado el ser histórico-accidental en las diversas latitudes de Latinoamérica. Es probable que Latinoamérica sea mejor entendida a partir de sus narradores antes que de sus filósofos.

cosa misma por pensar, no es ninguna esencia o identidad nacional sino una esencial relatividad y accidentalidad de topologías del ser. El olvido del Ser que impera sobre Europa se transforma, hacia fuera de sus fronteras ontogeográficas, en la subsunción y reducción epistémicas del Ser-*topoi-logoi* a las categorías del olvido con conforman la herencia colonial en colonialidades del olvido de su propio ser. La frase «olvido del Ser» mienta, por lo tanto, una realidad histórica peculiarmente occidental-europea muy diferente de la realidad histórica latinoamericana. Pues, pese a que hoy el planetarismo del olvido del Ser se haya superpuesto a la totalidad de las culturas, aquella metáfora que caracteriza la experiencia histórica de los griegos hasta la modernidad no se corresponde con las experiencias históricas particulares de los pueblos extraeuropeos que han padecido la expansión histórica de Europa. La experiencia del Ser latinoamericana, y mexicana, vincula los epicentros civilizatorios de los imperios mesoamericanos a la llegada de los «olvidados del Ser». Con el recuerdo de un pasado más antiguo y la herencia de aquel olvido entonces arribado dos realidades del Ser perviven bajo la forma del presente: la realidad local de cada emplazamiento humano latinoamericano en cuanto colonialidad real. Lo que para el indígena fue un «evento negativo» para el europeo representó el «evento positivo» de autoafirmación frente a la otredad del paisaje del Ser del nuevo mundo⁷⁸; la experiencia del encuentro hizo del paisaje del Ser del nuevo mundo una extensión de sus propias coordenadas estético-epistémicas. La perspectiva colonial no logra admirar, ni dejar ser, la reluciente sobreabundancia de la presencia del paisaje del Ser otro; no se asombra ante el Ser-claro dónde (*Wo*) impera (*Walten*) la sobreabundancia (*das Übermaß*) de la presencia (*der Anwesenheit*) y el despliegue histórico de un emplazamiento humano. Así mismo, la lucha de las civilizaciones radica en la incapacidad de un diálogo transtopológico entre las diversas experiencias del despliegue histórico del ser de las civilizaciones.

⁷⁸ Conviene a este respecto recordar el señalamiento de Hans-Ulrich Gumbrecht al introducir las palabras de Heidegger: «con nuestro preguntar entramos en un territorio en el que el ser es la condición previa fundamental para recuperar el arraigo de la existencia histórica». Ahora bien, me gustaría orientar el señalamiento de Gumbrecht en el sentido. Si el Ser, dice Gumbrecht, ostenta un carácter cósmico, entonces esto quiere decir que el Ser ocupa un lugar, es decir, constituye una topología –la cual, más que poblada de cosas, es un claro de símbolos. El señalamiento de Heidegger, según señala Gumbrecht, no es de ninguna manera metafórico, pues Ser, al no ser sentido o significado, pertenece a las cosas las cuales ocupan un lugar el cual sugiero entender en términos de un emplazamiento háptico de un pueblo que yace en la localidad-claro del Ser. Sin embargo, el carácter cósmico no es meramente objetual y material sino simbólico. Hablo, por lo tanto, de los emplazamientos hápticos en cuanto regiones de símbolos de la trascendencia regional. No dice ni oculta el oráculo de Delfos sino da signos. De esta manera, «las cosas» o el carácter «cósmico» del Ser no es en realidad un estado de objetos entreverados sino, fundamentalmente un vano de claridad de símbolos. No un páramo de objetos que la razón conoce; más bien, una dimensión de símbolos que el pensar debe aprender a escuchar. Una dimensión que no es la medida de la razón sino que, más bien, la supera. El «nuevo mundo» fue entonces, una región-dimensión de símbolos que no fueron escuchados –la racionalidad occidental europea, modulada según el *lógos*, no se cumplió como escucha (*hórchen*). Pero, más todavía, los símbolos no son solo y simplemente eso, símbolos, pues, así como no puede haber una diferencia entre el poema, por una parte, y lo que es el poema, por otra parte, tampoco puede haber una diferencia entre la cosa y el símbolo. En definitiva, lo que toma lugar y delimita una región-dimensión es la señal del Ser hacia la cual un emplazamiento humano se encuentra orientado en su habitar poético. Cf. *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*, USA: Stanford University Press, 2004, pp. 68-69.

Por «historia del Ser» se han entendido el advenimiento de épocas de inteligibilidad en la historia de Occidente ⁷⁹. Visto desde una perspectiva ontoeurocéntrica, Latinoamérica es, por lo tanto una época más de inteligibilidad subsumida en la *historia del ser* europeo. Más que destrucción y rechazo hacia lo europeo, la pregunta por el ser regional latinoamericano, y mexicano, es un intento de reconstrucción de una región de inteligibilidad propia. La consecuencia de esta búsqueda del Ser implica la liberación de Latinoamérica del espectro de la historia metafísica de inteligibilidad del occidente europeo. La analogía comparativa señalada por Octavio Paz, según la cual el adolescente y el pueblo, en trance de crecimiento, se encuentran en situación de asombro ante su ser, describe el arribo al claro y la conciencia de la localidad del Ser en donde la pregunta del pensar gira en torno de la pregunta: «¿qué somos y cómo realizaremos eso que somos?»⁸⁰. En esta pregunta radica el germen de la esperanza de un nuevo mundo para los pueblos fuera de la historia del occidente europeo.

Cabe resaltar que Heidegger nunca habló de colonialismo, sino de planetarismo. Y si bien el colonialismo es una forma de planetarismo que tiene que ver con el desarrollo comercial, la exploración y la explotación de recursos para la transformación técnica y el consumo, nunca contrastó los matices profundos que separan y vinculan a una y otra experiencia particularmente europea. El habló, más bien, de la experiencia europea dominada por la técnica y la extensión de ésta hacia la totalidad del planeta. Es posible que Heidegger haya obviado la experiencia extraeuropea del Ser al grado de pasar por alto que el Ser se abre en pluralidad de experiencias de realidades históricas; el Ser es realmente *Ser-logoi-topoi*. Olvidó que hay localidades reales y realidades locales, «claros» o amplitudes del Ser fuera de Europa, modos de aprehensión sensible de lo real, topologías donde yacen hombres diferentes: *seres-ahí en un peculiar ahí del Ser* en una empatía histórica que los conjunta en un espacio vital común. Fue Emilio Uranga quien ostentó la osadía, ignorada y no entendida por muchos de su generación, de señalar un «claro» del Ser *mexicano*. Esta *claridad mexicana* fue el gran tema de exploración tanto en el arte como en la literatura, y en el ámbito de la filosofía aún ocupa la labor de pensamiento de algunos filósofos

⁷⁹ Tal es la postura de Iain Thomson: «By codifying and disseminating an understanding of what entities are, metaphysics provides each historical «epoch» of intelligibility with its ontological bedrock». Son estas constelaciones de inteligibilidad, fuera de toda contingencia las que reflejan las transformaciones que determinan nuestra comprensión metafísica de lo un ente *es*. Por «historia del Ser», entonces, se designa la serie de comprensiones del Ser que fundamentan a una época. Véase: *Heidegger on Ontotheology. Technology and the Politics of Education*, USA: Cambridge University Press, 2005, pp. 8-9. El inteligir latinoamericano, y mexicano, es un inteligir colonizado de la cual el proyecto de recuperación de una localidad propia de inteligibilidad debe conducirnos hacia un nuevo horizonte de sensibilidad háptica del Ser. La dislocación debe conducir a una liberación de una forma de la sensibilidad que no le pertenece al mexicano ni, por extensión, al latinoamericano. En este sentido argumental, Latinoamérica no ha tenido «historia del Ser» por cuanto ha sido un espectro sombrío de la experiencia histórica del Ser europeo, es decir, ha sido una época en la historia de Europa. La liberación de Latinoamérica debe traer consigo, por lo tanto, una nueva época: la sensibilidad del otro comienzo, la emergencia de una nueva localidad de la esencia humana en cuanto «*dónde del Ser*» (Cf. GA Bd 9, p. 29: «*Die Ortschaft des Menschenwesens ist das Wo*»); la esencia de un tipo diferente de hombre. Pero no se trata de caer en el sueño de la espera del hombre nuevo. Me gustaría hablar, más bien, de las «esencias de los hombres», en cuanto realidades locales de la heterogeneidad del ser de lo humano, es decir, la heterogeneidad de la esencia localizada, hallada en un *dónde del Ser*.

⁸⁰ Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México: FCE, 2002, p. 11.

en los términos de *descolonización* o *filosofía de la liberación* de Latinoamérica. Ahora bien, en el sentido anteriormente señalado, el conflicto entre racionalidad y Ser que ha sumido a Europa en el olvido del verdadero objeto del pensar, el Ser, ha olvidado también el ser de las regiones respecto de las cuales ella alguna vez fue sólo periferia. Quiero, a este respecto, validar la performatividad del acto dialógico de Heidegger con pensadores orientales como ejemplo de lo que denomino *diálogo transtopológico*, es decir, el pensamiento dialógico-indagatorio que intenta comprender las diversas experiencias del Ser-*logoi-topoi*, en franca oposición al colonialismo epistémico. El diálogo de Heidegger con oriente es un ejemplo de diálogo transtopológico que busca una comprensión del Ser en contraste con la experiencia europea del Ser⁸¹. Cómo puede llevarse a cabo este diálogo más allá de un mero diálogo intercultural de diferencias ópticas es el gran reto del pensar transtopológico⁸². Más allá de la antropología y la sociología, el pensar transtopológico se interna en la experiencia histórica del ser de un orden distinto al orden del Ser por el cual se pregunta.

Quizás se haya dado cuenta de que *mundo* no es ninguna categoría ontológica universal sino el mundo *musulmán*, *el chino*, *el indú*, *el mexicano* o *el latinoamericano*, y que la pregunta por el ser puede ser planteada desde «claros» históricos diversos, que la pregunta por el ser es la pregunta que distingue a emplazamientos humanos diferentes y también la pregunta a partir de la cual una convivencia planetaria puede ser planteada fuera de las pretensiones colonialistas que han imperado en Europa desde el descubrimiento de América, el así denominado «nuevo mundo»⁸³.

⁸¹ La razón por la cual Heidegger dialoga con el pensamiento oriental radica, según Rorty, en una postura que Heidegger mismo comparte con Platón o san Agustín, a saber, la creación de un lugar desde el cual mirar su realidad. Si Platón contempla a Atenas desde un mundo suprasensible y Agustín contempla su época oscura desde la ciudad de Dios, Heidegger mira retrospectivamente a occidente desde más allá de la metafísica. Situándose fuera del ámbito de aquellos que luchan, absteniéndose de actuar, estos filósofos se convierte en redentores de su época. Así pues, en este registro crítico presentado por Rorty, sólo el pensar que recobre al Ser como su verdadero objeto de pensamiento podrá operar un cambio verdadero en el estado real de cosas, si consideramos que toda realidad es un paisaje del Ser. A todo esto, cabe mencionar a modo de réplica a Rorty el señalamiento de Heidegger en su diálogo con un monje budista: «el pensar y la fe, a pesar de su larga historia, no han logrado aquello a lo que aspiran». No es del todo convincente si la decidida acción revolucionaria pueda ir más allá de las pretensiones del verdadero pensar. El gran problema, me parece, radica en racionalidad humana y el sentido del ser que la sustenta.

⁸² Cf. Saviano, Carlo, *El oriente de Heidegger*, Trad. de Raquel Bouso García, Madrid: Herder, 2004, pp. 24-25. A este respecto, se pregunta Heidegger: «¿Dónde y cómo podría darse un diálogo estimulante, que apele al propio ser esencial respectivo, si por ambas partes es la inconsistencia la que guía la palabra?». En contraste con la opinión de Rorty sobre el diálogo de Heidegger con oriente, me parece que un motivo para un diálogo tal radica en buscar por fuera de Europa una posibilidad para Europa misma. El diálogo transtopológico que aquí planteo intenta apelar al deseo de búsqueda en otras tradiciones históricas y en otros lenguajes una comprensión del Ser. El diálogo de Heidegger me invita a ver a Heidegger mismo como un aliado para ver con él a Europa desde otra amplitud del ser histórica de otro pueblo.

⁸³ Una convivencia planetaria fuera de todo *katholicismo* categórico colonial. En este sentido, la topología y la dislocación que propongo es *antikatholica* y descolonial por cuanto atiende a la *inteligibilidad local y regional* de las amplitudes vitales del ser donde un pueblo histórico logra llevar a cabo su emplazamiento o enclave de sensibilidad, es decir, el enclavamiento de su propia realidad – o bien el logro de su constitución como realidad local y localidad real. La imposición de la epistemes del *alma* y la *salvación* es contraria a la realización y esperanza históricas de la diversidad de emplazamientos del Ser-*lógos-topos*. Ahora bien, la perspectiva que considera al planeta tierra como la unidad de un hogar de la humanidad no significa la uniformidad de lo humano. La unidad y la universalidad es sólo aparente. En este sentido,

Ciertamente, Heidegger fue un filósofo situado, localizado, para quien el Ser en su evento es la apertura de una amplitud en cuyo seno el hombre puede extenderse existencialmente por destino histórico y lograr fundar un *donde*. Heidegger nos recuerda, y nos invita a pensar, en nuestra constitución como seres políticos al señalar que *pólis* no es Estado ni ciudad. *Pólis*, dice él, es *lugar*. Por esto mismo, quizás antes que hablar de política en su acepción de lugar debamos, más bien, hablar de una poética de la materia en cuanto significativa y referente a partir de lo cual podemos experimentar el espacio. Lo anterior nos conduce a explorar la posibilidad de entender el Ser como diferencia topológica. Cómo proceder en esta topología diferencial me conduce a pensar en el pensar transtopológico como recurso metodológica para un diálogo entre civilizaciones en experiencias históricas del ser distintas. Para responder a esto, surgen posibilidades: el pensar analéctico-descolonial transtopológico.

Decimos conocer un árbol. Más que la revolución, Heidegger prefiere la dislocación, quizás más fundamental que la pretensión de cambiar el orden establecido por vía de la acción: trastocar el orden «epistémico» establecido de *lo que es* no por vía de la acción sino, primordialmente, por vía del pensamiento⁸⁴. En contraste con la acción revolucionaria, la liberación es fundamentalmente una liberación epistémica del conocimiento, reductor y limitante, de la experiencia de *lo que es*. ¿Qué se libera? Lo liberado es la experiencia vital del Ser antes constreñida por categorías coloniales epistémicas. Por lo tanto, el pensar por vía de dislocación es un pensar liberador. Así, pues, el árbol es experimentado como objeto conocido al cual «uno se habitúa» al grado de que éste no es más algo así como un bulto mostrenco y más o menos peligroso, sino algo reducido al dominio racional y pragmático. Las categorías de conocimiento son categorías de dominación, y en cuanto a la dominación colonial podemos pensar, entonces, que ésta ha creado sus propias categorías de dominación, mismas que el ser humano colonizado debe cuestionar para la consecución de su propia liberación. Esta liberación colonial es la que, a mi juicio, Heidegger obvió y también la que puede ser llevada a cabo por los oprimidos y colonizados por vía de la dislocación del pensamiento. El pensar transtopológico se define aquí como la meditación y escucha ante la experiencia sagrativa del ser de los otros pueblos antes que la dominación e imposición de categorías ideológicas de

lo diferente toma lugar, en contraste con lo uniforme singular, bajo la forma del emplazamiento humano. En este sentido, la dislocación y la topología que propongo son contrarias al cristianismo universal.

⁸⁴ Esto indica, por lo tanto, que el orden que ha de transformarse tiene su génesis en la instauración de una peculiar forma de racionalidad. Lo que hoy ha de ser dislocado antes fue fijado por la racionalidad. Para Heidegger, esta peculiar racionalidad manifiesta su forma instaurada en la técnica y la ciencia; y, en general, en aquellas formas concretadas, y de concretización del conocimiento. El conocimiento, por vía de la ciencia y la técnica, puede devenir ideología, según Habermas. Por lo tanto, sólo el verdadero pensar es liberador. ¿Qué es lo liberado? La vida social, enclavada en las formas concretizadas de la racionalidad –hoy en día el capitalismo fundamentalmente. De este modo, la dislocación por vía del verdadero pensar tiene como fin la liberación de los seres humanos en quienes la vida puede ser vivida. Más aún, el pensar es dislocante y desarticulador de ideologías y concretidades racionales. Así, finalmente, el pensamiento es la única vía hacia la consecución de la liberación del ser de las sociedades y los individuos. La crítica de las formas de instauración de la racionalidad es un primer paso hacia el encuentro con el pensar, y, por lo tanto, una vía hacia la consecución de la restitución de éste con el Ser, verdadero objeto del pensar según Heidegger.

dominación. Los pueblos colonizados deben, pues, deslocalizarse de las categorías epistémicas de la racionalidad occidental europeo. Señalamos, por lo tanto, al árbol como algo –un objeto o presencialidad- ya conocido a un grado tal que éste no es más un bulto mostrenco y más o menos peligroso, pues ya ha sido resguardado en el ámbito de lo habitualmente conocido.

La pregunta de Heidegger por el espacio debe, por lo tanto, conducirnos a la pregunta por las localidades del Ser y, en definitiva, tanto a la pregunta por el ser de las localidades como al diálogo transtopológico. La contrapartida de colonialismo es el diálogo profundo entre pueblos. La pregunta por el espacio conduce al replanteamiento de nuestros modos de hacer filosofía a partir de nuestros espacios histórico-geopolíticos y a la consideración de que el fragmento sustituye a la pretensión universal. En este sentido, el pensamiento local que defiende es una forma de «pensamiento débil» por cuanto éste mismo ha abandonado la motivación hacia lo universal. Resuenan a este respecto la vieja sentencia de Feuerbach la cual invita al pensador a acercarse a la realidad local del ser antes que a posicionarse en una visión interpretativa desde la cual ver ya sea a Latinoamérica, África, Asia o el occidente europeo en su conjunto. El pensar de la localidad del Ser no se cumple en la pretensión de establecer, como Platón o san Agustín desde sus miradores, según Rorty ha señalado, una visión teológica u ontoteológica, sino en su regreso a las vitalidades del mundo signadas, en palabras de Rorty, por el detalle, la diversidad y el accidente⁸⁵. Este giro topológico de la filosofía hacia lo local equivale a adoptar un género del pensamiento. Y es, quizás, la narrativa la que en contraste con las pretensiones universalistas de la filosofía posibilite este giro fuera la teoría, la simplicidad, la estructura, la abstracción y la esencia⁸⁶ tan definitorias de la filosofía. De modo interesante, Latinoamérica ha sido trovada, antes que por sus filósofos, por sus poetas y novelistas inmersos en la experiencia vital de sus mundos particulares. Es probable, por lo tanto que el habitar poético sea en realidad la poética del lugar de las cosas, o en todo caso la narrativa, de los lugares de la existencia. Si esto es así, estamos entonces frente a la topología poética del Ser. Así, al poeta y al novelista le queda reservado la misión de fundar el *dónde* de la existencia de un pueblo, construir un paisaje del Ser. El giro poético de Heidegger posee fuertes connotaciones geopolíticas. Fuera de las connotaciones prácticas o utilitarias de la racionalidad transformativa, el pensamiento debe reorientarse al Ser como la fuente de toda realidad posible. La acción no debe solo transformar sino encausar y corresponderse con el despliegue de los eventos del Ser que abren un sentido diferente de la realidad vital. El actuar-en-el-mundo del actuante del Ser, «pastor del Ser», encausa, orienta la acción geotemporalmente. Toda revolución sin pensamiento es todavía operatividad técnica de la razón. El pensar en cuanto dislocación no sólo es un trastocamiento del sentido de lo real sino una puesta en marcha hacia la consecución de ser otro ser. Debemos darnos cuenta que eso a lo que denominamos *sentido de la vida* es el Ser causal en cuya vitalidad la acción actuante se orienta como existencia. Por lo tanto, en cuanto actuantes, nuestras acciones debe orientarse al Ser.

⁸⁵ Cf. Rorty, Richard, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Madrid, Paidós, 1993. p. 110.

⁸⁶ *Ibid.*

Quiero traer a Heidegger fuera del espectro histórico occidental europeo para intentar ver con él y desde él a Europa desde México. Este ejercicio de dislocación, en clave de apropiación y lectura decolonial, del pensar «perspectivo» de Heidegger puede tornar visible *la realidad del ser local olvidada* de aquellas experiencias históricas que el occidente europeo ha encubierto con su afán colonizador y al mismo tiempo descubrir un espectro de visión en el cual apreciar la mirada de visiones históricas del ser de los pueblos fuera de Europa. Dislocar conlleva, entonces, un ejercicio de descubrimiento de la claridad del ser local histórica por vía del pensar del Ser en clave decolonial. Un ejercicio tal de dislocación es también una dislocación del paisaje del Ser para el descubrimiento de un paisaje del Ser hasta entonces no visible e invisible. El encubrimiento del ser-otro es el encubrimiento de un paisaje, de ahí que el pensar en cuanto dislocación abra un paisaje del Ser nuevo, es decir, una nueva visión y condición fácticas de la amplitud vital del Ser. La dislocación del paisaje del Ser se convierte, por lo tanto, en una dislocación visual del espectro epistémico. Dislocar el espectro de visión de los colonizadores sobre otros pueblos significa liberar la presencia de pueblos que hasta entonces habían permanecido en el espectro de lo no visible o lo invisible. La dislocación del espectro visual, más que tratarse de un ejercicio de hermenéutica de la visión, es más bien un ejercicio de escucha del Ser-*alétheia*. Recobrar la amplitud vital del espectro de visión del Ser-*alétheia* conlleva la apertura del espectro auditivo del Ser-*lógos*. Más que un diálogo, se trata, fundamentalmente, de la escucha del Ser-*alétheia-lógos* en cuyo dónde yace un pueblo que espera irradiar la faz de su ser histórico.

Esta visión de paralaje corresponde a los distintos órdenes históricos de las historias del ser de los diversos pueblos desde los cuales un fenómeno es observado y pensado. El pensar del Ser, por lo tanto, se encuentra signado por el paralaje histórico de modo tal que podemos, entonces, hablar de un pensar de paralaje del Ser⁸⁷ cuya vialidad sitúa al percipiente y lo devuelve a un paisaje diferente. El pensar local, de esta manera, es un pensar de paralaje, pues se lleva a cabo desde un claro histórico correspondiente a una determinada historia del Ser. En los cruces del tiempo y del espacio el paisaje del Ser siempre ofrece brillos nuevos al mismo tiempo que siempre hay algo que se desoculta y oculta. Y, si bien el «olvido del Ser» es aún una categoría desde la cual ver a Europa no es menos cierto que apela y exhorta a cada pueblo colonizado a asumir el compromiso de pensar su condición existencial, su propio arribo a la historia del Ser, es decir, el arribo a la historia de sí mismos.

⁸⁷ Paralaje, del griego παράλλαξις, cambio, diferencia.

CAPÍTULO SEGUNDO

A. Locución

II. LA FUERZA DEL SER

Diáfana y factual fue la comprensión de la realidad como dotada de inestabilidad, en el pensar de Heráclito. Siglos posteriores, una figura homóloga tomaría lugar en la república romana. Y es que tanto como en aquel, apodado el oscuro, y en Lucrecio Caro, la naturaleza de las cosas se encuentra lejos de la imperturbabilidad. Ambos advierten el movimiento, la inestabilidad, la fluidificación, como condición fundamental de la realidad. Categoría de lo real, el tiempo, según parece, se substancia en la materia y ésta, a su vez, en el tiempo. La materia, según la perspectiva escultórica de Chillida, parece ser un tiempo muy lento. En *La naturaleza*, por ejemplo, Lucrecio señala, sin demasiada lejanía de lo percibido por el escultor en su poética material, que:

[...] cuando los átomos se arrastran por el vacío en derechura hacia abajo a causa de sus propios pesos, en un movimiento indeterminado por lo general y en un lugar indeterminado empujan un poco fuera de su sitio, lo suficiente para poder afirmar que su movimiento ha cambiado. Y es que si no tuvieran por costumbre desviarse, todas las cosas hacia abajo como las gotas de lluvia irían cayendo a través del hondo vacío, y no surgirían encuentros ni se producirían golpes entre los principios: de esta manera la naturaleza no produciría nada nunca.⁸⁸

Advirtiendo toda proporción respecto de Lucrecio, no resulta fuera de lugar que el nuevo materialismo postulado por De Landa suscriba una visión como la del filósofo materialista. Desde la perspectiva de aquél, el presente capítulo se desarrolla en un cierto registro de corte Landano, el cual he intentado desarrollar en los términos de «fuerza del Ser» y «ducción» en la presente investigación.

Pues bien, la realidad que el lenguaje intenta decir es en sí misma una inestabilidad armónica. Los intentos de definición son ontológicamente arriesgados y es preferible, dada la naturaleza de lo real, señalar, dar indicios de su esencia naturalmente contradictoria. El claroscuro del lenguaje, su mostración-ocultación, corresponde a esta esencia contradictoria de lo que en él se muestra y oculta. Heidegger, al contrario del peculiar logro de Heráclito, intuyó el arte del pensamiento *criptológico*. Así, el lenguaje no dice ni oculta nada sino solamente mienta una seña.⁸⁹ El gran poeta-pensador es un maestro de la seña cuyo lenguaje, como el de Heráclito, parece desconcertante si no contradictorio. En palabras de Heráclito acerca de Apolo: οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.⁹⁰

⁸⁸ Lucrecio, Caro Tito, *La naturaleza*, 220. Edición Gredos, Trad. Francisco Socas, Madrid, Gredos, 2003.

⁸⁹ Considérese esto a propósito de lo plateado en § 11 Lo visible y lo invisible.

⁹⁰ Es decir: ni dice, ni oculta, sino hace señales. La insuficiencia y la inconsistencia del peculiar estilo de Heráclito, según Teofrasto, otorgan carácter a las expresiones oscuras de tal pensador. ¿Cómo entender la expresividad oscura de Heráclito? ¿Se trata solamente de un estilo de exposición? Para un análisis más

Según Ferrater Mora, parece que Heráclito funda un saber de una atención al λόγος.⁹¹ Escuchar, prestar atención, disponerse, según el hilo argumental que he desarrollado a partir de una importancia fundamental que confiero a la fonación originaria, puede interpretarse como un cierto tipo de «conciencia», pero más bien, como fonación originaria del mundo. Es decir, el mundo como totalidad de fonación significativa ante la cual alguien como el poeta-pensador mantiene una relación harmónica para lograr señalar. El mundo se vuelve, entonces, una seña que debe ser interpretada. Mi lectura de Heidegger, a este respecto, así como la totalidad de esta investigación, tiene a la fonación como elemento fundamental por cuanto confiere a la *Stimmung* un carácter radical que me ha conducido a considerarlo al mundo como locusión, término que, como ya he mencionado en otros contextos argumentales, señala una aperturidad fonada, la eclosión fonal del mundo.

El ser, en el horizonte del tiempo, es él mismo intensidad. Heidegger intuyó este elemento y lo nombre con la palabra alemana *Stimmung*. De igual manera, la realidad de Hume es una realidad llana sino dotada de intensidad –las impresiones de la presencia no carecen de intensidad; ellas nutren nuestra vida de fuerza. Es en la acción como la intensidad se vuelve manifiesta por razón de que la acción constituye la fricción o contacto con la realidad misma. En otros momentos argumentales de mi investigación he empleado los términos *apertura háptica* y *enclave háptico* para referirme a este interesante aspecto de la realidad. En este contexto, el enclave háptico es la vitalidad dotada de intensidad. La ducción del ser no es de ninguna manera, como en otros contextos argumentales he mencionado, llana o neutral sino dotada de intensidad. La vitalidad es ella mista ducción y contacto. Dicho en otras palabras, la vitalidad es la apertura intensa del ser. En este sentido el ser acciona. La eclosión háptica se nutre de lo diferente; ahí donde lo otro se hace presente se encuentra, al mismo tiempo una intensidad particular. Es el hábito y el carácter cotidiano de la vida lo que da medida y apaciguamiento a la vida. Incluso la costumbre y la rutina pueden estabilizar los modos vida así como mermarlos. Pues, la intensidad es acción, movimiento, como algunos filósofos presocráticos intuyeron a la realidad como dotada de inestabilidad, de movimiento. Los cambios en la inestabilidad vital, cuando irrumpen espontáneamente tienden a ser violentos o desarticuladores de la conformidad social. Si Heidegger habló de la cotidianidad en los términos de la publicidad (*Das Man*) como una falta de autenticidad del individuo, indicó como Agustín de Hipona, el carácter dispersivo de la corriente vital. Frente a la dispersión que conlleva la acción vital y la total entrega a las sensaciones de la realidad y sus intensidades Heidegger y Agustín prefirieron el reposo; aquel con el habitar y el otro con el descanso en Dios, respectivamente. Una vida sin interrupciones, sin choques de fuerzas o elementos desestabilizadores es quizá una situación de vida difícil de imaginar cuando la historia occidental y no occidental se ve caracterizada como ducción de fuerzas. El dominio del hombre sobre la totalidad de lo real ha imposibilitado que la realidad se muestre así misma con su intensidad y ritmo propios, originarios. La intensidad del mundo y el ritmo vital es,

pormenorizado, véase: Hülsz Piccone, Enrique, *La prosa de Heráclito. El problema del estilo: dialéctica de la claridad y la oscuridad*, en: *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, México: UNAM, 2011, pp. 32-38.

⁹¹ Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Ariel, 2004, p. 1613.

en la época del señoreamiento del hombre sobre la totalidad del mundo, la medida de lo real y lo relevante. Heidegger apuesta por una condición originaria de la pertenencia al mundo y a la tierra; habitar, según esta perspectiva que aquí elaboro, sería permitir que la vida humana sea dirigida y nutrida por la intensidad propia del Ser como la fuente reguladora de toda intensidad vital.

El trabajo ha mermado el carácter espontáneo de la vida al no permitirle creatividad liberadora y ceñirla a la producción repetitiva para el mayor rendimiento del capital. Una sociedad estancada e inmóvil necesita de la industria del entretenimiento y los ciclos de interrupción de su dinámica de producción para mantener algún rango de equilibrio. La vida en sí misma, entendida como la puesta en juego de la comunidad de hombres, impone su propia intensidad y dinámica más allá de los principios subjetivistas por razón de que ella misma es espontánea pese a las determinaciones de un sujeto moderno empoderado. Porque también la vida escapa a las teorías que intentan comprenderla o dominarla, la estadística y las ciencias de lo social, un cambio inesperado, espontáneo es plausible pese a que este no obedezca la lógica de los hombres.⁹²

Gracias a la transición en el modo de vida de las comunidades nómadas a sedentarias y desde la antigüedad, la ciudad ha sido el gran personaje de la historia. La heterotopología de la que Foucault habla tiene en realidad una relevancia mayúscula si atendemos a la idea de que la historia de occidente y de aquellas otras comunidades no occidentales es la historia de sus espacios vitales y las transformaciones que ellas han sufrido con las variaciones de elementos que han ocasionado su transformaciones. Las ciudades son ellas mismas agentes con posibilidades de cambio igual o mayor la capacidad de cambio que el hombre pueda operar. Heidegger está en lo cierto cuando menciona que la técnica posee un poder que el hombre no puede dominar. En *Gelassenheit*, por ejemplo, hace mención del «poder oculto» de la técnica como aquel que determina la relación del hombre con lo que es.⁹³ En este texto, Heidegger se refiere, de modo particular, a la fuerza atómica. Sin embargo, la realidad es ella misma flujo e interacción de fuerzas de diverso tipo del que la energía atómica es una más entre muchas otras, como por ejemplo, el flujo de capitales financieros, los epicentros de fuerza de mano de obra barata, o la propia posición estratégica de algunas naciones que hace de ellas regiones de flujo de fuerzas, como lo fue en su momento Venecia y lo es actualmente Oriente medio con sus reservas de petróleo.

⁹² La apropiación es contraria al carácter espontáneo de la propia vida. La vida se empobrece cuando se la reduce a la producción en el esquema o lógica capitalista, es decir, pierde su fuerza productiva, y espontánea. La vida social se ve orientada a la producción de un efecto en el marco de la utilidad. Que la vida pierda su espontaneidad significa, aquí, que ella se encuentra ceñida a los fines del capital y a sus criterios de utilidad.

⁹³ Cf. Heidegger, Martin, *Serenidad*, Trad. Ives Simmermann, Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002, pp. 23-24.

§ 5. Ducción

La vida no se reduce a la cotidianidad. La cotidianidad no es una transitoriedad inercial y mecanicista; algo así como una masa amorfa fluctuante, carente de sentido o finalidad sin efectos y transformaciones. La dinámica de las ciudades y de cualquier comunidad de vida organizada de seres humanos posee una complejidad mayor a los esquemas de la linealidad y el equilibrio o reposo. En un cierto sentido una inquietud que conduce a esta tesis radica en ver a Heidegger como un ontólogo social cuyo tema no fue sino el de cómo la vida humana se ve modificada puesta en juego en el transcurso de la historia; más exactamente, de cómo la comprensión humana del Ser y el ente creó formas de vida, cultura y modos de ser humano, particularmente en lo que concierne al hombre occidental. Desde el inicio de la presente investigación señalaba que:

«En las diversas épocas que conforman el flujo de la historia, la factualidad vital se ha constituido en función de las relaciones del hombre con la materialidad.»

Por lo tanto, la historia de occidente es la historia de los diferentes modos de habitar y de relación del hombre con el ser que determinan y dan forma a su permanencia, a su modo de vida. En otro momento de esta investigación indiqué, también, a partir de esta misma perspectiva, que la historia de occidente podía ser entendida como la historia de los espacios vitales. Más aún, indiqué que todo mundo de la vida (*Lebenswelt*) es un espacio vital (*Lebensraum*). Pues, me pregunto si el interés (por el Ser) de Heidegger, así como el de cualquier otro filósofo, no sea otro sino un interés por la vida (*existencia*) o, en otras palabras, la manera de ser del hombre en tanto existente y abierto al sentido del mundo, cuya factualidad vital no se encuentra exenta de crisis de tipo científico, ético, ambiental.

Ahora bien, mi interés inicial por la técnica según comprendida por Heidegger se transformó en un interés por los modos de vida en las sociedades signadas por la economía, la técnica y la geografía. Mi interés se veía motivado por la indagación de la suerte del hombre en tales circunstancias. La relación del hombre con el ser me condujo, entonces a pensar al hombre en función de la topología del Ser en donde la comprensión del Ser y la materialidad no elementos opuestos o contrarios sino unidad que configura la realidad del ser humano. Descubrí así, pues, el vínculo con el *ethos* y la política en los términos de una constitución ontológica material del espacio vital.

La transferencia de la fuerza no siempre conduce a la oposición o lucha de contrarios sino a la modulación en el rango que va de la extrapolación a la anulación. La modulación se establece por medio de dispositivos de intensificación de tipo técnico, ideológico o inclusive discursivo. Las materialidades, pues, no son dialécticas sino modulables y recombinantes; su fuerza, siempre un grado de intensidad, dan forma a aquello que ha lo cual se lo señala en los términos de «lo real».

Existe un principio ductor que modula las fuerzas, pues no se trata solamente un simple movimiento neutral. La ducción es también la modulación de la intensidad.

Cuando los cuerpos se arrastran por el vacío en derechura hacia abajo a causa de sus propios pesos, en un momento indeterminado por lo general y en un lugar indeterminado empujan un poco fuera de su sitio, lo suficiente para poder afirmar que su movimiento ha cambiado. Y es que si no tuvieran por costumbre desviarse, todas las cosas hacia abajo como gotas de lluvia irían cayendo a través del hondo vacío, y no surgirían encuentros ni se producirían golpes entre los principios: de esta manera la naturaleza no produciría nada nunca.⁹⁴

El espacio se extiende en el horizonte del tiempo. El espacio vivido se encuentra sometido, también, a la temporalidad. Todo espacio vivido es proyección temporal del sentido de las cosas del mundo como forma de su puesta en juego en el mundo. Visto así, la distanciaci3n de las cosas es en realidad la temporalizaci3n de ellas.

La fuerza del Ser, entendida en t3rminos de una voluntad de la naturaleza, se1ala no solo el despliegue de su fuerza sino una directriz de tensi3n propia, la cual marca una procedencia y una direccionalidad. Ser es ser voluntad hacia las formas que, a su vez, son formas de la intensidad. La naturaleza, así, se adelanta a la visi3n en ese proceso pre-figurativo del ente. Ella ha preparado al hombre, m1s all1 del ojo, para la visi3n y ha entregado el Ser a la visi3n. Pero lo ha entregado, tambi3n, a un maravilloso enga1o: pensar que lo pres-ente es el Ser.⁹⁵ El hombre, así visto, es la puesta en marcha de una voluntad, que no carece de *intensión*. Ver relaci3n entre voluntad y voluptuosidad

Sustentado como interacci3n significativa y al mismo tiempo significatividad interactuante, el Ser es aqu3 visto como una puesta-en-juego, *enjeu*, e implicaci3n. Tensi3n, seg3n los estoicos, o lucha, seg3n Spinoza, son entonces formas de la modulaci3n y la ducci3n, *implicacion*, del conducir-se en la fuerza del Ser. El riesgo, el peligro, la voluntad y el deseo son formas del *motu*, de una llamada al movimiento. Actuar es desplazarse, (des) articular y entablar (des)semejanzas. Ser es, pues, el plexo actuante: *Spielraum*.⁹⁶ Los encuentros azarosos, revel1ndose contra el est1ndar social de las masas ca3das en el caudal de la finalidad productiva, se abren camino y permiten un sentido otro, pese al imperante sentido capitalista que permea los modos de vida. Subyacente, estamos ante el cauce capitalista como ante una imposici3n artificial sobre la vida, una violentaci3n del Ser y la vida en su libre trazo y cauce que no se reconoce en las finalidades exigidas por ser humano.

La fruici3n como ducci3n intensiva del Ser no es solo una llana temporalidad que en la muerte encuentre su culminaci3n. La ducci3n frutiva es un modo de relaci3n de las cosas que en el curso del tiempo se develan r3tmicamente en quien en ellas vive. El bien estar es entonces nutrirse del tiempo como horizonte harm3nico de la voz del Ser de las presencias del mundo. La variaci3n en el ritmo da como resultado la apertura e instauraci3n de una nueva 3poca. No es el cambio de 3poca el que explica la instauraci3n de un ritmo. Al contrario, es el ritmo el que

⁹⁴ Caro, Lucrecio, *La naturaleza*, Trad. de Francisco Socas, Madrid, Ed. Gredos, 2013, p. 220.

⁹⁵ Véase, por lo tanto, el paso siguiente en *La luz del espacio* del Cap. III, donde se plantea que Ser es «ser voluntad de forma».

⁹⁶ Véase, tambi3n, § 31 b) Relatividad esencial y narrativa.

instaura el modo de ímpetu de Ser de una época. El mundo como presencia participa de un rimo.

Todo mundo vital (*Lebenswelt*) es espacio vital (*Lebensraum*). Por razón de que la vida es eclosión háptica y ésta a su vez es espaciamento, el mundo es la eclosión del espacio vital. Pues, toda apertura significativa es remisión hacia lo otro. La libertad es apertura y es remisión significativa. El primer momento de la libertad inicia con la vivencia del propio cuerpo como disposición háptica al mundo y su *ducción* de con-sentimiento. La *ducción háptica* es la respuesta, pero también la búsqueda, el asentimiento, la fruición vital como las formas de deseo. El ser es *ducción háptica* como vía (espaciamento) del ser.

a) Vitalidad del Ser

El mundo es lo *expulsado* (*frei Weite*), la primordial apertura de una totalidad significativa de intensidad fluctuante. Si consideramos que el fenómeno mundo es un fenómeno de intensidad de despliegue espacio temporal, podemos pensar, por ejemplo, en la velocidad del brotar que es, al mismo tiempo, la fuerza del despliegue espacio-temporal. Así, entonces, los seres y cosas son llevados en la corriente de intensidad del despliegue espacio-temporal de su ser. Visto así, el habitar puede ser entonces entendido como un equilibrio de fuerzas. Y, más todavía, si pensamos que el habitar se lleva a cabo como vitalidad local, podemos entonces pensar en localidades de intensidad, de modo que cada ser y cosa posee su propio brío vital. En definitiva, se trata del imperar de la *Phýsis* del cual es partícipe toda forma de existencia. Ahora bien, liberarse equivale a la recuperación de su fuerza originaria de la localidad de su propio ser. Téngase en cuenta que fuerza, aquí, no es violencia, imposición o sometimiento destructivo sino ímpetu originario de toda forma de existencia. En otro sentido, la fuerza es también una forma de imposición ajena, como en la esclavitud, el imperialismo o el colonialismo en cuanto formas de sometimiento. Liberarse de éstas formas de imposición implica una lucha hacia la consecución de una fuerza del ser propia. Por lo tanto, liberarse significa fortificar el ser propio y hacer de su fuerza peculiar una facticidad o forma del imperar que corresponde al ser propio antes sometido. La liberación del ser del sometido es el espaciamento, el *trazo de fuerza del Ser*. Liberarse es, pues, *conducirse* en la fuerza del Ser que instaura y proyecta lugares, donde una forma de existencia puede ser posible.

La utopía política es la utopía de la vida, de la existencia. He decidido suprimir el término «político» ya que el centro de la política es la *expresión* de los existentes. *Expresada*, la vida es la *expresión* del Ser, la localidad de quien es el modo de apertura del Ser. La vida, en su carácter de *expresada*, es la facticidad propia de los existentes que, en tanto localidades del Ser, constituyen una topología social. En su carácter de *expresada*, la vida es la facticidad propia de los existentes que son reunidos en la localidad del Ser, constituyen una topología social. Podemos hablar de la ubicación de varios lugares, localizaciones: la topología social, en función del existir del hombre, una topología del entorno físico y una topología cercana a la metáfora y lo poético. Así mismo, señalo que cada una de estas *regiones* del Ser son

la expresión de la fuerza. De ahí que señalemos tres tipos de fuerza. *La fuerza material* que se refiere a los procesos físicos del entorno material y a las transformaciones de los seres vivos que señalan a la tierra como una inagotable corriente autónoma de carácter propio. *La fuerza social* como puesta en juego del poder y el dinamismo social, el carácter no estático sino dinámico de las sociedades así como la movilidad social y la interacción cultural. Toda vida social es fuerza social del mismo modo que toda fuerza vital supone formas de vida. Todo ser humano es la pertenencia de prácticas compartidas y un sentido del Ser peculiar ligado a la historia de un pueblo específico. En tanto ser arrojado, cada individuo posee una *Stimmung* propia como temple de su excentricidad vital. La comunidad lingüística es una la reunión de una *Stimmung*. *La fuerza creativa* –en el sentido del término griego ποιήσις– propia de la *manifestatio* de la creación (aquello a lo cual le ha sido dado lugar y presencia), construcción y composición como modos peculiares de la resonancia y la patencia.⁹⁷ La fuerza creativa es, en realidad, fuerza conductiva ya que, en sentido estricto nada se crea a partir de la nada; el llevar a cabo parte de aquello que ya es. La creación, por lo tanto, no ostenta primacía alguna por cuanto el llevar a cabo (*vollbringen*) es la interpretación como posibilidad de su ser-conducido a su posibilidad. Hablo aquí, pues, del cumplimiento de su *impetu terreo*. La trascendencia no es *extramundana* ni *extra-terrenal* sino la transferencia de la fuerza entre el Ser y lo ente. Entiendo al mundo moderno en calidad de una corriente tripartita de la fuerza –*an unitary threfold movement*– al grado de constituir la «fuerza vital» o el tipo de movimiento propio del espíritu de una época o sociedad. De tal carácter es, pues, la intensidad (*Stimmung*) propia de la modernidad. En tanto mundo el hombre se encuentra imbuido en una fuerza mundana. Por lo tanto, el hombre es una intensidad, o bien, una expresión partícipe de la fuerza del Ser. Y su existencia es una *transcurrencia*.

Cabe aquí traer a cuenta las categorías aristotélicas y ensayar con ellas una orientación hacia un obrar de tipo poético. Por ejemplo: la causa material es la explotación de la materia, los materiales en este caso, que es estimada como material de trabajo y consumo. Las dos primeras son intrínsecas y constitutivas al ser y las dos últimas son extrínsecas y constitutivas del devenir. Aquí, el hombre como causa eficiente lleva a cabo la *conducción*. Él es quien *conduce* y *extrae* a la presencia aquello que en sí mismo no podría llegar a ser de ese modo, pues sólo con el hombre se instala como mundo y forma parte de un habitar en el que las cosas pueden ser dichas con la intensidad propia de haber sido *extraídas* a la presencia de un mundo habitado por el obrar humano. Por lo tanto, el hombre es una intensidad, o bien, una expresión partícipe de la fuerza del Ser. Y su existencia es una *transcurrencia*.

Todo existente tiene fuerza para ser. Su ser es el despliegue de la fuerza. Es decir, el existente se despliega temporalmente en sus posibilidades. La potencia no es una cualidad autocontenida sino *exteriorizada*. Cultivar el ser implica poner en juego la fuerza como forma de la autenticidad. Desplegar la fuerza es ponerse en riesgo con la corriente de otras fuerzas al grado de la *confrontación*. El fenómeno nunca es débil, sino un brotar, una presentación de fuerza. La presencia es la fuerza de un tiempo y espacio abierto con la fuerza del brotar. Toda fuerza genera un trazo. El trazo es la

⁹⁷ Cf. el término *locusión* que ya e introducido bajo un determinado trato: *la voz de la presencia*.

impresión, la forma intencional de una fuerza. La voluntad no simplemente es una cualidad propia del ser humano volitivo sino el carácter propio del mundo material.

b) Inoculación

La *inoculación* es la *expresión* de la presencia para la visión humana. En la *exclusión*, aquello que ha alcanzado el carácter de lo *extático*, se *incorpora* en un allí para la visión humana y fundar una *perspectiva del Ser*⁹⁸. En este sentido, entrar al mundo, es el emerger de la *phýsis*. Entrar a la claridad del Ser mienta entonces la emergencia de la visión, de una ontoformación o, como lo señalaré en otros contextos argumentales, una ontogeometría de la presencia en cuyos volúmenes que encierran al cuerpo, lo allí presente y delimitado es constituido como un paisaje *del Ser*. La emergencia puede también ser entendida como un proceso de individuación, sin unificación, en el cual lo que es individualizado «entra» en el plexo del paisaje del Ser. El paisaje señala un conjunto en el cual cada ser individual es conjuntado y permanece en conjunción con los otros seres reunidos en la comarca del paisaje. La inoculación es, por lo tanto, diferencial, pues establece peculiaridades del ser propio de cada ser de modo tal que cada ser al emerger cae en el sitio propicio, pues es ahí en su sitio donde cada ser es. Cada ser, podemos entonces decir, cae en el sitio de su peculiar ser. El habitar del ser humano toma lugar, así, entre las individualidades que conforman la comarca o el plexo de emergencia propia de la conjunción que se ha constituido como paisaje del Ser. Por lo tanto, el habitar es también una forma de perspectiva o modo de visión del paisaje del Ser que se constituye como realidad local del ser y como realidad del ser local⁹⁹.

Tenemos así, pues, plexos históricos, diversidad de claridades –*panoramas* culturales que son también formas del desocultamiento local de los seres humanos – que son posibilidades diversas del mundo-paisaje del Ser. La diversidad cultural y lingüística, son formas de individuación, sin unificación, que se mantienen en su diferencia. Podemos también decir que cada tradición cultural humana cae en el sitio propio de su ser histórico y que el tiempo y el espacio vitales es aquello que entabla el vacío para que en el devenir histórico el ser histórico, tiempo del Ser, se despliegue en sus posibilidades y se bifurque y cree diferencias, vanos de formas de posibles existencias. El ser humano en cuanto ser ahí, es una diversidad de paisajes del Ser. Su ahí es peculiar. Es decir, el *Dasein*, como señalo en otros contextos argumentales, no es una categoría universal sino un fenómeno delimitado y local, es decir, una forma de localidad del ser. El ahí *del Ser*, es decir, la localidad de su ser no es ajeno a su ser, como si se tratara de una suerte de desvinculación del ser con respecto al tiempo y al espacio. Más bien, el *ahí del Ser* mienta el Ser-espacio temporal.

⁹⁸ Confróntese con las formas griegas *παν/όραμα*. He decidido emplear la palabra *perspectiva* en el sentido de 'lo que se mira', *perspectivus*, que incluye el prefijo *per*, a través de, y *specere*, observar. Además, lo he preferido por cuanto en ella se apresa un rico sentido tácito de la distancia óptica, la articulación de los lugares que abren la profundidad de un paisaje. Considérese, más aún, el sentido genitivo en tal expresión para señalar que toda visión tiene al Ser como fundamento, por cuanto él instituye la condición visible del mundo. Toda visión se debe al Ser a la vez que el Ser posibilita todo ver.

⁹⁹ Véase a este respecto el apartado sobre localidades reales y realidades locales.

Ahora bien, los procesos de liberación epistémica con respecto a imposiciones coloniales o imperiales tienen como cometido la recuperación de un tiempo y espacio propios dispensados por la historia del Ser. En este sentido un proceso de liberación implica la recuperación de una localidad propia, es decir, de un espacio vital propio donde el ser de una tradición histórica humana ha logrado asentarse como claridad y establecido como realidad humana local. La descolonización epistémica es una descolonización del paisaje que es posible por vía de un compromiso histórico descolonizador de formas de visión, o epistemes, impuestas las cuales no corresponden al desarrollo histórico de una tradición de seres humanos (es decir, un pueblo). De este modo, entonces, podemos hablar del paisaje, el lugar, la región, la visión, es decir, de un enclave térreo del ser humano, en el sentido histórico de la liberación de un pueblo. «Limpiarse los ojos» es limpiar la capacidad de visión y por lo tanto de la autocomprensión o visión que un pueblo tiene de sí mismo y su situación en el devenir histórico: su historia propia del Ser.

c) Tensegridad

La *tensegridad háptica* es la reunión que constituye la locución. El erotismo, el paraje y el «genio del lugar» son la tensegridad háptica dotan al lugar, a la expresión de lo allí inoculado como dispensador de mundo de una atmósfera, una resonancia o admonición. El espacio-lugar de lo allí dispensado como espacio vital es un fenómeno sónico. La *tensegridad sagrativa* es también *tensegridad sónica*. Hasta aquí, la tensegridad no sólo es de orden estructuralmente técnico ni solamente fenomenológico sino ontológico. Heidegger, en un cierto modo se percató de este peculiar fenómeno y lo entendió como *Stimmung*. El hálito cálxico, por ejemplo, participa, también, de la tensegridad háptica. En este sentido, subyacente a la cotidianidad encontramos una *tensionalidad* ritmada que el hombre no puede controlar sino, en el mejor de los casos, hacer frente encausándose en su ducción vital. Por genio del lugar, quiero comprender la tensegridad háptica-sagrativa constitutiva de la locución.

La presencia no es llana ni mostrenca. Cierta ritmo, música o *mumbling*, fonación nutre la presencia de las cosas. El ojo humano, hecho para la visión posee entonces el poder de la percepción rítmica. El develamiento no es sólo una imagen que en el mundo se inocula; ella misma es la irrupción de una localidad, y al mismo tiempo la dispensación o el manar del *ritmo háptico* de nuestro ser en el mundo.

El ritmo, entonces, se convierte, en Pitágoras, en número. Las cosas, y la vida, se vuelven, entonces, medibles no en el sentido matemático o técnico del término moderno, sino como medida que no trasgrede su constitución propia de cosa y vida. Se trata, pues, de un medir que no intenta erigirse como categoría de conocimiento como vía de dominación. La amplitud de las cosas que una vez reconocida nos conduce a ella de manera armónica. Dos medidas, la cuantificable que somete y hace de la cosa objeto de conocimiento y aquellas otra que tiene que ver con su constitución háptica y que nos conmina a un trato no apropiador, y que al

lado de ellas, en la distancia háptica de nuestra vida entre ellas nos dispensan de un bien-estar.

Violentar es, por lo tanto, romper el ritmo constitutivo de la cosa. El sujeto moderno cuya vida en un sistema que es en sí mismo una violentación de un ritmo e imposición de una cuantificación. H. G. Gadamer ha advertido el sentido de la medida en su lectura de *El político* de Platón para mostrarnos el carácter apropiador del sujeto moderno:

«El destino de los tiempos modernos estuvo marcado por el hecho de que sólo el medir, que aplica una medida a un objeto y transmite de esta manera conocimiento, fuese considerado saber verdadero, de manera que las ciencias modernas se han convertido en saber dominador y, tal como lo llamó Heidegger, pensamiento calculador».¹⁰⁰

Antepongo al pensamiento calculador el pensamiento que se nutre del ritmo de la cosa, es decir, el pensamiento que piensa el ritmo de la cosa. ¿No será el pensar del ritmo de la cosa la poesía? ¿No será la poesía la música del pensamiento? El pensar que no se apropia sino que deja ser; que no hace de la cosa una medida para así tornarla racional y transformarla en dato de conocimiento para la implementación técnica. Este *pensamiento fónico* del que he hablado en otro contexto argumental es el que, de alguna manera se nutre del mundo como fenómeno sónico. Así, el pensar se nutre de la voz de la presencia. Esto guarda un cierto eco en J. Derrida, en su *Gramatología*, donde, de manera incitante señala:

La esencia formal del significado es la presencia, y el privilegio de su proximidad al *lógos* como *phoné* es el privilegio de la presencia.¹⁰¹

Ahora bien, tensegridad aquí no es el poder en juego, circulante según comprendido por Foucault, en el sentido de un juego a poder de subjetividades, sino la tensegridad que viene dada por el imperar de la lucha entre mundo y tierra en cuyo desocultamiento el hombre habita. En tanto terrenal-mundano, el ser humano localizado por el Ser se ve en la encrucijada de la tensegridad háptica de la experiencia erótica de un cuerpo que, partícipe de la tensión de mundo y tierra, se abre y a la vez se abre y que lo vuelve tanto inasible como inaparente. El acontecer geohistórico del Ser es la tensegridad de la apertura entre mundo y tierra en la que el hombre habita. La visión erótica es, por lo tanto, un resultado de la tensegridad originaria. No sólo la experiencia erótica está determinada por esta visión. La experiencia simple de ser es ella misma la experiencia del imperar de la apertura.

La locusión, por lo tanto, no es la fonación de las cosas ni de los objetos sino de la tierra que se desoculta. *Stimmung*, más que una afectividad o estado de ánimo o un estar en tono es la resonancia imperante de la tensión de mundo y tierra que es anterior a la palabra, a la lógica y la gramática; esta es, entonces, la condición prelingüística y anterracional que antecede a la racionalidad dominada por la

¹⁰⁰ Gadamer. Hans-Georg, *El giro lingüístico*, Trad. Arturo Parada, Madrid: Cátedra, 2007, pp. 233-234.

¹⁰¹ Derrida, Jaques, *De la gramatología*, Trad. Oscar Del Barco y Conrado Ceretti, México: Siglo XXI, 2008, p. 26.

gramática y la lógica. La locusión señala el desocultamiento del mundo como fenómeno de fonación y al mismo tiempo vacía e incorpora la presencia y el imperar de su fonación que aún no llega a constituirse en lenguaje. La escucha, pero un modo superior de escucha (*hорchen*), es la disposición (la *Stimmung*) para aprehender aquello que puede ser dicho y venir a la palabra. Locusión es, pues, la resonancia de la voz del Ser en el mundo que nutre el pensar y todo decir humano más allá de su propio decir y comunicación.

La «nueva religión» no está fuera de la tierra sino que es la tensegridad vital-háptica terrenal-mundana.

d) Clinamen y comienzo

Buscar en la esencia del número la esencia de la cosa. El ritmo no sólo abre tiempo sino espacio. La expresión de la cosa dota de ritmo al espacio-lugar. El espacio sagrado es una tensegridad sagrativa, mientras que el espacio desacralizado por la técnica ha perdido todo misterio al convertirse en objeto de conocimiento y útil. De alguna manera la tensegridad originaria de la cosa en cuanto cosa se ha debilitado. Si el número ocurre solamente en la conciencia humana, el ritmo se vuelve conciencia de la cosa. Hay, pues, una escisión entre el ritmo interno humano y el ritmo del mundo exterior. Las cosas no solo dispensan mundo, y espacio sino que ellas dispensan el mundo que en el individuo se abre y lo sitúa en el tiempo y el espacio.

El ritmo opera en el horizonte del tiempo del espacio y el tiempo. El movimiento no es lineal sino posee una variación, aunque sea ligera; el espacio, también, no es sólo la extensión llana sino la variación. En una interpretación del ser del ente se fundan las historias y topologías de los pueblos. La comprensión del Ser no puede prescindir de la materialidad en donde el Ser se abre como paisaje. El paisaje como ritmo presencial. ¿De qué manera el paisaje como ritmo presencial interviene en la comprensión del Ser? ¿De qué manera la presencia ritmada preña el asombro?

A la unilateralidad de la razón que allana el mundo como espacio del Ser el clinamen es el agente aperturante de topologías. Y es aún más: el generador de un comienzo otro. Así mismo, es el generador de aperturas ritmadas. Nuevas interpretaciones, situaciones y en general el sentido de lo real es entonces trastocado para dar curso a lo nuevo. El clinamen no es una invención racional o subjetiva de algún sujeto, una impostura sobre el mundo sino una condición real al igual que el ritmo; él des-vía la temporalidad, la historia, *desequilibra* la linealidad de la ducción. Se trata de un clinamen que re-vitaliza el sentido del ser de lo real. Nuestra comprensión del ser que soporta el sentido de lo que es significaría haría irrumpir un sentido diferente de lo real-vital, una locusión otra. Cada cambio que opere una regionalización genera una forma diferente de la sensibilidad, otra «estética» de la presencia, del cuerpo, en suma, la locusión háptica. Ser desinteresado implica dejar ser. Aquello que dejamos ser tiene un ritmo propio, una ducción propia por cuanto se nos presenta en el horizonte del tiempo y en la inmediatez del lugar que en su ducción ya ha abierto.

§ 6. Manuel de Landa y el nuevo materialismo

La realidad se encuentra constituida por un conjunto de estructuras interactuantes. De ahí que regiones de la realidad obedezcan a estructuras que las posibilitan.

Para los fines que en la presente investigación interesan, consideramos que los fenómenos o modos de presenciarse implican estructuras que los hacen posibles. Es decir, el fenómeno de ninguna manera prescinde del interactuar de la materia. El azul del cielo, los destellos del sol a la hora de la tarde, la intensidad de los materiales en un paisaje no serían nada sin las propiedades organolépticas de la material. Pareciera como si la materia conspirara para ser reconocida. El Ser busca el reconocimiento sensible del Dasein. Según lo anterior, el trato con la materialidad posibilita o imposibilita la relación del hombre con el Ser.

Para De Landa, las estructuras que constituyen la realidad (montañas, lenguas, instituciones sociales, etc.) son el producto de procesos históricos específicos. En contraste con aquellas concepciones historiográficas, que escriben historia en un perfil «tradicional», el punto de partida en De Landa no se origina en una perspectiva filosófica determinada sino en la realidad misma. De ahí que su materialismo se aleje de toda perspectiva filosófica de orden idealista, metafísica, mística o racionalista. Por esto mismo, sus ángulos referenciales de análisis se nutren de áreas como economía, dinámica no lineal, teoría del caos, geología, arquitectura, sistemas auto estructurales autónomos, lingüística, etc.

La realidad es un proceso autónomo, independiente del cual el hombre forma parte al igual que su sociedad, su constitución bioquímica y psíquica, y el lenguaje que él habla. Mi interés personal por De Landa surge a partir de un planteamiento ya advertido por los antiguos griegos, el de entender a la φύσις en su autonomía y como fuente nutricia de vida que sostiene la totalidad de lo que *es*, ese *élan vital* en su natural flujo. Empleo los términos ducción y topología (además de otros como intensidad, extensión, transferencia, y locusión) para señalar tal carácter propio del Ser. Se trata del aliento del Ser que insufla y pone en movimiento. La similitud con el pensamiento griego antiguo es sorprendente en De Landa: el ἦτος (y reformulo su planteamiento), puede emanar espontáneamente, tener una procedencia material, sin necesidad de ser impuesta por la mente racional del hombre. Este aspecto enclava en mi consideración del Ser como fuerza e intensidad. De ahí que Ser y ducción encuentren correspondencia y que, por lo tanto, el hombre deba aprender a *conducirse* en la fuerza del Ser. Aquí entran en juego dos posiciones ontológicas bien definidas: la del Ser estático encabezada por Parménides y la del Ser dinámico de Heráclito, las cuales analizaré en otro momento. Por otra parte, ¿no acaso el mundo moderno impuso su fuerza a un grado tal de enfrentamiento con la fuerza propia de la naturaleza -término el cual los antiguos griegos llamaron φύσις y comprendieron a partir de una experiencia intelectual y poética?¹⁰²

¹⁰² Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Trad. Angela Ackermann Pilári, Barcelona, 2003, p. 23.

a) Dispositivos de ducción

Las máquinas son formas de intensidad. La herramienta y la máquina «se activa» sólo en su ejecución, cuando el ser del útil entra en la ducción del Ser.

De lo anterior puede desprenderse una consideración referente al arte o a la estética. El paisaje, la disposición del cuerpo humano y sus diferentes aspectos según los genotipos, la arquitectura y la escultura, son producto de la heterogeneidad de intensidades y fluctuaciones de fuerza. La mano y el trabajo se corresponden, tanto por su *transformación*, su apariencia, su aspecto o modo peculiar de presentarse a la sensibilidad humana. «La mano es el órgano del trabajo a la vez que producto del él», ha señalado Engels. O bien, el órgano del trabajo a la vez que opera la transferencia de la fuerza es también producto del esfuerzo.

La evolución puede entenderse entonces, desde esta consideración, como la interacción de fuerzas. El mundo físico y social es el ámbito de proyección de los deseos, utopías, intencionalidades y demás ímpetus *transformativos* que intentan modelar la sociedad, los individuos o la misma naturaleza para unos determinados fines que no son propiamente los fines, siempre indeterminados del carácter dinámico de la fuerza propia del mundo material.

§ 7. Locusión, tierra y signo

But, soft! What light trough yonder window breaks?
It is the east, and Juliet is the sun.¹⁰³

El *estado de allidad* no es ya una suerte de cuadratura o geometría espacial cuanto una metáfora del ser que allí, en el plexo de su manifestación, ha tomado lugar, inoculándose en el mundo como concreción sensible y vital para la sensibilidad. «Aquí» es metáfora y signo. Hacia el este, en donde comparece el sol y la ventana se involucra, un paisaje erótico del Ser ha entablado su referencia. Los cuerpos tienen un carácter *extático*, la entrega visible de sus formas. Su plexo corporal es puesto fuera y hace de esta *excentricidad* o *exposición* el modo de su *exuberancia* que funda la visión háptica. Las formas particulares de la ventana, los ángulos que entablan la cuadratura, sus figuraciones, son *transfiguradas*. Las geometrías son ahora las *ontogeometrías* que constituyen un paisaje del Ser. No se trata, pues, del cálculo métrico del ente: el ser se mide en el ente sin agotarse en él, pues, qué es el Ser sino los límites que le con-figuran y presentan a la visión. El Ser se da como *entidad figurada*.

Como visión o reconocimiento (*ἀναγνώρισις*); forma de vida en sociedad; elementos de la *locusión arquitectónica*, o bien como urbanismo o ruralismo, *Eros* se presenta como el acaecimiento vital del mundo que en su apertura se lleva a cabo como intensidad. ¿Cómo se conforma el espacio urbano del *Eros*? Las construcciones entendidas como la *exuberancia* del deseo humano, articulan el *espacio del deseo*. En tanto fuerza que convoca, reúne aquello que ya *es* y lo con-duce a la presencia *exuberante* de sus formas. La liberación de la fuerza del Ser, pues nada comienza *ex nihilo*, nada es creación, es conducir una fuerza que no le pertenece al hombre. En su liberación radica también la retención de sí misma como potencialidad. La liberación *fórcea* no es total sino una medida impuesta por el Ser y contraria a la medida humana determinada siempre por expropiación de la fuerza del Ser para los fines del hombre.

Más allá de una visión idealizada, *Eros* es considerado a este respecto como la *fuerza terrea*. De una u otra forma, *Eros* es siempre lo *exterior* y no la potencia interna de un sujeto deseante, aislado del mundo. Curiosamente, es un lugar receptáculo de la fuerza de la tierra, que se ha abierto para tener al hombre, el cual intensifica a quién allí mora a veces bajo la forma de la esperanza utópica. En tanto fuerza *térrea*, es también la gravedad y fuerza dilatoria de la paciencia y la sencillez. *Eros* se circunscribe en el esquema de la emergencia como modalidad de eclosión vital: la locusión erótica como *inclusión excluida* –una inclusión que abre mundo.

Es muy difícil pensar la vida como algo contrario al disfrute al grado que el sentido de la vida radica en el gozo que ella nos brinda. Gran parte de los proyectos a los que el hombre se entrega y que lo consumen tienen que ver con el deseo y el placer. A este respecto el ejercicio del poder es una forma de placer. Ahí en donde hay sentido se encuentra una forma enterrada de placer como forma del

¹⁰³ Shakespeare, William, *Romeo and Juliet*, Act II, Scene II, Capulet's orchard. Disponible en: http://shakespeare.mit.edu/romeo_juliet/romeo_juliet.2.2.html.

enterramiento háptico de nuestro ser en el mundo. De ahí que un nuevo sentido del mundo sea una nueva forma de sentir, unas renovadas formas de la sensibilidad, una sensación del Ser otra, diferente. Por lo tanto, este otro con-sentimiento del mundo deriva en otra moral. De esta manera, la sensibilidad, el hombre entendido como el ahí del Ser es la disposición de una sensibilidad dada por el Ser. El fundamento del ahí radicaría, también, en un placer, deseo y sensación del Ser que no excluye sino reúne como con-tacto. Ahí donde el Ser se abre se inocula en el mundo un hombre que es capaz de sentir de formas diferentes.

La carne, según Agustín de Hipona, es ocasión de perdición, y condescender a los apetitos, como en el caso de los antiguos griegos según observa Foucault, esclaviza. Pero la carne no tiene por qué ser condición contrafactual de nuestro enclave háptico en el mundo. Ella es la coordenada de cruce del mundo y la tierra que se abre como deseo de tocar, deseo de diferencia y fusión. Desear es proyectar mundo porque el deseo es la ducción del Ser o, como pensó O. Paz:

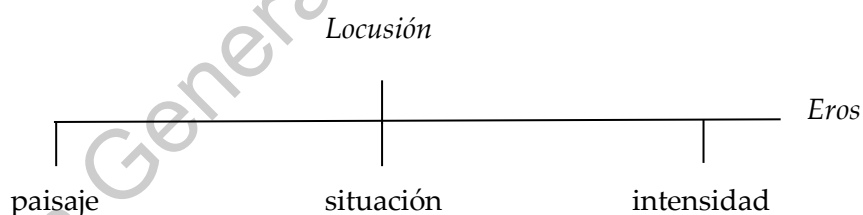
La voz del deseo es la voz misma del ser, porque el ser no es sino deseo de ser.

Las prácticas humanas adquieren relevancia gracias a la convergencia háptica. Las cosas que en la ducción cotidiana (*Mitdasein*) pierden su peculiar peso resurgen en su condición háptica. Sin embargo, la fruición que las cosas generan en la vida, por ejemplo, la afición a la comida, el placer carnal, entre otros, pueden ser derivaciones de una realidad. Ciertas vivencias de la infancia, dicen algunos psicólogos pueden desencadenar realidades en el comportamiento del adulto y caracterizar la conducción vital del individuo. La idea según la cual en la amada se puede estar reflejando el vínculo afectivo con el padre o la madre vuelve cuestionable que el hombre pueda manifestar en el otro un reconocimiento auténtico. Nuestro enclave háptico en el mundo puede ser hasta dudoso dada la ingenuidad de creer que en realidad el mundo puede generar en nosotros algún cariz presencial. La realidad es, por lo tanto háptica y elusiva. Los cuerpos no se tocan sino se cae en ellos. El erotismo no consiste en un tocar sino en un caer. El mundo no es el espacio a donde se ha caído sino el espaciamiento y la condición del caer. El mundo no es lo eclosionado sino lo que eclosiona. Las cosas participan de la eclosión del mundo porque en ellas al manarse el espacio el hombre abren la región vital para el hombre sea. La realidad es lo profundo.

a) Desnudez

Lo que se pensaría era un amparo en el sentido del ser, es, pues, un desamparo el cual se muestra en cierto grado «confiado» por cuanto este, el desamparo, es, también, no un abandono del Ser sino un abandono al Ser, pues es él quien padece resguardo y cobijo. El cuerpo es, en su presencia estética, copártcipe del brillo del Ser (*Sein-Schein*) y, por lo tanto, revestimiento. Así, de esta manera, en este sentido el cuerpo es *doxa*. Es decir, él es la mostración, el revestimiento, de aquello –el Ser– que le ha configurado un modo del aparecer en tanto *exuberancia corpórea*.

El diagrama siguiente nos muestra la relación entre cada uno de los elementos que componen la *locusión* del Ser y su vinculación con la imagen y el plexo erótico. Según su sentido genitivo, por una parte la locusión es *del* Ser en la medida en que la apertura espacio-sónica es el acontecimiento perteneciente al Ser. En su otro sentido, la locusión pertenece al Ser, es *del* Ser, en la medida en que al pertenecer al Ser se mantiene a lo abierto y sónico o «fonante» *del* Ser. La *visión erótica* de la realidad del Ser incluye, por lo tanto, un elemento paisajístico, uno situacional y otro de intensidad. La visión del amante, por lo tanto, es la visión de un claro y un clarear; y, también, es la visión de un *clarear en el claro* en el que el Ser se manifiesta como paisaje, situación e intensidad de los amantes e inaugura una forma peculiar del tacto con las cosas y seres el cual no es ya el tacto de las cosas que salen al paso en la vida cotidiana. De esta manera, los amantes poseen una nueva forma de tacto, pues el Ser ha instaurado una condición háptica, es decir, una forma de la sensibilidad y la afectividad en la que una forma de intensidad une el ver y el estar. La *locusión erótica* es, por lo tanto, una topología del Ser. La verdadera desnudez es la originaria, es decir, el revestimiento sensible como forma de acaecimiento de una realidad procedente del Ser. El vestido que guarece el cuerpo de las inclemencias climáticas y que otras veces lo adorna, además de la manicura y los cuidados con los que se le proveen, son hasta insignificantes con respecto al revestimiento fundamental a un grado tal que el revestimiento del Ser constituye la propia sensibilidad y el propio vestido de su propia naturaleza. Es decir, el *cuerpo desnudo* es una expresividad intensiva, situacional y paisajista del proceder del Ser propio; es la expresión que se conforma como locusión erótica. Por lo tanto, de esta manera llegamos a formular que el diagrama siguiente implica una forma de entender el cuerpo erótico. El cuerpo es la locusión, con los tres elementos que la componen. Finalmente, en el amor estamos en el *mundo erótico*.



b) Geosignificación

El espacio-lugar es la experiencia situacional del Ser en cuyas geocoordenadas, tiempo y espacio, el pensar regresa al ámbito de la amplitud vital y la geosignificación. Si el Ser alberga todo aquello que es, es dueño también de los seres y cosas y sus lugares de manifestación. El pensar del ser de las cosas debe descubrir algo más, por indirección, de la amplitud vital del ser humano y, por lo tanto, de su

situación como *existente* en la amplitud del Ser. La referencialidad del Ser en su desocultamiento en las cosas y seres es la instauración de la política terromundana de la existencia. La política terromundana es contraria a la política económico-mercantilista que hace de la explotación de los recursos naturales y del consumo un paradigma del bienestar humano. Contra este tipo de bienestar se ubica la verdadera política de los seres humanos, la cual articula los seres y sus lugares para instaurar la localidad del habitar y la situación del hombre en su terromundanía. La *geosignificación del Ser* va más allá de una significación de los objetos de consumo que domina a las sociedades de hoy y que signan, en el marco de la voluptuosidad del capitalismo, un sentido del vivir. La geosignificación señala, también, la signatura de la sensibilidad de los cuerpos, del ser humano y los arquitectónicos, en la vitalidad imperiosa de su ensamble. Esta geosignificación del Ser es a la vez la que yergue a las cosas y seres en un nuevo significado y referencialidad. Por el Ser, todo lo que es asignado a su propio evento y le es restituido su significado. Gracias a la signatura el ser humano se reconoce en lo que es, según, por ejemplo, los testimonios de algunos poetas y pensadores: ser del cielo, del sol y la luna y las nubes que vuela, según Whitman; la apertura al paisaje y a las cosas, y el vivir en cada árbol, dice el poeta Whitman; la sensación de la transformación continua del paisaje y el ir y venir de las estaciones, según relata Heidegger. La geosignificación señala la entrada del ser humano a un paisaje del Ser, un tipo de realidad que no es la realidad de los asuntos humanos, sino la dimensión misma de las cosas, de lo que es sin perder su carácter cósmico sino revistiéndose de él con una renovada dignidad propia que el artículo u objeto de consumos no poseen. Veamos un señalamiento de Gumbrecht al respecto:

If Being has the character of a thing, this means that it has a substance and that, therefore (and unlike anything purely spiritual), it occupies space.

El Ser es el dispensador de espacios y si bien las cosas son los lugares, el Ser no es ninguna cosa. Más bien, el Ser no es algo (*no-thing*), es la no-cosa que como tal ocupa, sin embargo, un lugar. O mejor aún, debiéramos decir que abre posibilidad de estadía. Construir es algo parecido a la ficción. Así, por lo tanto, la según tesis de Gumbrecht tiene que ver con la tridimensionalidad del evento de la verdad del Ser, que en otros contextos argumentales he denominado *vección*, *eclosión formal*, y que también puede ser denominado como *ontogeometrización*. En otros contextos también he denominado a esta voluminización como *inoculación* en el sentido de la exuberancia de las formas del Ser, es decir, sus modos de presentarse y aparecer. El Ser es la *eclosión háptica* que revista y *realiza* un paisaje.

La *dislocación* es la posibilidad de pensar las cosas fuera de su uso y enfoque utilitario; es la posibilidad de pensar el espacio-cosa fuera de su derivación técnica. El Ser *aterriza*, en los seres y cosas, y vuelve a resignificar la tierra y la condición terrea del ser humano y su habitar. Así, el Ser se *faktualiza*. La *aterrización* y la *faktuailización* propias de la *dislocación* son un proceso radicalmente diferente del capitalismo y las sociedades de consumo, su tipo de trabajo y sus productos de consumo. La arquitectura viene aquí a cuenta por cuanto ella está comprometida con la resignificación de la tierra y es capaz de *erguir*, *instaurar* o *fundar*, (*Stiftung*) el

espacio vital signado por el Ser y su apertura de mundo y tierra. El espacio-lugar no es ni siquiera una donación sino el imperar de los seres y cosas en cuyo desocultamiento encuentra la posibilidad de su *tránsito existencial*.

La vida delimitada por hitos que superan el espacio capitalista físico-técnico es la vía del habitar y de una libertad que se funda en las cosas y seres. Esta es, pues, la vía del ampliamiento que lleva a cabo el deshacimiento (*Erörterung der Gelassenheit*). Aquí se encuentra la posibilidad de la libertad instaurada por las cosas y los seres cuyo trazo es la *vía térrea* del hombre como *terramundano*.

Dirección General de Bibliotecas de la UAQ

§ 8. Paisaje, *lógos*, localidad

Poder traer delante a la mirada es reducir el espectro de visión por vía de la medida de la visión racional. Tal es, pues, la posibilidad de espectro visual de la razón en la cual el paisaje del Ser se reduce a la visión empírica racional. Sin embargo, ver la totalidad es casi imposible; y, más aún, quizás la visión humana sea sólo fragmentaria al grado de reducirse a la visión del ente. El olvido del Ser, por lo tanto puede ser interpretado en términos de la pérdida del espectro de visión, es decir, una ceguera del pensamiento, una pérdida de espectro de visión del paisaje del Ser. Por otra parte, el espectro de visión dentro del cual el ente *es* gracias al Ser significa que la visión advierte el arribo del ente que del Ser ha acaecido. No perder la condición de arribo del Ser del ente equivale a no perder de vista al ente si bien la unidad del Ser pueda parecer invisible o no visible. Ver el ente en condición de arribado-del-Ser hacia lo Abierto de la libre vastedad del paisaje del Ser. Así, por lo tanto, todo paisaje es paisaje *del* Ser. Internarse en un paisaje tal es internarse en un tiempo y un espacio eclosionado manado del Ser. El paisaje-evento es, pues, evento *del* Ser. La *amplitud eventual*, otra forma con la cual quiero referirme al paisaje-evento, es la apertura de la localidad; es el dónde de la esencia. Todo paisaje remite al tiempo que fue y a la vez al tiempo que vendrá; es arribo y partida. De ahí que el paisaje del tiempo presente sea una forma de visión nostálgica del no estar en casa sino en perpetuo tránsito. La visión ostenta, por lo tanto, la fuerza, *Stimmung*, de la historia. La visión histórica del poeta es un proferir en el sentido de un decir desde y un decir hacia, voz-eco del pasado hacia el futuro. Es decir, la voz del poeta es una voz en tránsito. Pero, fundamentalmente, la voz es una forma de visión del paisaje-evento. Este tipo de visión es peculiarísimo, pues no es un ver objetual, sino una visión del fenómeno fonado. *Lógos* es, en este sentido, paisaje del Ser: Ser-*alétheia-lógos*. Decir es una forma de la visión y al mismo tiempo ver es una forma de la audición. El decir devela un paisaje al mismo tiempo que el ver se interna en un paisaje sónico. El testimonio de John Muir, nos ilustra el fenómeno de visión sónica:

When one is alone at night in the depths of these woods, the stillness is at once awful and sublime. Every leaf seems to speak.¹⁰⁴

Es posible que el deshacimiento sea, al mismo tiempo, tanto una forma de visión auditiva como una forma de audición visual. Ser-*alétheia-lógos* mienta la unidad de fenómeno y palabra, de ahí que el decir del poeta posea la fuerza para instaurar un dónde de residencia en la tierra; su decir instaura un paisaje y estado de cosas. La fuerza prosódica que antecede a toda palabra humana la cual una vez vuelta gramática ha quedado amainada, dominada, en una época en la que el lenguaje ha perdido su fuerza nominativa y se ha vuelto información. Dejar que las cosas sean, que se muestren en su imperar visual-auditivo, es dejar que ellas mismas, desde sí mismas, se emitan sonoras, en su *Stimme* propia. En la emisión de sí mismas como fenómeno visual de audición el hombre debe aprender a escuchar más que a nombrar. En el proferir del poeta el poetizar pensante abre una dimensión visual y

¹⁰⁴ Capobianco, Richard, *Heidegger's Way of Being*, Toronto: University of Toronto Press, 2014, p. 91.

acústica del paisaje del Ser el cual permanece irreducible al espectro epistémico de lo visible y lo audible de la percepción humana. El imperar circundante del paisaje del Ser ostenta su visibilidad sónica irreducible a la categorización racional. El paisaje del Ser, por lo tanto, habla una sobreabundancia (*das Übermaß*) más allá de todo decir humano determinado como acto predicativo y epistémico. De ahí, quizás, que la fuerza prosódica del imperar del Ser-*phýsis* haga de la música un lenguaje fundamental de briosa originariedad. El lenguaje ha perdido su fuerza, su dimensión factual, de ahí que no ostente el poder de instaurar y fundar, y también de crear y sobre todo revitalizar. Un hiato entre mundo y lenguaje domina la experiencia del lenguaje en las sociedades modernas determinadas por la información. Lo anterior indica que el decir humano ha perdido el hilo causal del Ser-*phýsis-alétheia-lógos*; esto es, el decir no tiene más su cauce en el Ser. En este sentido, el *pensar del Ser* significaría encausa el pensamiento en su fuente originaria. A fin de cuentas, una fuerza prosódica del Ser acaecida en el lenguaje humano sería, por lo tanto, el evento del decir. El lenguaje, en las sociedades modernas de la información, no es evento del Ser. En una época cuyo lenguaje no puede hablar la verdad del Ser resulta inquietante que Heidegger atribuya al lenguaje poético la fuerza originaria en contraste con la debilidad y pobreza del *lógos-razón* humana que ha dejado de ser escucha y meditación para convertirse en actuar operativo e informativo. No pensamos, dice Heidegger. Más bien, razonamos técnicamente. Y esto es así porque, fundamentalmente, el *lógos* humano es más bien un tipo de escucha originaria.

Escuchar el ritmo del Ser-*lógos* es ver la cadencia del despliegue del Ser-*alétheia*; es ver la cadencia del despliegue espacio-temporal del ser de los seres. El imperar sutil de la Naturaleza-*phýsis*, que es a su vez el Ser-*alétheia*, si bien se desoculta imperioso en lo que hemos denominado «desastres naturales» también se muestra sutilmente, a veces a un grado casi imperceptible a los sentidos en la absorción cotidiana de la sensibilidad en medio de lo útil. Resulta fácil que la racionalización del fenómeno visual-acústico del ser de los seres, en cuanto despliegue de su imperar circundante que humildemente corona la existencia del hombre, se vea reducido en términos de partículas cuantificables. Pitágoras, comentado por José Vasconcelos, señala desviar ni confundir la atención ante lo que es cuando dice:

En el número sólo hemos de buscar *el ritmo de lo real*.¹⁰⁵

Si el alma es un número, pensada Aristóteles, ésta debe poseer un *motus* propio que la dota de movilidad. Y, si bien advertimos lo señalado por Vasconcelos en su comentario a Pitágoras, no sólo es un movimiento llano sino que ella misma posee el ritmo sagrativo de lo viviente. Al conocer los fenómenos de las cosas, es decir, al circunscribirlas en un espectro de dominio racional, mucho de lo que la cosa-fenómeno es queda perdido, pues ésta se ha convertido en un número, es decir, un elemento cuantificado e interactuante en una cadena de causaciones y sin «ímpetu vital propio». Frente al conocer hay una forma de peculiar conocer la cual Eduardo

¹⁰⁵ Vasconcelos, José, *Pitágoras. Una teoría del ritmo*, México: Ed. Trillas, 2012, p. 47.

Chillida nos relata desde su particular experiencia de escucha y contemplador de la sagraticidad de las formas. Chillida dice:

Hay una cierta manera de conocer –previa a lo que llamamos conocimiento- desde la cual es posible, sin saber cómo es una cosa, conocerla. Esta manera de conocer es tan abierta que admite diversas formas, sin que por eso todavía se sepa cómo es.

Este preconocimiento o aroma es mi guía en lo desconocido, en lo deseado, en lo necesario. Nunca discuto con él a priori y nunca dejo de hacerlo a posteriori.¹⁰⁶

No olvidemos que el deseo de conocer corresponde a un fenómeno *phísico*. Resulta casi imposible pensar que el impulso al conocimiento prescinda del lenguaje, por lo que, irremediamente, todo aquello traído a la dimensión del conocimiento ha sido «lingüistificado» y, por lo tanto, traído a las leyes de la gramática y la sintaxis. En este sentido, las condiciones del conocimiento se corresponden con las condiciones de la lengua: la realidad (Ser) conocida es lenguaje. Pero, ciertamente, la realidad no se expresa verbalmente, sino sólo el hombre. ¿Cuál es, por lo tanto, la relación entre el lenguaje verbalizado del ser humano y la dimensión no verbal de la realidad-Ser? La fenomenología como vía para una comprensión de los fenómenos, puede ofrecernos una posibilidad si para este fin tenemos en cuenta las palabras de Heidegger sobre el modo de aproximarse a los fenómenos, a saber:

dejar que aquello que se muestra a sí mismo sea visto desde sí mismo en el modo como se muestra a sí mismo desde sí mismo.¹⁰⁷

Desde la perspectiva anterior, por lo tanto, en el descubrimiento fenomenológico la cosa se emite a sí misma y desde sí misma en su modo de imperar propio en el propio *lógos* que ellas mismas son. No necesitan, pues, de una confirmación lingüística externa para lograr ser sino que, más bien, basta con emitirse a sí mismas, desde sí mismas, sin pretensión comunicativa sino sólo en cuanto emisión presencial y sónica. Ciertamente, el *lógos* humano ostenta una relación peculiarísima con la presencia-*phoné*. Y no es que las cosas en su emisión fenoménica posean ellas mismas un *lógos* propio sino que en cierto modo ellas mismas están vinculadas como *phoné* al *lógos* humano. Digo «en cierto modo», pues no se logra penetrar en lo que ellas son y conocerlas en cuanto emisión que ellas mismas son desde sí mismas. De esta manera, sólo su vínculo al *lógos* como *phoné* ofrece la posibilidad de comprensión.

Tal es, pues, el fenómeno sónico del descubrimiento de la presencia que al no ser una forma de verbalidad es más bien una cierta protosonoridad posibilitadora de todo lenguaje posible. En cierto sentido el ser humano se encuentra orientado al fenómeno de la emisión sónica, el cual es al mismo tiempo presencial. Como mencioné anteriormente, el hombre, más que nombrar, debe aprender a escuchar y, por lo tanto, hacer el intento de interpretar y traer al lenguaje aquello lo cual en cierto sentido, por carecer de verbalidad, permanecía en el espectro de lo

¹⁰⁶ Chillida, Eduardo, *Escritos*, Madrid: La Fábrica, 2016. p. 16.

¹⁰⁷ Bortoft, Henri, *The Wholeness of Nature, Goethe's Way toward a Science of Conscious Participation in Nature*, Massachusetts: Lindisfarne Books, 1996, pp. 71-74.

humanamente inaudible, lo no visible y, por lo tanto, lo incognoscible. Dejar a las cosas ser, sin traerlas al ámbito del lenguaje de la información y del conocimiento es probablemente una forma de asentir con ellas. Su *Stimme* no es, así, una forma de estado de ánimo simplemente sino una forma de aprehensión tonal de ellas y el hombre en cuya tensegridad la vida se despliegue harmónicamente. Su *Stimme* es la fuente de toda *Stimmung*. Y, a este respecto, el habitar en el mundo equivaldría a un *encajar* en medio de la emisión imperante de la totalidad de fenómenos que articulan la amplitud tonal de la vida, es decir, la amplitud de tonalidad vital del fenómeno de lo Abierto (*das Offene*). Cada vez que el pensar se aproxima a esta protosonoridad, el pensar canta y celebra con ellas en una unidad sin unificación en la cual cada ser es reunido en el modo de la unidad sin unificación¹⁰⁸. *Encajar tonalmente* en medio de su imperar propio es, de esta manera, una forma de habitar poético en el sentido de un *enclave tonal-háptico*. La *Stimme* de la presencia, su voz, al no ser de ninguna manera una voz humana, es, por lo tanto, una *Grundstimmung*. El pensar poético se nutre de la escucha a esta *Stimme* del Ser y deja de ser imposición racional de categorías del sujeto para convertirse en un modo de disposición ante la escucha de la protosonoridad del Ser-*lógos-alétheia*. El Ser habla un lenguaje no humano, es decir, el Ser no es algo así como una verbalidad dotada de leyes gramaticales y sintácticas. Y es que él no puede agotarse en estructuras lingüísticas sino que es el fundamento sobre el cual todo lenguaje es posible y gracias al cual el hombre puede adquirir la forma lejana de la voz con respecto a los seres. Conviene aquí orientar el señalamiento de Aristóteles, en su *Protréptico*, para advertir la naturaleza del vínculo de la *phoné* presencial con el *lógos* humano:

¿Cuál de las realidades, entonces, es ésa para la que la naturaleza y la divinidad nos criaron? Preguntando esto a Pitágoras, respondió: nos criaron «para contemplar el cielo», y solía decir que él mismo era un contemplador de la naturaleza y que para eso había venido a la vida.¹⁰⁹

Para que viéndolas, las escuchemos y en esa escucha cultivemos el pensar para nuestra vida. Un tipo de realidad en la que el pensar abreva por vía de la escucha de la fuente fundamental de todo lenguaje humano; y también, un tipo de realidad humana que incluye el conjunto de los hombres, pero también la diversidad de animales, todo ser vivo, y cosas creadas y no creadas por el ingenio humano. A fin de cuentas, un tipo de realidad posibilitado por el Ser, es decir, *la realidad en cuanto paisaje del Ser* con respecto al cual el ser humano no ha perdido la atención de contemplación y escucha. A la pregunta sobre el sentido de la vida, que en otros contextos argumentales y en este mismo prefiero comprender con la palabra *orientación* y no *sentido* por razón de que señala la acepción del andar-en-rumbo existencial, resulta relevante atender a la contemplación del paisaje Ser-naturaleza como aquello en medio de cuyo imperar la vida de los hombres se encuentra orientada a la manera del andar-en-rumbo. Acerca de esta peculiar comprensión de la orientación de la vida, Aristóteles dice en otro de sus fragmentos:

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ Aristóteles, *Protréptico*, frag. 18, Madrid: Gredos, 2014, p. 15.

Y también Anaxágoras, al ser preguntado para qué elegiría alguien nacer y vivir, dicen que respondió a la pregunta: «para contemplar el cielo y las cosas que hay en él, los astros, la luna y el sol», como si todas las demás realidades no fueran de ningún valor.¹¹⁰

La vida, la vida del ser humano, tiene, pues, un fin natural. Es decir, la finalidad existencial no cae fuera de la Naturaleza-Ser por cuanto es en ella, entendida como evento, la amplitud del Paisaje del Ser-Naturaleza en donde cabe la orientación de la existencia. Ahora bien, la causación existencial no obedece a un hilo de causalidad simplemente, pues el Ser-Naturaleza es la fuente de causación de todo ser: de la Naturaleza-Ser todo es causado y hacia ella todo ser yace a la manera de su propio en-rumbo. Así, pues, *desde el Ser, en el Ser y hacia el Ser* todo lo que se encuentra en unidad en el Ser en incesante vía de realización de su ser propio. Y *campa*, reunido con otros seres, en el modo de unidad sin unificación. En el Ser-vía todo lo que es va en camino desde el Ser y hacia el Ser por vía la vía del Ser, según ha observado Richard Capobianco en su libro *Heidegger's Way of Being*. En este sentido argumental Capobianco nos señala una manera de comprender la vía del Ser:

La vía del Ser de Heidegger, el Ser-vía, es la vía de la *phýsis*, la *aletheia*, el *Lógos* primordial, y el *hen* –pero también la vía del *Ereignis*, el *Es gibt*, y la *Lichtung*.¹¹¹

El Ser-vía no es simplemente una suerte de llana vialidad sino una vía fluctuante en la cual todo lo que es ondea. De esta manera, la vía del Ser es la *afluencia*, un *donde vial* a donde concurren la totalidad de los seres ya dominados por una fuerza que le es propia a la vialidad del Ser. Los seres, entonces, van impelidos en la vialidad del Ser y en su grácil conducción relucen como paisaje del Ser. Reunidos y conducidos, entonan el ritmo de lo real.

Reorientando la anterior al hilo argumental de un inicio cabe hacer una pregunta. ¿Cómo escuchar, y por lo tanto entender, la emisión no verbal del lenguaje que las cosas mismas son, es decir, desde el propio lenguaje que ellas mismas son? Si ellas se emiten a sí mismas desde el lenguaje que ellas mismas son, por lo tanto no necesitan hacerse explicativas. Más bien, es el ser humano quien se ve en la necesidad de rendir cuentas de ellas. Sin duda que la única posibilidad del hombre para decir el lenguaje que ellas mismas son es el lenguaje. El ser-lenguaje que ellas mismas son puede ser dicho en el lenguaje. Pero tengamos en cuenta que su lenguaje no es verbal como sí lo es el del ser humano. De esta manera, el ser humano debe verbalizar lo que de suyo no es verbal. Esta pregunta nos conduce a imaginar un lenguaje que las muestre y que al mismo tiempo no las reduzca o las encubra en teorías, categorías, conceptos y demás elucubraciones que más que ser de ellas mismas sean construcciones de un sujeto cognoscente. Advirtamos para esto el señalamiento de Cassirer acerca de la naturaleza y las matemáticas:

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Capobianco, Richard, *Heidegger's Way of Being*, Toronto: University of Toronto Press, 2014, p. 95. Traducción mía.

La fórmula matemática se esfuerza en hacer calculable el fenómeno, mientras que la de Goethe lo hace visible.¹¹²

Ahora bien, que el fenómeno ya nos sea visible a los sentidos no quiere decir que por esto no sea necesario un cierto esfuerzo para hacerlos visibles. Así, pues, hay en el fenómeno dos momentos: una profundidad y una superficialidad perceptiva, una parcialidad y una totalidad. Por lo tanto, el desocultamiento del fenómeno no es del todo visible. Y no es que en el fenómeno haya algo que se oculta sino que lo que se desoculta no es ni siquiera bien visto; y, si es visto, es visto sólo reductivamente por vía de la investigación y la experimentación científicas. Esta consideración dista de la idea según la cual las matemáticas son el lenguaje de la naturaleza y del universo. La primacía de la ciencia y, en consecuencia, la tecnología que produce opera como discurso ideológico cuando se trata de mostrar el paisaje de la realidad humana y hacerlo comprensible o de validarlo. Este procedimiento es aún más patente cuando opera como herramienta de determinadas intenciones de poder.

¿Cuál es, pues, esta forma que hace visible el fenómeno y que no lo reduce a lo calculable? Lo dado a los sentidos es lo concreto, es una factualidad presencial, mientras que lo que se muestra al intelecto corre el riesgo de ser más bien una abstracción. Tomemos por ejemplo la operación racional que intenta pensar el fenómeno del ser existencial. En esta operación del intelecto se corre el riesgo de llevar a cabo una abstracción del fenómeno de apertura existencial del propio ser por vía de una operación racional antes que de mostrarlo por vía de un tipo de pensamiento que más bien lo muestre y no lo reduzca. Pensemos, por ejemplo, en el «pienso, luego existo» de Descartes y en «el pensar *del Ser*» de Heidegger. En este sentido, el pensar debe ser más bien *mostrativo* antes que *demostrativo*, y así ser respetuoso con respecto a la factualidad del fenómeno de la factualidad del Ser. El paisaje *del Ser*, en cuanto factualidad fenoménica, permanece en sí mismo mostrándose relucientemente desde sí mismo impolutamente. Así, por lo tanto, a un pensar tal se le muestra el paisaje *del Ser*, y el paisaje que el mismo ser humano es, su origen y pertenencia: este es un pensar que no hace visible sino un pensar –y pensador– es que es devuelto visible; es decir, es devuelto al paisaje *del Ser* que el pensar –y el pensador– mismo es. El pensador no es quien piensa sino que es lo pensado y al mismo tiempo es testigo de haber sido pensado. El pensador, *del Ser*, por lo tanto, no recoge cognoscitivamente la naturaleza sino que él mismo junto con el paisaje *del Ser* es recogido y devuelto en la unidad que él mismo es con el paisaje mismo. Siendo así restituido y rehabilitado, es confirmado en su dignidad en la verdad *del Ser*. Y se vuelve, así, en un proferir del Ser: una rasgadura sobre la tierra-paisaje *del Ser*, un signo en la historia del evento *del Ser*. De esta manera, en cuanto lo proferido *del Ser*, él es devuelto al territorio de la *ética originaria* con respecto a la cual las otras éticas subyacen en el espectro epistemológico de la reflexión teórica. En un pensar tal, se hace patente el señalamiento de Heidegger acerca de la localidad:

¹¹² Bortoft, Henri, *The Wholeness of Nature, Goethe's Way toward a Science of Conscious Participation in Nature*, Massachusetts: Lindisfarne Books, 1996, pp. 71-74.

La *localidad* de la *esencia* humana es el *dónde*, que a esta esencia es asignado, cuando es transferido a ella misma, n tanto esta esencia ha sido determinada a través de la referencia al Ser.¹¹³

En este tipo de pensar se lleva a cabo una devolución a un punto de visión del paisaje. Es decir, se lleva a cabo un regreso a un *dónde* desde donde se abre el mundo: se arriba a lo Abierto (*das Offene*). Esta localización es al mismo tiempo apertura de un paisaje en la historia en cuya amplitud se lleva a cabo el enclave en el paisaje de la *ética originaria* de un pueblo. O, dicho de otra manera, el pensar del Ser lleva a cabo un regreso y un enclavamiento vital en lo real que al mismo tiempo es un arribo a un sentido histórico del ser, es decir a un sentido de realidad. El pensar, en contraste con el carácter público de la racionalidad o irracionalidad de las masas, es eso lo cual es llevado a cabo por un pensador. El «pensar *del Ser*» es, por lo tanto, la «tarea por pensar». Se trata, pues, de una tarea la cual Heidegger preparó y nutrió el tiempo de su vida dedicado a la apasionante «pregunta por el Ser» la cual, dice él, nunca fue planteada en la historia de la filosofía. Esta es una tarea que demanda un tipo diferente de pensar y por lo tanto un nuevo tipo de pensador. A este respecto, Heidegger dice:

Algún pensador del porvenir será colocado ante la tara de asumir efectivamente este pensamiento que yo he intentado preparar, y deberá responder a una palabra que un día escribió Heinrich von Kleist, la cual proclama: «Yo me eclipsaré ante aquel que todavía no está aquí, y a un milenio de distancia, me inclino ahora ente su espíritu.¹¹⁴

El paisaje *del Ser* es, pues, un cierto tipo de realidad en la que el hombre puede al fin encontrarse a sí mismo y ser recogido en su *ser-lógos* originario. El habitar poético es un yacer en el imperar sónico del fenómeno arribado en la localidad de su presencia; un fenómeno que es no verbal al cual nos podemos aproximar sólo imperfectamente y que puede ser aprehendido por vía de una transformación de la conciencia vital del fenómeno. Si no es la sintaxis ni la gramática del lenguaje la vía por medio de la cual una aproximación al fenómeno pueda ser posible, el lenguaje de signos propio de la poesía es el lenguaje en el que los seres se emiten y pueden ser aprehendidos en un modo de percepción originaria. De esta manera el signo se convierte en un modo de habitar entre la no verbalidad de los seres y la unidad de la Naturaleza-signo. Cada pueblo enclavado es por lo tanto un signo del Ser, una rasgadura en la tierra. Es un pueblo naturalmente signo.

¹¹³ Heidegger, Martin, *Sobre el comienzo*, Trad. Dina V. Picotti C., Buenos Aires: Biblos, 2007, p. 39.

¹¹⁴ Cf. Gil, Francisco, Villegas M., *Los profetas y el mesías. Lúkas y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México: FCE-El Colegio de México, 1996, p. 520.

§ 9. La *vía* romántica

No tiene lenguaje ni discurso; pero crea lenguas y corazones a través de los cuales siente y habla.¹¹⁵

I

¿Qué tipo de pregunta es la pregunta por el Ser? Esta pregunta que, según Heidegger, nunca ha sido planteada supone un olvido, o en todo caso una confusión, con respecto a la realidad. Según Isaiah Berlin, la tradición occidental se apoya sobre tres bases: a) «toda pregunta de carácter genuino puede responderse»; b) «todas estas respuestas son cognoscibles y pueden descubrirse por medios que se pueden aprender y enseñar a otros»; y c) «todas las respuestas han de ser compatibles entre sí ya que, si no lo son, se generaría el caos»¹¹⁶. Esta síntesis de Berlin nos conduce a pensar en la naturaleza de la pregunta inicial, a saber, que la pregunta tiene una respuesta que es cognoscible y puede ser aprendida y enseñada a otros, además de ser compatible con otras respuestas. Por lo tanto, la pregunta por el Ser no es una pregunta reservada a los eruditos o, según palabras de Rorty, a los sacerdotes ascéticos. Sin embargo, o bien Berlin raya en la ingenuidad y Heidegger acierta en haber dedicado *Ser y tiempo* a un análisis de esta pregunta jamás planteada en la historia de occidente. Pero son éstas las tres grandes presuposiciones generales que resumen la actitud de la tradición racionalista de Occidente. Y, con respecto a ellas, fue la Ilustración la que señaló que las respuestas a las interrogantes no podían ser respondidas por medios tradicionales. Heidegger aparece y señala a la pregunta por el sentido del Ser como la pregunta fundamental de todo verdadero pensar.

Así, pues, la pregunta por el Ser no es sólo una pregunta más entre las preguntas sino *la* pregunta fundamental. Según el señalamiento de Berlin, no hay una única gran respuesta para cada una de las grandes preguntas. Por lo tanto, la pregunta por el Ser puede tener múltiples respuestas, aunque cabe advertir que la pregunta misma puede ser no sólo respondida de modo diverso sino también planteada de múltiples formas y desde diversas latitudes históricas de conocimiento, o desde lo que aquí me gustaría denominar como *enclave epistémico*. De modo que cómo preguntar en sentido fundamental y cómo responder a la interrogante por el Ser desde México, Palestina, Yemen o China, o algún otro enclave del Ser nos pone en alerta con respecto al carácter local del preguntar de la pregunta por el Ser señalada por Heidegger. Según Berlin, la diversidad de respuestas genera conflicto. La tensión generada por las posibles respuestas de *la* pregunta fundamental, según el hilo argumental del preguntar local del Ser, es motivo para un diálogo transtopológico entre culturas y civilizaciones por razón de que cada cual vive fundamentalmente el preguntar y el responder a *la* interrogante fundamental.

Quizás en un registro volteriano podríamos señalar que ocuparse de aquella pregunta es un quehacer inútil por cuanto el preguntar en el cual el pensar

¹¹⁵ Goethe, Johann Wolfgang von, Teoría de la naturaleza, Trad. Carola Tognetti, Greenbooks editore, 2019, p. 308.

¹¹⁶ Berlin, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*, Trad. Silvina Marí, Barcelona: Taurus, 2015, pp. 51-53.

se ejercita parecería más bien vanidad de una élite de filósofos que interés, o siquiera necesidad, de la masa social. No existe «la pregunta fundamental», pues el fundamento de la vida radica en la utilidad social a partir de la cual se establece la distinción entre lo bueno y lo malo¹¹⁷. La filosofía de Voltaire, antes que ser de carácter fundamental atiende más bien, según Fernando Savater, a un carácter preventivo por cuanto está «destinada a parar los golpes del dogmatismo y a frenar en seco a los fanáticos»¹¹⁸. Diríamos, en este registro, que una sociedad no encuentra beneficio alguno en ocuparse de aquella pregunta ni en otros tantos tipos de tales preguntas. En este sentido Voltaire y Rorty guardan distancias similares con respecto al gusto de los filósofos por la teoría, la esencia y la abstracción; ambos son partidarios de que lo bueno o lo malo está en función de lo socialmente útil. Frente a la teoría y la abstracción con fines sociales, para Rorty la narrativa ostenta un poder de auscultación moral de la sociedad aún mayor al de las teorías sociales. Más que tratarse de preguntas esenciales o fundamentales son aquellas que surgen de las circunstancias morales de las sociedades. Frente al tratado teórico, ontoteológico u óntico-moral, la narrativa no tiene preguntas de este tipo ni se cuestiona por abstracciones como la naturaleza humana, el objeto o significado de la vida humana, o el Ser. Por lo tanto, la pregunta por el Ser debería ser la pregunta por la factualidad social del ser. La pregunta fundamental por el Ser debería ser, entonces, desechada en favor de la narrativa del ser. Pero, ¿acaso la racionalidad práctica y utilitarista, avocada a determinar entre lo socialmente bueno o malo, es un síntoma de que ya no se piensa? Lo fundamental del pensar, entonces, radica en lo útil para la vida social; o sea, no hay ningún fundamento humano que indagar con el pensamiento y el preguntar, es decir, no existe *la pregunta por el Ser*. Y la vida social por lo tanto, no guarda ningún carácter fundamental sino práctico. Así, por ejemplo, preguntariamos no por lo esencial del arte sino por su utilidad, es decir, su función a favor del buen vivir de una sociedad. El fin último no es, entonces, la adoración del objeto artístico sino la consideración de su valor social en cuanto factor para la educación y el cultivo de sus ciudadanos, pues el objetivo es la consecución de la felicidad humana.

En contraste con lo señalado anteriormente, Heidegger parecer ser el tipo de pensador para quien esta pregunta fundamental es el fundamento, la base, la respuesta que esclarece el ámbito previo de toda orientación existencial-práctica hacia la totalidad de seres y cosas. Para él esta pregunta es *la pregunta del origen* de todo posible pensamiento, pues el Ser acaece en el pensar y todo pensar se cumple en el Ser. Más que un lujo, fácil o dificultosamente asequible, el pensar es una hazaña más allá de toda democracia. Por lo tanto, la racionalidad social no se cumple necesariamente como pensar *del Ser*, sino que es la puesta en juego de un tipo peculiar de racionalidad que adquiere su forma como discurso de poder o fallo en el ejercicio del juicio. O bien, según Rorty, la racionalidad no es una cualidad humana sino una virtud social. Por esto, la racionalidad, en cuanto virtud, ha de ser el ejercicio de una práctica y un esfuerzo de los miembros de las sociedades. La racionalidad en cuanto lujo, por lo tanto, derivaría del ejercicio que de ella hagan las sociedades con el fin de evitar la ignorancia que en sus diversas manifestaciones conduce a la

¹¹⁷ Cf. Savater, Fernando, en *Voltaire*, Madrid: Gredos, 2018, p. XI.

¹¹⁸ *Idem*, p. X.

destrucción individual y colectiva. En cuanto virtud social, este tipo de racionalidad quizás no respondería a la pregunta fundamental por el Ser, pero encausaría el ser social hacia la evasión de los males y la consecución del buen juicio en la convivencia.

¿Y los peligros de la razón? Desde una visión optimista y confiada podríamos señalar que no hay en realidad peligros que de ella se deriven sino, en todo caso, consecuencias padecidas por la falta de su cultivo. Es decir, lo que se ha llamado «excesos de la razón» es una falta de razón. Así, pues, la razón no es contraria a la vida sino que la vida se cumple en el ejercicio de la razón. La paradoja moderna radica en el hecho de que en una época de logros científicos y tecnológicos el individuo racional se manifiesta irracionalmente y le es imposible reincorporarse como hombre racional en unidad, no en unificación, con la naturaleza. El mismo orden técnico del mundo de vida no necesita el juicio porque ha establecido su propia forma de operación en la que el ser humano, ya irracional, se ha convertido en un operante. No hay una orientación vital meditativa desde y hacia el Ser, la cual le confiera autenticidad y localidad propia, sino racionalidad que ciñe y opera. No hay pues, una orientación de deshacimiento del individuo hacia su circunstancia: no hay orientación existencial meditativa, es decir, no hay localidades de una esencia humana procedente *del Ser (vom Sein ereignet)*. Por lo tanto, el «dónde» de la amplitud mundano-vital, en cuanto espacio-lugar de procedencia y arribo, no logra constituirse a partir de la orientación del Ser-evento. Dicho en términos coloquiales: no hay «sentido» de la vida¹¹⁹. El actuar deja de ser una peculiar y especial forma de aproximación, orientación, hacia los seres y cosas, y se convierte en una forma de operar, accionar y utilizar. En una época en la que la razón se expresa como ciencia y se instala como técnica la paradoja radica en el debilitamiento del juicio del individuo. La fuerza vital del pensar ha perdido su vínculo con la fuerza vital de la acción. No hay pensar sino utilidad y operatividad. El pensar *del Ser* no es sólo *la* pregunta fundamental, sino *la* pregunta que se vuelve necesaria para devolver a la vida su orientación en el Ser, orientación que, al mismo tiempo, es la orientación en el espacio y la historia del Ser-evento. La orientación vital del pensar es, también, la orientación vital de la palabra-*lógos*. En sociedades dominadas por el lenguaje de información y los discursos de poder la reorientación vital-meditativa hacia el Ser significa una renovación del lenguaje y sus referentes.

¿Qué tipo de vida es el *habitar poético* de Heidegger? Un peculiar yacer en medio de lo ente, o, más exactamente, un tipo de vida sujeto al imperar de la Naturaleza-*phýsis*. Es posible, también, que se trate de un tipo de orientación afectiva y comprensiva hacia el ser de los seres, una manera de con-sentirlos. Un *habitar poético* social implicaría la consecución de una utopía de la restitución de la vida social con la Naturaleza, fuera del paradigma vital del capitalismo, cuyo gran logro sería el surgimiento y establecimiento del *hombre natural*. De esta manera, la vida social sería un enclave vital de un estado de naturaleza. Así, una ley natural, por lo tanto, imperaría regulativamente sobre el enclave poético de un emplazamiento humano en medio del imperar de la Naturaleza-Ser. Lo que el ser humano puede pensar, esperar, necesitar y desear estarían regulados por la ley natural. Ningún

¹¹⁹ La frase coloquial «el sentido» la entiendo, en términos filosóficos, como *la orientación de la fuerza de despliegue aperturante-apropiador del Ser-evento*.

sentido de lo real caería fuera de la ley natural y el imperio del Ser. El habitar de la sociedad natural en su conjunto no sería ni capitalista ni cristiano; tampoco sería de corte comunista o socialista, o democrático, sino, más bien, un especial tipo de orientación originaria con respecto a cualquier idea de sociedad dominada por instituciones y moral fundadas sobre los principios del sujeto racional. El habitar poético, por lo tanto, es un tipo de vida contrario a toda intención racional y racionalista de fundar un tipo de vida social sobre cualquier principio de razón.

Ciertamente, no sabemos qué tipo de sociedad tendría lugar fuera de los paradigmas epistémicos a los que la racionalidad circunscribe el ser originario de la realidad. Pues, la racionalidad opera como reguladora de lo real si todo lo racional es real y todo lo real es racional. En este tipo de racionalidad todo es justificado en su «razón de ser» y se instituye como un modo de dominio que ciñe al ser en el imperio de la medida que la misma racionalidad establece. La originariedad del ser, en este sentido, es una forma de irracionalidad. De ahí, entonces, que *la liberación del ser*, un irracionalismo con respecto a los criterios de la propia razón, sea posible por vía del pensamiento *del Ser*. La circularidad de la frase de Heidegger indica la procedencia y objeto del pensar en mutua pertenencia. De esta manera, el pensar *del Ser* es contrario a los discursos de la razón y, por lo tanto, también contrario al tipo de vida social producida por la racionalidad. Cómo se manifiesta la razón en la vida social fue, sin duda, el gran tema del análisis del discurso llevado a cabo por Michel Foucault. En su exposición de los procedimientos del discurso Foucault enumera tres modos de proceder del discurso racional los cuales expondré de acuerdo al hilo argumental de este apartado.

Lógos qua discurso.

Quiero considerar el discurso *racional* –procedente de la racionalidad- en términos de *lógos*. A veces inaudible e inaparente, el discurso permanece operante en el espectro acallado de la vida de las sociedades y las orienta hacia un sentido de la puesta en juego de la experiencia vital con respecto al Ser-realidad. La voz que antecede al actuar queda inadvertida. Oculto, el discurso incluso ostenta el sutil poder de inocular una forma de intuición de lo real. La intuición es, entonces, una voz de la conciencia sensible al silencio apalabrado. Según Foucault, la racionalidad establece discursos que establecen un estado de control, selección y redistribución con el fin de domeñar y aligerar el peso y peligro de la materialidad de las sociedades¹²⁰. El discurso intenta hacer frente a la materialidad de la realidad social y encausar su flujo.

La apropiación técnica del mundo incluye, también, la apropiación de la materialidad de las sociedades y el discurso que, según Foucault, pone en juego el poder y el deseo. El lenguaje *del Ser*, dice Heidegger, es el lenguaje poético en el cual los seres y cosas se cumplen a sí mismos en su ser. De esta manera, el lenguaje poético es una forma de orientación racional hacia los seres fuera del paradigma vital del discurso de poder y del deseo. Resulta un tanto difícil pensar en una sociedad cuya

¹²⁰ Cf. Foucault, Michel, *El orden del discurso*, México: Tusquets editores, 2009, p. 14.

fuerza de movilidad radique en el ejercicio virtuoso de una racionalidad poética la cual, antes que ser una vía de apropiación y sujeción sea, más bien, una forma de deshacimiento y liberación. Es decir, una sociedad poética del deshacimiento y la liberación equivaldría a la consecución de una comunidad humana entendida como evento histórico *del Ser*, en el sentido de que su constitución procedería del evento del Ser originario y no de los juegos del poder de la episteme del capitalismo o las herencias de conquista¹²¹. Este tipo de sociedad obtendría su movilidad, su vitalidad, del destino histórico del Ser. Es decir, una sociedad poética del deshacimiento sería el evento histórico *del Ser*. Quizás la utopía de Heidegger sea aquella en la que la vida de los hombres llegue a ser evento *del Ser* y deje de ser consecuencia del poder y del deseo de dominio en sus múltiples formas. La utopía de un mundo verdadero en el sentido de verdad como desocultamiento del Ser o la irrupción de una nueva faz de la tierra que en tensión con el mundo mane los signos existenciales de lo inefable. La gran utopía de Heidegger va más allá de la instauración del mundo sin clases; es el mundo en cuanto campar mundano del Ser en donde el hombre se acoge como invitado. El pensar meditativo, en contraste con el carácter de la sociedad racionalista y técnica, es una forma de espiritualidad y riqueza interior. El pensar, en cuanto vía espiritual en el Ser, contrasta con el carácter de una época en la cual el pensamiento y la espiritualidad han perdido su fuerza vital para la proyección del espíritu de los hombres.

Ge-stell, el reunir performativo instaurador de realidad, se lleva a cabo en el doble movimiento de la exclusión y la inclusión. No se trata de una típica articulación técnica sino fundamentalmente de un dar presencia a una realidad, dotarla de peso, verdad. Así mismo, este modo de instaurar tiene el poder de crear hombres por razón de su performatividad ontológica a un grado tal de ser un modo de performatividad antropológica. Veamos cómo Foucault expone la experiencia del lenguaje en las sociedades:

a) *Lo prohibido*. El emplazar es un instaurar ciñente que subordina un lenguaje que opera como ideología verbalizada del deseo *qua* vía de juego de luchas de poderes. En el plexo de orientación utilitaria de lo real se delimita aquello que trasgrede tal orientación unilateral de lo real.

b) *Separación y rechazo*. El emplazar es un instaurar ciñente que escinde y opone, y por lo tanto no admite realidad creativa ni permite plausibilidad interpretativa. El lenguaje de la poesía es rechazado al igual que la creatividad del arte.

c) *Lo verdadero y lo falso*. El emplazar, en cuanto reunir performativo instaurador de realidad, se muestra también afirmador de la verdad de lo real. Voluntad de realidad es voluntad de verdad. Ambas, realidad y verdad, son formas de la voluntad de saber

¹²¹ Conquistar no es lo mismo que colonizar. Conquistar implica la idea de prevalecer por encima de algún pueblo por medio de diversos recursos ideológicos, militares, políticos, administrativo. Colonizar, en cambio, implica la idea de la extensión de una forma de sensibilidad e imbricación con culturas diversas, del mestizaje de la orientación histórica del Ser-evento. Mientras que la conquista de un pueblo implica la destrucción de un tipo de sensibilidad, cuando no su exterminio racial, la colonización es creativamente inclusiva y revitalizante.

que se oponen a todo aquello que la voluntad ha constituido como falsedad de su contraparte. Las instituciones de conocimiento regulan, discriminan, ordenan, jerarquizan, educan. La verdad, señala Foucault, ya no es más la actuación de pronunciamiento, pues el discurso, desde Hesíodo y Platón, se disocia en verdadero y falso. El sujeto se vuelve voluntad de conocer y así se convierte en ordenador; se provee a sí mismo de una verdad, un conocimiento, según la medida de su razón impuesta a una naturaleza de suyo irracional. La voluntad de verdad-conocimiento-realidad es vivida en las sociedades por vía de las instituciones encargadas de educar a una sociedad e interactuar técnicamente con la verdad-conocimiento-realidad. La voluntad de verdad se convierte en voluntad de manipulación técnica del mundo y en voluntad de instauración de realidad.

Los procedimientos anteriores ponen en juego la vida de las sociedades. El discurso, dice Foucault, no advierte la voluntad de saber que lo atraviesa, al mismo tiempo que ésta voluntad enmarca epistémicamente la verdad que quiere¹²². De esta manera, si la voluntad de saber no descubre el mundo, entonces tampoco podemos decir que lo encubre, sino que se trata, más bien, de la cosmovisión propia de la subjetividad *qua* realidad en el ser humano se yergue a sí mismo como verdad, realidad, de la cual debe salir al encuentro del Ser-realidad-mundo-verdad. No se trata, entonces, de una realidad *del* Ser, o realidad *qua* paisaje *del* Ser, sino de la *realidad subjetiva* en la que el ser humano se constituye como medida de toda orientación del ser.

Cómo puede llegar el ser humano a conocer sin que su inquietud por conocer lo conduzca al encubrimiento de lo originario es la tarea por aprender que debe motivar el preguntar. Resuenan, una vez más, las palabras del escultor vasco Eduardo Chillida sobre la naturaleza del «conocer sin conocer»:

Hay una cierta manera de conocer –previa a lo que llamamos conocimiento- desde la cual es posible, sin saber cómo es una cosa, conocerla. esta manera de conocer es tan abierta que admite diversas formas, sin que por eso todavía se sepa cómo es.

Este preconocimiento o aroma es mi guía en lo desconocido, en lo deseado, en lo necesario. nunca discuto con él a priori y nunca dejo de hacerlo a posteriori.¹²³

¿Cómo reorientar el humano deseo de conocimiento hacia un conocer que no circunscriba en categorías racionales la realidad sino que, más bien, deje impoluto el paisaje-realidad del Ser? Antes que explica racionalmente la realidad, el pensar es contemplativo de la realidad-Ser. Más que una explicación racional de la realidad-Ser, hablaríamos de una inmaculada concepción del pensar en mutua correspondencia con la verdadera fuente que lo constituye como pensar originario.

¹²² Cf. Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Trad. Alberto González Troyano, México: Tusquets, 2009, p. 24.

¹²³ Chillida, Eduardo, *Escritos*, Madrid: La Fábrica, 2016, p.16.

No la pregunta fundamental por el Ser; tampoco los tratados ontológicos o los sistemas filosóficos, sino las narrativas del Ser. La experiencia romántica de la naturaleza no fue un estilo artístico simplemente sino un retorno al Ser-Naturaleza fundamentalmente. Cómo poder observar la naturaleza fuera de una experiencia racional es una cuestión paralela a cómo entablar una relación con el Ser sin los criterios de la razón. El Ser-Naturaleza se convierte en lo irracional. La experiencia romántica no pretendió crear una ciencia racional para la explicación de los fenómenos. Más bien, los románticos vieron en el arte y la poesía la posibilidad de una relación con la Naturaleza-Ser. No resulta extraño que Heidegger recurra a la poesía y al arte y los considere lugares privilegiados de revelación del Ser. ¿Qué busca el romántico en la Naturaleza? Si bien el romántico no pregunta por el Ser, él busca algo en la naturaleza. El romántico no pregunta sino busca, aunque su búsqueda es una forma del preguntar. Su búsqueda, podríamos pensar, no apunta a ninguna otra cosa que no sea el Ser, una realidad, una experiencia diferente. Heidegger nos advierte el peculiar carácter de la experiencia griega del Ser-Naturaleza-*Phýsis*:

Los griegos no han experimentado lo que es la φύσις en los procesos naturales, sino a la inversa; a partir de una experiencia radical del ser, poética e intelectual, accedieron a lo que ellos tenían que llamar φύσις. Sólo sobre la base de tal acceso, pudieron observar la naturaleza en sentido riguroso.¹²⁴

En una experiencia poética, intelectual y artística, los románticos lograron también observar a la Naturaleza fuera de paradigmas establecidos por la razón. Cabe decir que en la observación lírica e intelectual de la naturaleza la vía romántica significó la visión del paisaje *del* Ser. La naturaleza en cuanto paisaje *del* Ser es por lo tanto la fuente originaria del hombre y la cultura. Las palabras de Goethe señalan que si bien la naturaleza no habla ni posee lenguaje, entonces crea lenguajes y corazones a través de los cuales siente y habla. La Naturaleza, por lo tanto, crea formas de expresión, es decir, instaura lo Abierto (*das Offene*) en donde ella misma, y nada fuera de ella misma, es el medio de expresión. Con justa razón, en *El origen de la obra de arte* Heidegger comprendió el arte como un obrar poético, es decir, como *Dichtung*¹²⁵. Aquí, el hablar y el sentir naturales son la lírica, la música, pero también la arquitectura y la plástica. De esta manera, el arte llega a ser la vía tanto de expresión como de observación de la naturaleza-paisaje-realidad del Ser. De esta manera, la Naturaleza-Ser se constituye como la fuente del espíritu de la cultura de una civilización en contraste con los logros científicos y técnicos que intentan más bien operar, dominar y explotar la naturaleza para fines de un consumo siempre en función del capital. Por lo tanto, el espíritu del capitalismo es contrario al espíritu del obrar poético del pensador-poeta. ¿En qué medida el obrar poético se diferencia del espíritu de dominio, explotación y consumo propio de las sociedades aburguesadas

¹²⁴ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Barcelona: Gedisa, 2003, p. 23.

¹²⁵ Para un análisis acerca *Dichtung* entendido como *obrar poético* véase: Groth, Miles, *Arte y vacío: Espacio y lugar en Heidegger y Chillida*, Trad. Ramiro Palomino, Universidad de Sevilla: Thémata, Revista de filosofía, No. 57, 2018, pp. 312-317.

y del capital? Construir-habitar-pensar es la tríada contrapuesta al depredar-consumir-calcular.

El elemento central del romanticismo radica, según Berlin, en dos nociones que resumen una actitud contraria a la actitud de confianza y virtud del conocimiento que desde Platón ha constituido el núcleo de la tradición del pensamiento occidental. Desde entonces, han surgido disputas en torno a lo que ese conocimiento de la realidad pueda conferirle a quien lo posea. Quien lo poseyera estaría del lado de la verdad de la realidad. Cómo, quién y de qué modo ese conocimiento pueda ser adquirido, si se funda en alguna ciencia, si es transmisible y asequible a todos los hombres o sólo a una élite, es una cuestión que gira en torno de la búsqueda del conocimiento. Conocer la realidad implica, por lo tanto, esclarecer y entender nuestros intereses con el fin de lograr una completitud según lo exige la naturaleza humana. Advertimos, por lo tanto, el sometimiento necesario de la voluntad a un conjunto de hechos de la realidad. En contraste con la noción de estado de cosas hacia las cuales debe someterse la naturaleza humana, el movimiento romántico se resume, según Berlin, en los siguientes principios:

- a) la voluntad ingobernable
- b) no hay una estructura de las cosas

El universo es un flujo carente de estructura el cual no debe entrar en contienda con la voluntad y el deseo humano. Pese a ello, el hombre debe hacerse cargo del mundo por vía del construir, el habitar y el pensar, pues nadie más que él se encuentra ontológicamente señalado para asir-se en el mundo. Pero el hacer del hombre, así como el desear, no carece de significatividad, es decir, de orientación en la serie de eventos de la vialidad del Ser. El ser humano debe aprender a hacerse cargo, por vía del obrar poético (*Dichtung*), del mundo a un grado tal que su habitar poético conforme una praxis *del Ser*. Desde el Ser-evento y hacia el Ser-evento se extiende la orientación praxica. El flujo universal puede ser, según Berlin, «amigable», pues el ser humano crearía junto con el universo. En este sentido, por lo tanto, la praxis del Ser es una forma de ser amigable con el Ser-realidad-Naturaleza. Ser «pastor *del Ser*» equivale, entonces, a entablar un tipo de amistad, un tipo de afectividad con el Ser-naturaleza-realidad. Ahora bien, quiero orientar reflexivamente el carácter amigable del construir-con (el universo) señalado por Berlin hacia la metáfora del pastor *del Ser* de Heidegger. El pastor *del Ser* es el pastor *del Ser-naturaleza-realidad*. No hay, finalmente, una estructura de la realidad a la cual el pastor se someta necesariamente ni tampoco él es poseedor de una voluntad que entre en conflicto con el flujo del universo. El andar del pastor del ser es una praxis poética en la cual lleva a cabo la aprehensión vital-poética de su localidad. Su forma peculiar de con-sentir en cuanto forma de orientación hacia los seres dota a su localidad de realidad y la eleva al nivel de realidad local. Este andar pastoril constituye, por lo tanto, una facticidad en medio de lo ente-Naturaleza en la cual el sujeto volitivo no es ya impositivo sino partícipe del ritmo originario de la vialidad del evento del Ser-Naturaleza.

En una época de logros del conocimiento resulta obvio que el ser humano se hace cargo del mundo a juzgar por las innovaciones tecnológicas, pero la cuestión fundamental no radica en la simple ocupación técnica y epistémica del mundo sino en el cómo del ocuparse. En tanto ser humano dotado de razón, cómo proceder ante la Naturaleza-Ser es la interrogante fundamental. El quehacer científico, técnico, la creación de instituciones, los sistemas económicos y económicos son formas del hacerse cargo del mundo. Todas estas formas mundanas de ocupación, que también son formas de ocupación mundana, intentan hacerse cargo del mundo. Todas ellas son una forma de labor constructiva, una forma de estar vitalmente y una forma de conocer. ¿Cómo entender, entonces, el construir, habitar y pensar? ¿Sobre qué se construye? Diríamos que se construye sobre una noción o medida del ser de la realidad. Al cálculo le sigue la apropiación constructora, pues nadie construye sobre el caos. Aquello sobre lo cual se construye y afinca algo guarda alguna relación con la naturaleza de aquello sobre lo cual se construye y afinca. Lo que se construye y afinca no puede ser algo contrario ni contradictorio con respecto a aquello sobre lo cual se construye. La base de todo construir es el ser-realidad. Debe entablarse un encaje entre lo construido y el terreno sobre lo cual se construye, un «entre» armónico. Se trata, así, de la creación de un entre-dónde que abre el Ser-evento-realidad para el habitar político del hombre. Tengamos en cuenta que, como Heidegger ha señalado, *pólis* no es Estado sino lugar¹²⁶. Aquello que el ser humano construye y aquello sobre lo cual construye se erige y se sostiene en la fragilidad de un sentido de lo real-histórico con referencia al ser. Al mismo tiempo, construir es una forma de abrir sentido, abrir orientación; es una forma de orientarse en una época de la realidad que ha logrado constituirse como producto-momento de la orientación histórica del Ser-evento-realidad.

¿Cuál es, entonces, la experiencia del romanticismo? La Naturaleza-Ser-realidad no es ley sino voluntad. La voluntad cocreadora del ser humano participa de la fuerza del flujo de la Naturaleza-*Phýsis*. La voluntad humana debe aprender a coparticipar de la fluidificación impetuosa e imperante de la Naturaleza-*Phýsis*. Construir es, entonces, orientarse en el flujo impetuoso e imperante del Ser-Naturaleza-realidad. Ambas, voluntad del ser humano y flujo natural-real del Ser alimentan la fuerza vital del Ser-Naturaleza-realidad. Aprender a construir es aprender a orientar históricamente la voluntad humana con la orientación de la fuerza del Ser-realidad. La verdadera ley, según señala Berlin, no es la ley promulgada por el Estado, con fines utilitarios; no es la ley del derecho, una ley eterna propia del derecho natural. La verdadera ley es, según el análisis de Berlin:

[...] el producto de la fuerza palpitante de una nación; es el resultado de sus oscuras fuerzas tradicionales, de su savia orgánica que fluye por su cuerpo como lo hace por un árbol; es el producto de algo que no podemos identificar ni analizar, pero que cualquier persona leal a su país siente fluir por las venas. La ley crece de la tradición, es en parte cuestión de circunstancias y en parte el alma interior de la nación, la cual comienza a ser concebida ahora, prácticamente, como un individuo, como aquello que los miembros de una nación generan entre ellos. La verdadera

¹²⁶ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Trad. Angela Ackermann Pilári, Barcelona: Gedisa, p. 140.

ley es la que proviene de la tradición: toda nación tiene su propia ley, su propia configuración.¹²⁷

Así, pues, las leyes del mundo moderno no son la ley originaria, siempre indomeñable y profunda, sino criterios utilitarios e incluso de tipo administrativo propios del mundo técnico. La ley originaria despierta con el despertar de un pueblo y proviene de su tradición; es creación colectiva. Lo anterior resulta más relevante aún en una época en la que la voluntad humana intenta instaurarse y crear sus propias leyes por encima de la fuerza de orientación del flujo originario del Ser histórico. ¿Cuánto de romántico podríamos encontrar en Heidegger, si no en sus concepciones fundamentales de sus textos centrales sí en el espectro esotérico del espíritu que los ha producido? Uno debe ser realmente cuidadoso de no tergiversar sus palabras, pero nunca ser ingenuo ante el pensar de un humano filósofo y sus íntimos deseos y debilidades. La tergiversación de sus palabras y nuestra ingenuidad quedará excluida en la medida de una adecuada lectura de las palabras de Heidegger. El fascismo fue, según Berlin, heredero del romanticismo no por razón de su irracionalismo sino por la desmesura de la voluntad imprevisible¹²⁸. Y en la medida en que el capital es una forma de voluntad irrestricta y desenfrenada de depredación de la naturaleza, que espera siempre un mayor consumo y un sometimiento de la fuerza de trabajo, guarda en sí mismo un carácter fascista. La voluntad de perpetuación del capital en las sociedades encuentra su límite en los recursos limitados del planeta. El cumplimiento del capital posee un horizonte infinito de expectativas. De lo contrario, la perpetuación del horizonte de expectativas conduciría al esclavismo del hombre y a una creciente devastación de la naturaleza.

Quizás la respuesta de Heidegger señale que el peligro radica en la desvinculación poética del obrar humano con respecto al Ser. Pero Heidegger no ofrece una ética más como vía de posible solución sino la difícil tarea de reorientar el pensar hacia el ser y, por indirección, hacia un lenguaje de deshacimiento. El verdadero pensar, como aquél de los antiguos griegos que fue anterior a la creación de escuelas, dice Heidegger, es pensar *del Ser*¹²⁹. El malestar, entonces, radica en la racionalidad. Es decir, no se piensa, pues el Ser como objeto del verdadero pensar permanece fuera del pensar mismo. Por lo tanto, la preguntar por el Ser contiene el proyecto de preparar la situación política del ser humano. Quizás el gran proyecto de Heidegger fue político en el sentido originario de la palabra: la búsqueda de una residencia del hombre en la tierra más allá de todo proyecto político e ideología particulares en el sentido de un destino histórico de un pueblo el cual corresponda con el evento del Ser. Desde esta perspectiva, la pregunta por el ser quizás sea el comienzo de una fundación del habitar o bien el encaminamiento del hombre hacia su destino histórico. Su proyecto, entonces, quizás sea una utopía por cuanto el Ser-evento no instaura ningún lugar, pues es tránsito continuo, posibilidad de ser. Es

¹²⁷ Berlin, Isaiah, Trad. Silvina Marí, *Las raíces del romanticismo*, Barcelona: Taurus, 2015, p. 176.

¹²⁸ Cf. *Idem*, p. 199.

¹²⁹ Heidegger, Martin, Trad. Helana Cortés y Arturo Leyte, *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza, 2004, p. 15.

decir, se trata de una proyección en el tiempo desde la historia del Ser-pueblo. Visto así, el destino del hombre siempre es algo más que los proyectos políticos que el hombre mismo pueda esbozar. Su destino político-existencial es el destino del Ser ante el cual todo programa político será siempre imperfecto. Tierra, cielo, mortales y dioses conforman la cuádrupla topológica del habitar del ser humano.

El análisis que Berlin hace de la experiencia romántica nos dice que así como la realidad no puede ser descrita por medio de concepciones simplificadoras tampoco el ser humano puede ser entendido por medio de concepciones tales ya sean éstas de tipo político, teológico, o científico. La tesis realista que según Berlin es el *leitmotiv* del romanticismo consiste en entender la realidad como un flujo frente al cual la razón no puede ostentar el privilegio del conocimiento. Frente al racionalismo, la afectividad es una vía hacia el Ser-realidad. Pese a ello, el ser humano necesita aprehenderse vitalmente de este flujo vital del Ser-realidad, es decir, el ser humano necesita, según el señalamiento de Chillida, «conocer sin conocer». Cuando el ser humano piensa que ha sujetado y dominado la realidad con el conocimiento que ha producido es cuando se produce un ofuscamiento de la realidad *qua* paisaje del Ser. Así, entonces, el verdadero pensar nunca llega a sujetar la realidad en un tipo de razonamiento. Surge entonces la pregunta de cuál es el papel de la racionalidad del ser humano. Surgen también preguntas sobre el tipo de ciencia y técnica y el carácter de las instituciones de conocimiento. En definitiva, la pregunta por la realidad y su relación con la racionalidad nos conduce a la pregunta por el Ser y la relación de una sociedad y una época con ésta pregunta fundamental, siempre relevante y necesaria para la oscultación de la experiencia histórica y del carácter de la época que determinan a un grupo humano. La pregunta puede adquirir múltiples formas y múltiples respuestas si se tiene en cuenta que la experiencia del Ser-realidad es histórico-local. Los pueblos no son naciones sino tradiciones articuladas con respecto a la historia del Ser.

Coda

El romanticismo fue, entonces, algo así como la apuesta por un tipo de realidad. La realidad romántica es, por lo tanto, un flujo creativo del universo carente de estructura. Este realismo *natural* se opone al realismo *racional* de la ilustración el cual estima la realidad como horizonte de sus posibilidades. Aquello que es posible para la razón está dotado de realidad, es decir, está dotado de ser. Realidad, aquí, no es otra cosa sino una manera de referirse al Ser. Ya que todo lo que pueda ostentar realidad *es*, al mismo tiempo que todo lo que *es* del ser procede y acontece como lo real *del* Ser. Por otra parte, el romanticismo significó, frente al racionalismo, una vuelta a la *Phýsis*. Ambos, romanticismo y racionalismo, presuponen un sentido del Ser. La realidad, lo real, es lo arribado del Ser, frente a lo cual la razón, pero también el arte, se enfrenta. El flujo del universo, según el análisis de Berlin, también puede ser entendido como el brotar, emerger, que fue la *Phýsis*. Los griegos, dice Heidegger, comprendieron la *Phýsis* por vía de una experiencia poética e intelectual, por vía del entendimiento, la cual dista mucho de la racionalidad de la ciencia moderna.

Belleza es libertad en la aparición. Pero nada de lo que aparece eterno sino está sujeto al tiempo. Recobrar el paisaje del Ser es recobrar la libertad en la cual todos los seres relucen peculiarmente y se emiten a la sensibilidad de quien las contempla. Dejar ser a los seres significa permitirles cumplir su destino de libertad; sólo así la contemplación puede transformarse en esperanza y belleza, bondad, en todo aquello que nutre la intimidad del hombre. Lo que aparece no es eterno sino siempre aparece delimitado por el tiempo y el espacio. Esta delimitación espacio-temporal es la que otorga finitud a su aparecer. Su aparecer es un acontecer que no es eterno sino un acontecer-aparecer que nutre la experiencia de la inmediatez vital del hombre, la cual nutre la finitud propia del ser humano. La realidad aparece. Permitir que la realidad se muestre tal cual ella es representa el gran reto de nuestra época constreñida por el deseo de conocer y explotar hasta el criterio de utilidad máximo. Dejar ser a los seres significa la renovación de un nuevo espectro de visión la cual no es solo un criterio estético sino ontológico-moral, pues este tipo de visión constituye una forma de sensibilidad o, como lo he dicho en diversos contextos argumentales, un enclave háptico, una factualidad háptica.

La vía romántica es una vía de aproximación a la Naturaleza-*phýsis*. En una época en la cual los efectos de la producción y el consumo capitalistas han distanciado al ser humano de su pertenencia *natural*, la experiencia de la visión romántica de la naturaleza puede representar un recurso de enmienda de los excesos que la razón ha producido. Frente a los proyectos emanados del uso de la razón, la *afectividad natural* pone de manifiesto su dimensión comprensiva en cuanto forma de conocer fuera del tipo de conocimiento estructurado por la razón técnica. En la época de la devastación social y natural de capitalismo, acudimos nuevamente a la Naturaleza-*phýsis*, la gran madre, de la cual ha brotado el hombre y en medio de la cual el ser humano se desdobra en el horizonte de sus deseos y proyectos. El desear proyectivo del ser humano no puede dejar obviar, superar, imponerse fuera del imperar de la Naturaleza-*phýsis*-Ser. Frente a las sociedades modernas, las comunidades nativas se enfrentan al espíritu del capital que hace de la naturaleza un recurso de explotación, transformación y consumo como condición de progreso y bienestar social. Quizás Heidegger logró entender que el pensar debe llevarse a cabo orientado al Ser, pues éste es la fuente originaria que sustenta todo pensar que quiera ser verdadero, y que el ser humano racional, para ser humano *natural* deba, en primer lugar, comenzar a aprender a ser pastor *del* Ser. En cuanto pastor del Ser, el hombre terminaría, entonces, su enfrentamiento racional contra la naturaleza y su querer seguiría el curso propio del Ser-naturaleza-*phýsis*. En el discurso actual sobre el pensamiento de Heidegger, el estudio de Richard Capobianco ha sido el primero en remarcar y recordarnos que la vía del Ser es la vía de la *phýsis*, la *alétheia*, el *Lógos* primordial, el *hen*, y también la vía del *Ereignis*, *Es gibt* y *Lichtung*¹³⁰. Conviene recordar la maravillosa visión de Schiller sobre la voluntad, precisamente en una época en la cual la naturaleza ha sufrido los embates del humano deseo sin freno, y en el contexto de una época ilustrada con Kant a la cabeza:

¹³⁰ Capobianco, Richard, *Heidegger's Way of Being*, Toronto: University of Toronto Press, 2014, p. 95.

Decimos que un alma es bella cuando el sentimiento moral se ha asegurado finalmente de todas las sensaciones del hombre, hasta el grado de que puede sin rubor confiar al afecto la dirección de la voluntad, y nunca corre el peligro de entrar en contradicción con las decisiones de la misma (...) Con gran facilidad, como si desde ella actuara sólo el instinto, practica los deberes más penosos de la humanidad, y el sacrificio más heroico que arranca a las tendencias naturales, se presenta ante nuestros ojos como la acción voluntaria de esa tendencia.¹³¹

La factualidad no viene por el cuerpo sino por el espíritu que dota a éste de una peculiar forma del estar. Y mejor todavía cuando la factualidad adquiere el *motus* moral de orientación desaprensiva de los seres para dejarlos ser en su ser-vía de manifestación. Resuenan, una vez más, las palabras de Schiller:

Gracia es la belleza de la forma bajo el influjo de la libertad.¹³²

Frente a Kant, no se trata de la mera realización moral del sujeto sino de buscar la factualidad de la gracia de todo ser. La libertad de la Naturaleza-Ser es, en definitiva, la libertad del hombre coronado de la gracia en su habitar en el Ser-realidad.

¹³¹ Safranski, Rüdiger, *Schiller o La invención del idealismo alemán*, Trad. Raúl Gabás, Barcelona: Tusquets, 2004, p. 361.

¹³² *Idem*, p. 360.

§ 10. La vía surrealista

El verdadero objetivo del surrealismo no era el de crear un movimiento literario, plástico, ni siquiera filosófico nuevo, sino el de hacer estallar la sociedad, cambiar la vida.¹³³

Como también había mencionado en la introducción, una de las virtudes de la fenomenología fue haber operado un regreso al ámbito vital y terrenal de las experiencias humanas. De ahí que la fenomenología haya significado otra mirada sobre la vida. En realidad, es un tanto difícil no pensar en la filosofía como aquella que mantiene, de un modo u otro, un compromiso radical con la vida. Quizá no exista otro compromiso intelectual que supere al compromiso del pensar por la vida de los hombres. Dicho en otros términos, el gran tema del pensamiento ha sido la vida humana en términos de existencia. En este sentido, la vida entendida como existencia es el legítimo y natural compromiso del pensamiento, pues implica el compromiso pensante del hombre con su naturaleza como existente. Si esto es así, por lo tanto, toda comprensión o intento por conocer que nazca en el hombre estará signada por la naturaleza sagrativa del hombre como existente. En tanto existente, el hombre es el abierto al Ser. Por lo tanto, el Ser es el dador de mundo como realidad propia de aquél cuya existencia consiste en su apertura instalada o localizada como *Dasein*.

Las «crisis de realidad» son crisis en las que el ser entra en cuestión.¹³⁴ Las crisis de realidad son momentos en los que el Ser reaparece como tema de

¹³³ Buñuel, Luis, *Mi último suspiro*, Barcelona: Plaza & Janés, 2001, p. 122.

¹³⁴ Cabe hacer mención de las anomalías vitales como crisis de los paradigmas vitales sostenidos en una cierta concepción del Ser. Esta es una visión de la historia concebida como la consecución y dinámica de los espacios vitales. Los paradigmas vitales, o existenciales son momentos, épocas vitales, modos de ser del hombre y la cultura, abiertas por el Ser; el paradigma vital, a este respecto, representa una época del Ser. Una época o bien un paisaje del Ser o modo de ver e interpretar la realidad y los fenómenos. La teoría de la caída libre de los cuerpos no es verdadera en Galileo respecto de la de Aristóteles por razón de que este haya pensado que los cuerpos ligeros tienden a elevarse. El criterio de inconmensurabilidad en ambos radica en que de acuerdo a la concepción griega del lugar como esencia de los cuerpos se basa en una interpretación distinta de lo ente, aspecto que, de acuerdo a Heidegger, condiciona y diferencia nuestros modos de ver y preguntar por la naturaleza de los fenómenos. Una interpretación de lo ente fundamenta el modo de ver, es decir, de interpretar los fenómenos. Esto nos invita a pensar que no hay algo así como un progreso acumulativo en nuestro conocimiento de la realidad sino, más bien, formas de interpretación de los fenómenos que constituyen lo real. La ciencia no es en realidad un progreso respecto a algún antecedente, de igual modo que en la literatura la obra de Shakespeare no constituye un progreso respecto de Esquilo. La literatura comparativa debe tener en cuenta el paradigma narrativo en el que una obra literaria se inserta. Esta idea de paradigma no es en realidad una idea propia de Kuhn sino una presentada y traída a cuenta en diversos momentos por Heidegger. La historia del Ser es, pues, la historia de las épocas del Ser y en la que la obra filosófica –así como cada concepción científica– se encuentra inserta en una de estas épocas. El pensar filosófico es así un pensar ontohistórico. Por lo tanto, si como he mencionado en otros contextos argumentales de esta investigación, la historia de occidente –y aquellas otras fuera del espectro histórico de Occidente– es entendida como la historia de los espacios vitales, es decir de las transformaciones vitales, es importante preguntarnos por la inconmensurabilidad de los modos de vitalidad y enterramientos sucedidos en la historia de las comunidades humanas. Y, más aún, la pregunta ética fundamental según esta perspectiva sería la de la posibilidad del progreso moral. A partir de esta perspectiva, hablaríamos de paradigmas éticos dados por la época en la historia y no por criterios de índole formal o modelos según una determinada escuela. Según esta aserción, nuestra interpretación del fenómeno moral se llevaría a cabo como posibilidad en el horizonte de una determinada inconmensurabilidad del fenómeno moral. Ahora bien, cada época vital posee su propio ethos, su propio

pensamiento. Las crisis de tipo pragmático, digamos, son menso profundas que las crisis de realidad; éstas, son aún más profundas y requieren no de una técnica o acción pragmática sino de un descenso del pensamiento a los fundamentos de nuestro sentido de realidad. Ahí donde hay crisis, el pensamiento se levanta.

Si el romanticismo fue una respuesta al racionalismo, el surrealismo lo fue de una época dominada por la máquina. Hasta en entonces, lo racional entró en el mundo de la vida para modificarla por vía de la moral de las sociedades modernas. Como el romanticismo, el surrealismo significó un descenso en la realidad «interna», esto es, en el carácter insondable de la vida. La superficialidad de la vida es precisamente lo que el término indica, la vida carente o debilitada de profundidad. Actualmente, una generación de fenomenólogos ha entendido la *profundidad vital* como sentido. Una crisis de la vida es, según ellos, una crisis del sentido. En este trabajo, yo prefiero, más bien, usar el término *profundidad vital* el cual corresponde a la inmersión háptica de nuestra eclosión mundana.

Todo cuestionamiento de la realidad demanda subversión moral por cuanto el cuestionar pone en duda nuestro acercamiento háptico. La aproximación háptica a las cosas dota de incertidumbre a nuestra relación con las cosas mismas. La duda cuestionadora parte de las sensaciones de nuestro ser. Surge entonces, la pregunta por el Ser como el objeto de pensamiento a partir del cual toda sensación del mundo se vuelve posible como realidad vital. Ahora bien, incurriría en una grave simplificación si redujera el surrealismo a una corriente estética entre las muchas habidas en la historia de occidente. Cuestionar la vida implica cuestionar el fundamento de lo real en lo que la vida se erige como tal. De ahí que el surrealismo haya sido fundamentalmente subversivo y haya descubierto colocado a la vida en la incertidumbre de la vigilia y el sueño lo fantástico y lo real. Frente a aquellos que aseguran un criterio de realidad más o menos fijo, como la religión, para la cual el pecado es una verdadera trasgresión, y el capitalismo, que considera al mundo como utilidad, la subversión surrealista se recrea en la rica incertidumbre de la realidad. Incertidumbre que libera la realidad de sus diversas formas de prisión: la teoría, la técnica y el capital, en suma, la *ontogeometrías* de la presencia siempre inciertas, presencias reales e irreales. La subversión del surrealismo quizá no sea otra cosa sino un intento infructífero por cuanto nada puede ante el Ser; subvertir el Ser que se oculta y desoculta dota, por lo tanto, a la empresa surrealista de un despropósito. Pero el surrealismo quiere hacer presente la realidad desnuda; desnuda, pues, de los modos como se la oculta. Busca el Ser, subvirtiendo el orden de lo real. La mentira de una verdad construida por los hombres y que ha sido hecha verdad, alimentada, por ellos mismos es la falsedad de la realidad que el surrealista busca presentar. Esta acción es, para la mente surrealista, la liberación de la vida de las formas que la someten a un sentido irreal de su verdadera realidad.

modo de puesta en juego de su vitalidad y modos de interpretar el fenómeno moral. Por lo tanto, podemos ahora preguntarnos por la naturaleza del *ethos* originario de Heidegger y si este *ethos* viene o no proyectado por un determinado paradigma o bien si este se excluye de la historia de la metafísica.

El fin del surrealismo no era fundar un movimiento estético ni un partido político sino cambiar la vida, según relata Luis Buñuel.¹³⁵ De ahí que la trasgresión moral haya sido el medio adecuado para subvertir los modos de con-sentir la vida. La batalla surrealista era, pues, la batalla librada contra la moral burguesa. La subversión de la moral capitalista no se llevó a cabo por medio de un movimiento artístico, ético, filosófico o político sino a partir de la vida misma. A este respecto, B. Echeverría comparte con el movimiento surrealista el mismo modo de proceder. Heidegger, por otra parte, tampoco intentó dar una respuesta ética o política a la crisis del mundo de la vida. La vida, en estado de devaluación, demanda, según J. Beaufret, la búsqueda de un nuevo sentido del humanismo. Heidegger, en respuesta a esta demanda, se muestra reticente a cubrir esa demanda. Y es que, en su época más grande, dice Heidegger, los griegos pensaron sin necesidad de términos tales como «física», «ética» o «lógica»; categorías epistémicas que indican el acabamiento del pensar.¹³⁶ En uno y otro caso resulta obvio que el gran tema es la vida que exige ser pensada no a partir de una teoría política, económica o ética sino a partir de ella misma. En consecuencia, el pensar debe saber reunir aquellos elementos que componen la vida como puesta en juego del ser. El objeto legítimo del pensar es, según Heidegger, el Ser antes que cualquier otra cosa. Y la tarea de su pensar es, antes que otra cosa, el de pensar su singular apertura al Ser¹³⁷, pensar al ser humano como el ahí, la apertura local del Ser. Como se había mencionado, el compromiso del surrealismo por cambiar la vida es también compartido por el filósofo ya mencionado. A la unilateralidad del valor de uso al que la vida se ve sometida, B. Echeverría no antepone un proyecto político, revolucionario o algún otro humanismo. Antes bien, su vía es una estrategia de construcción del *mundo de la vida*.

La realidad se vive como moral, pues en nosotros como ella «toma cuerpo». En esa realidad el individuo se encuentra *consentido* en las formas sociales de la moralidad. A este respecto, la moral no es una idea o principios sociales cuanto una forma de sentir y aproximarnos a las cosas. Subvertir el consentimiento moral del ser de lo real que solo puede tomar cuerpo en aquel que tiene vida. Subvertir la realidad consentida como moral vivida es una empresa tanto busca escudriñas en nuestro ser tan hondo como sea posible.¹³⁸ En su trasgresión de la realidad, el surrealismo fue un vuelco a la realidad interna del sujeto. La realidad toma así el nombre de la consciencia, lo inconsciente, el ensueño. Los sueños, por absurdo que parezca, por desconcertante que ellos nos parezcan, no escapan, a fin de cuentas a la realidad. El surrealismo se enfrenta a la pregunta de cómo la realidad, eso que los antiguos griegos nombraron como φύσις, se *desoculta*; es decir, la pregunta por qué oculta el

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2004, p. 15.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Los temas surrealistas son, por lo tanto, la religión, por ser la portadora de la moral, la muerte, el sexo, la mujer, y todo tipo de pasiones sórdidas; en general, toda aquella gama de elementos que constituyen la moral de una época determinada. Todos aquellos elementos, se lo ve bien, remiten al cuerpo, lo cual nos hace pensar que el surrealismo al querer cambiar la vida buscaba una forma renovada de la sensibilidad. El surrealismo no solo buscaba otro cuerpo; buscaba un hombre nuevo: luchar contra la desigualdad social, la explotación de los hombres, el militarismo, el embrutecimiento de la religión. Para llevar a cabo esta tarea el escándalo fue el recurso empleado.

deseo, la pasión, los sueños, y la pregunta por cuál era esa realidad verdadera. La meta final era la de liberar el espíritu, la búsqueda de la libertad, liberación que se llevaría a cabo rompiendo la realidad que aprisiona. Su ideal de liberación será radical al grado de desear una poesía colectiva y no individual. El surrealismo busca la patria originaria de la libertad.

Siguiendo el legado del surrealismo, y bajo la visión que aquí he traído a cuenta, la realidad, en tanto eclosión háptica de nuestro ser en el mundo, El surrealismo nos recuerda la sagrativa búsqueda de la profundidad de la realidad. No podemos caer en ella sin caer hacia el fondo de nosotros mismos. Quizá porque la búsqueda de lo exterior era en realidad la búsqueda de nosotros mismos. La realidad es nuestra constitución háptica. Toda crítica subversiva de la realidad es una crítica de la moral y de sus fuentes.

¿Qué imagen del Ser nos muestra el cine de Buñuel? Con esas imágenes se cuestionaba y se subvertía la realidad como si se tratara de una ontología social crítica. Pero la imagen no es una simple superficie sino una profundidad. El aparecer del cuerpo no tiene porqué ser *superficial*. Esas imágenes son la profundidad de la vida en tanto que ellas conducen más allá de sí mismas hacia al comparecer en la totalidad del mundo como si se tratara de un haikú de deseo. Ir a la cosa misma, en este caso el cuerpo propio que nos revela nuestra condición háptica es ver en ella lo otro. Nos hace caer en los cuerpos *aparentemente superficiales*. Penetrar en esas imágenes es internarse en la eclosión háptica del mundo del deseo.

III. PAISAJES DEL SER

§ 11. Ser y aparecer

De la hermosa luna los astros cerca
hacia atrás ocultan luciente el rostro
cuando aquella brilla del todo llena
sobre la tierra...¹³⁹

Aquí se va a exponer la relación entre ser y aparecer que Heidegger expone en su Introducción a la metafísica. El aparecer no guarda ninguna relación de verdad epistemológica en donde lo verdadero sea aquello que se establece entre en sujeto y el objeto. Que la cosa no sea lo que aparenta indica una dislocación entre el Ser de algo y la incertidumbre que representa su apariencia. El aparecer no obvia la forma. Aparecer es perfilarse, la inoculación del brillo que dota de contorno y entrega la forma a la visión.

Pensar la apariencia a partir de su posible irrealidad o realidad es mantener la escisión entre ser y aparecer. El Ser aparece, es decir, ostenta un modo de la visión. Es decir, el Ser, en tanto aparecer, no es ajeno al paisaje y, por extensión, y un modo de ver y asentir el mundo aprehendido en la ver humano. El Ser, en tanto aparecer, es una *inoculación*. El ver humano es un ver circunstancial, aprehensivo que se concibe como horizonte de sentido, como utopía. El asombro, vinculado ineludiblemente a la visión, puede ser entendido en su doble carácter: la luz que funda el ver es también la que oculta. Por lo tanto, asombrar es tanto arrojar luz y reconocer como impedimento de comprensión, pues, no todo ver es en sí mismo total y definitivo. En este sentido, más todavía, asombrar es cuestionar el perfil de aquello que clarea.

¹³⁹ De Safo, su poema canta así: ἄστερες μὲν ἀμφὶ κάλαν σελάνναν / ἄψ ἀπυκρύπτοισι φάεννον εἶδος, / ὄπποτα πλήθοισα μάλιστα λάμπη / γὰν... ἀργυρία... Otro poema, *Abendlied*, de Matthias Claudius dice así: *Der Mond ist aufgegangen / Die goldnen Sternlein prangen / Am Himmel hell und klar; / Der Wald steht schwarz und schweiget, / Und aus den Wiesen steigt / Der weiße Nebel wunderbar*. Ha salido la luna, / las estrellitas doradas / en el cielo brillan luminosas y claras. / El bosque se alza negro y calla, / y de los prados sube / la blanca niebla, milagrosamente. Ambos poemas nos ilustran el peculiar fenómeno del aparecer. En su *Introducción a la metafísica* Heidegger procede, sin referencia honda al poema de Safo y al de Matthias Claudius, a señalar la relación entre las voces griegas φαίνεσται y φύσις, la relación íntima entre ser y aparecer que no se reduce a una cualidad cualquiera al señalar que «la esencia del parecer reside en el aparecer». Para un estudio más detallado acerca del ser y el aparecer, véase el Capítulo 2, *Acerca de Hölderlin y «el relucir de la Naturaleza»*, el Capítulo 3, *La «experiencia griega» de la Naturaleza-Phýsis-Ser*, y el Capítulo 4 *Sobre la sentencia temprana del Ser como Phýsis (como Alétheia)*. Cf. Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Trad. de Angela Ackermann Pilári, Madrid: Gedisa, p. 96. Poema de Safo disponible en: <http://www.gottwein.de/Grie/lyr/LyrSapph31.php#32LP> (27-02-2017).

§ 12. Lo visible y lo invisible

La nota, partícula sonora, no carece de significatividad. El matiz, la textura, la tesitura, el timbre, «la música *del mundo*» que es el lenguaje, es otra maravillosa forma de una presencia la cual rápido se disipa. ¿Qué resuena en el canto? ¿Qué *comparece* en la voz humana? La palabra, la vocal, la sílaba, más que una partícula lingüística, es una partícula de intensidad sonora. No es raro que para algunos poetas, y músicos, las palabras, más que «entidades lingüísticas», sean intencionalidades sonoras y que, por lo tanto, el poema sea canto. El cantor (*Dichter*) toma prestada una voz que no le es propia. No es extraño, tampoco, que algunos místicos hayan expresado la intensidad de su intensidad vital en poemas, transfiriendo la intensidad sónica del mundo a la palabra.¹⁴⁰ El Ser re-clama el clamor del poeta. Por lo tanto, el lenguaje es el sonido donde brillan las cosas; las palabras, locuciones que han alcanzado la locución –intensidad, situación y paisaje del Ser. El oído se confunde con la visión y de ahí que el escuchar sea una forma de la visión y el ver un modo de la audición. La resonancia visual, no es difícil concluir, se torna forma del tacto, visión y resonancia hápticas. Los cuerpos no son ajenos a la resonancia por cuanto ellos eclosionan como resonancia.

El lenguaje es un mirador de una potencia tal que nos permite mirar con una perfección tal que no encontraríamos en el mundo. Las cosas se muestran como de ninguna otra forma más perfecta en el lenguaje que en la factualidad vital. Las formas arquitectónicas que podamos construir nunca serán, muy a pesar de su belleza dada a nuestra experiencia, igualables a las formas cuyo terreno es el lenguaje. Las presencias de la experiencia factual nunca alcanzarán su verdadero brillo como en el lenguaje. Y esto es de modo tan radical que en el lenguaje poético se aprehende la señalización es mucho mayor que la señalización posible de algo en el mundo factual. El habitar poético es un habitar fundamentalmente más originario que el habitar de la casa que se construye a las inmediaciones del río. El lenguaje es tan poderoso que en él hay una verdad tal que es aquella que uno desearía como terreno nutricio para la vida humana por encima de las «verdades» débiles que intentemos construir. Heidegger, por ejemplo, confirió el habitar originario a la poesía entendida como aquella casa a la que uno debe aspirar pero que se sabe será casi imposible de llegar.

Octavio Paz, por ejemplo, no fue un filósofo, y no intentó serlo, a pesar de que algunas de sus reflexiones rayen en un interés de tipo filosófico. Lo esencial en él es la experiencia poética como forma de penetración y apertura de la vida en la diversidad de sus manifestaciones: el erotismo, lo mexicano, la escultura, la pintura, la política, la historia, etc. Su método fue lo que él llamó «imaginación crítica» como medio para la visión poética y la comprensión no científica, ni filosófica, del fenómeno vital-poético. Conviene aquí la pregunta por el tipo de hermenéutica que

¹⁴⁰ En tanto aprehensión factual, la poesía, como ha señalado Octavio Paz, provocó «el recelo, cuando no el escándalo, de algunos espíritus que veían latir en ella, en una tendencia laica, el mismo apetito y la misma sed que mueven al hombre religioso». Fundante, la poesía dinamita los muros que separan el mundo de la fe del mundo laico, del mundo de la experiencia privada de lo sagrado y la experiencia de lo sagrado de los «espíritus libres». Cf. Paz, Octavio, *Poesía de soledad y poesía de comunión*, en *Las palabras y los días. Una antología introductoria*. México: FCE, 2008, pp. 96-97.

posibilita esta tarea, pues experiencia y lenguaje son los dos únicos recursos del poeta. Tendemos a confundir, dice Heidegger, la cosa con las estructuras del lenguaje. La palabra se torna mirador y escenario donde el mundo se substancia: ver con las palabras el paisaje del Ser. Para Paz, la poesía es una forma de comprensión sobre la vida que no es de tipo filosófico ni científico y que tampoco se reduce a la belleza de la palabra pronunciada. La poesía es una experiencia del mundo que reclama su «episteme» propia; una la cual ha permanecido al margen de la vida y de la historia. Quizá era esta verdad la que Heidegger quería para el hombre y que creyó ver prefigurada en Hölderlin.

Así, pues, el lenguaje es de tal potencia que nos permite formular conceptos de modo tal que ellos condensan la potencia del Ser de aquello que fuera del lenguaje apenas es algo muy débil. Así llegamos a la sentencia según la cual el verdadero Ser se lo encuentra en el lenguaje. Y la poesía, por ejemplo, es el lenguaje mayor por cuanto él mismo dice y pone en juego, en la enunciación, al Ser mismo. El lenguaje es, por lo tanto, un τόπος más nutricio –que la propia tierra– cuya raíz es el propio Ser. Pero no se piense que el topos del lenguaje es uno el cual se sitúa por encima del mundo material. El lenguaje afecta el propio mundo en su factualidad material. Véase el caso de Foucault, por ejemplo, para quien las relaciones de poder que dejan huella en el propio cuerpo son producidas, puestas en juego en el discurso. Así pues, el discurso, a pesar de que no ostente peso alguno, pues se trata de voces preñadas de sentido, crean una percepción sobre el propio cuerpo. ¿Existe un lenguaje o discurso que transforme la faz de la tierra así como en la historia de la humanidad ha habido diversidad de discursos que nos han dado una forma peculiar de la carne y el tacto? El tacto, más allá de ser un tema de la fenomenología explorado por algunos fenomenólogos, como Merleau-Ponty, es la herencia histórica de un discurso. De este modo, el tacto, bajo la consideración que aquí introduzco, se convierte en eco, y el cuerpo en un nódulo de resonancias heredadas de la historia. ¿Pueden las palabras crear cuerpos y así inaugurar lugares; voces que, una vez proferidas se tornen resonancias porque hay han creado un cuerpo? ¿Qué tipo de sonidos significantes son estas palabras que permiten la emergencia de algo? La definición de Aristóteles del hombre como ζῷον λόγον ἔχων es de un peso mayor al grado de animalidad o de racionalidad que de un hombre, en el plano factual de la experiencia, pueda encontrarse. George Steiner, en este sentido, tiene razón cuando dice que: «puede que la etiqueta *homo sapiens*, excepto para algunos cuantos, sea una jactancia infundada»¹⁴¹.

Y, desde entonces, las utopías del discurso encuentran cierta dificultad a adecuarse al carácter contingente de la vida. Exigirle al hombre la rigurosidad de lo contenido en el concepto de la virtud para ponerla en práctica en el plano contingente de la vida parece ser a la vez que una aspiración para la virtud, un mandato que alberga cierto despropósito. El mandato de cumplir la ley divina siempre se enfrentará a las tentaciones y las contingencias a las que la propia vida de aquellos que, intentando guardar fidelidad, están expuesta a las exuberancias, a los apetitos, el tacto del mundo. Es este sentido, la exigencia a los preceptos éticos diverge de la contingencia y el azar de la vida y el mundo de sentido que se nutre en el lenguaje

¹⁴¹ Steiner, George, *La potencia del pensamiento*, Trad. María Condor, México, FCE-Siruela, 2012, p. 16.

compartido entre los hombres. Ahora bien, a pesar de que el lenguaje conceptual se erija por encima de la cotidianidad y la contingencia de la factualidad vital, el lenguaje se pone en juego en la puesta en juego de la vida comunitaria de los seres humanos. En tanto diálogo, el lenguaje lleva a cabo su propia puesta en juego de significatividad al articular a los dialogantes para formar el espacio dialogal en donde emana un sentido diferente entre los hablantes.

a) A la sombra de la presencia

Relumbra la ocultación; toda luz arroja su propia sombra. O, en la enunciación poética de Octavio Paz en su poema *Entre irse y quedarse*:

«Los papeles, el libro, el vaso, el lápiz
reposan a la sombra de sus nombres»

Habitamos, pues, el garbo elusivo de la presencia, de lo pres-ente. Quizá el lenguaje humano no desoculta la misteriosa entraña de la cosa; o bien, quizá la cosa no sea más que una resonancia. Pensar la cosa es decirla y, así, la cosa se convierte en voz.

Pero las cosas eluden poniéndose en juego¹⁴²: se dan siendo ellas mismas sin revelar su secreto. Su presencia es, pues, una puesta en juego. De esta manera, rotan y entablan el espacio, su peculiar *Spielraum*.

«Todo es visible y todo es elusivo,
todo está cerca y todo es intocable»

Pero al *parecer*, la presencia se desdice de sí y entra en movimiento. Su presencia no convence a muchos y en la historia del pensamiento Heráclito fue aquél quien apostó, frente a Parménides, por la 'perturbabilidad' del Ser: el movimiento. No es fortuito que en el orden de la transitoriedad vital la nostalgia sea en el hombre el testimonio de la brevedad y la nostalgia que supone ser en este mundo.

«Se disipa el instante. Sin moverme,
yo me quedo y me voy: soy una pausa»

Entre ser y ser-otro –heterogeneidad, diferencia– o ya no ser más, el hombre alberga esperanza, deseo y sueño, tres formas de la fuerza del Ser y su graciosa utopía –modos del deseo y su posibilidad hacia la *παρουσία*¹⁴³. Ser es querer ser, por eso que el hombre *exista*, pues si hubiera de concebirse como una suerte de sustantividad potenciada y autocontenida, ninguna utopía sería posible.

«Entre irse y quedarse duda el día,
enamorado de su transparencia»

¹⁴² Considérense las voces latinas *eludere* y *ludere*.

¹⁴³ Forma sustantivada del verbo *παύειμι*, estar presente.

La revelación del Ser siempre oculta algo lo cual no es diferente de sí mismo: el modo de su presencia esconde el misterio de sí mismo.

En tanto mirador del mundo, el lenguaje es el espacio del ser y del ente, el plexo donde las palabras intentan decir al ente y al Ser. Pero la cosa, tanto se esconde como devela en el claroscuro del lenguaje por cuanto en él vemos a la cosa. Es decir, el interés por asir ala cosa en el entendimiento es posible sólo en la estructura oracional que enuncia a la cosa misma; la estructura de la cosa. Escondemos a la cosa en nuestro decir y buscamos un lenguaje que nos la devele, unas palabras que nos presenten las cosas del mundo en un lenguaje visionario. Esperamos, pues, que se de en palabras, que su παρουσία sea la de su voz (*Stimme*) propia; y que sea ella quien preste su voz en un proceso de afinamiento del decir del hombre. Así, el hombre se convierte en el *configurador* de las presencias en búsqueda de las palabras. Materia sónica, según De Landa, se refiere a los lenguajes, sonidos donde brillan las cosas. El oído se confunde con la visión y por esto no es difícil que el escuchar sea una forma de la visión y el ver sea un modo de la audición. La resonancia visual, no es difícil concluir, se torna una forma de la corporalidad y resonancia hápticas.

El problema anterior se torna uno de tipo epistemológico. La poesía, juega un papel importante al intentar buscar la naturaleza de las cosas en el lenguaje. En este proceso, el hombre debe aprender a callar y aprender a escuchar la *Stimme* de las cosas. La naturaleza del vínculo del lenguaje y el mundo ha sido ya abordado por filósofos como Wittgenstein o algunos otros pertenecientes a la tradición de la filosofía del lenguaje. Ciertamente, cabe a este respecto necesidad de más para incursionar en tal área, aunque ese no sea el camino que aquí intente seguirse. Empero, téngase en cuenta que no solo la filosofía analítica o el positivismo lógico, que intentó poner un fin a los conflictos metafísicos mediante un análisis del lenguaje, han intentado incursionar en la «naturaleza de las cosas y el mundo» vía el lenguaje. La reflexión poética y la historia de la alta literatura occidental ha sido de igual manera un interés por comprender con el lenguaje, los claroscuros del mundo. La voz siempre es *claroscuro* y nuestro lenguaje un modo del encubrimiento y la desocultación. Así mismo, hay un *resto* que queda fuera del lenguaje, en la extraña región de lo acallado. Así visto, la escritura es una forma de la exterioridad y la interioridad.

b) Visiones del mundo

Toda gran cultura ha producido sus ídolos (εἰδολον) imágenes sagradas en las que en ellas se ve lo otro y se entabla el distanciamiento. Pero hay un punto en el cual diferentes visiones del mundo se mezclan y convierten en mestizaje La diferencia cultural no conduce al anulamiento de su otro o contrario como lo contradictorio sino al entrecruzamiento o la superposición, al encaje armónico. La comida, la música, el rostro, los entrecruzamientos de sangre, el lenguaje, la dicción propia de las palabras, la sangre afectiva que cada pueblo carga consigo como manera o estilo de ponerse en juego entre los quehaceres del mundo hablan todos de una gravitas o un anclaje del hombre en la tierra y del carácter nutricional de la interacción entre las culturas y de

cómo estas fraguan si allí, o su manera de mostrarse y se logran constituir como existencia o expresión del Ser en el si *Da*.

Hay, pues, según el filósofo Bolívar, un *ethos* barroco, o bien, una forma propia del estar y el ponerse en juego. El *Da* del Ser es, entonces, la ex-presión de las formas culturales, que a la vez marcan el límite, la diferencia y, por lo tanto, pueden volver posible el entrecruzamiento para dar lugar a algo nuevo, a la diferencia.

c) Ver con las palabras

¿Pueden los axiomas ser una figuración y constituir una imagen del ser por cuanto éstos resultan evidentes de la naturaleza y el carácter de un fenómeno, ser verdaderos, autoevidentes? La tarea a realizar a este respecto consistiría en la convergencia de la ontología y la matemática. Heidegger mismo indagó una posibilidad similar al advertir en *Lógica. La pregunta por la verdad* el estatus ontológico del número. Si el lenguaje es un claroscuro de la cosa en el cual la cosa misma se vuelve visible –como lo había expuesto en *Lo visible y lo invisible*– y se hace ocultadiza, recelosa de su aparecer, ¿cuál es la naturaleza del lenguaje matemático? En *El origen de la obra de arte* Heidegger ha señalado la tendencia a trasladar o interpretar la propiedad de la cosa en función de la estructura de la oración y, en general, del lenguaje. En este sentido, el lenguaje posibilita el aparecer, las cosas en su presencia. Nuestra comprensión del Ser como presencia se encuentra posibilitada por el lenguaje. Nuestros paisajes del Ser son la sustanciación de las palabras. Por lo tanto, dado que la imagen es palabra, puede entonces ser poseedora de la resonancia y ser una *presencia que hable con un lenguaje propio que no es humano*. La experiencia matemática del mundo no es ajena a todo esto; al contrario, las matemáticas son un lenguaje que intenta comprender el carácter de las cosas y los fenómenos del mundo. Esta peculiaridad hace que el lenguaje matemático sea realmente penetrante y una forma de ontología. La idea del mundo como unidad total, la idea de un dios único causante de lo plural, la unidad aplicada a un objeto singular, la concepción del Ser como unidad señalan una honda relación entre el mundo y sus *ontogeometrías*.

El decir no se encuentra referido al allí de lo nominado, pues si así fuera la comunicación sería imposible. La generalidad posibilita hablar de algo ya que de no ser así la señalización del allí nominado tendría que ser necesaria, la silla, en su generalidad, solo podría ser una silla particular en su peculiar y particularísimo allí. Las cosas del mundo, tienen su aparecer en la estructura lingüística Su allí es un no-lugar sino la nominación de quien las profiere en su decir o, según Gertrude Stein ha descubierto: «allí no hay ningún allí».

Vemos, en el lenguaje, las cosas del mundo y sin embargo es el lenguaje mismo que encubre los perfilamientos de las cosas. El lenguaje entonces abre una perspectiva de la visión sobre la cosa. Vemos con las palabras y escuchamos en el lenguaje la imagen y la resonancia de las cosas, su voz e intensidad (*Stimme/Stimmung*). Heidegger ha advertido este claroscuro en el lenguaje, en el cual las cosas brillan pero también se ocultan, al señalar la tendencia a trasladar la estructura de la cosa a las estructuras del lenguaje. Y sin embargo, es en el lenguaje,

pese a ser un juego de claroscuro, el terreno donde las cosas se sustancian y se muestran. La pregunta por la cosa se convierte en la pregunta por la naturaleza de las estructuras del lenguaje que vuelven posible la imagen claroscuro de la cosa.

Hablar del mundo nunca es suficiente. El lenguaje logra y, a la vez, no logra desocultarlo. Hablar del mundo, decirlo, es una forma de la ἀλήθεια. Hablar es desocultar, es decir, siempre existe un sustrato, una facticidad o latencia –que guía, direcciona–, que no ha sido traída al modo de la visibilidad por bien que, en tanto latente, nutra la *circunspección*. La visión se reenfoca y es abierta a un mayor espectro en la *metamorfosis* del lenguaje que posibilita, en el cruce visual, la ampliación de los horizontes del Ser.

d) Visión erótica

El plexo erótico es una forma de la visión, una intensidad que abre el mundo. La visión erótica es una forma de conocimiento, pues en los percipientes se lleva a cabo el reconocimiento –que Aristóteles nombra ἀναγνώρισις en su Poética–. El espectro erótico se constituye como espectro de visión: el develamiento de un paisaje. En este sentido, los cuerpos nunca se tocan. Solamente la forma de corporalidad es la que puede entablar llevar el toque al nivel del reconocimiento de la diferencia y el encaje erótico para entablar así la cercanía o la distancia. La aproximación, el espaciamento erótico entendido como el movimiento que conduce a ambos a entablar la aproximación y direccionalidad erótica en función de un objeto de peculiar naturaleza, el cuerpo limitado de las formas eróticas de la atracción. Agustín de Hipona de alguna manera quiso descubrir el misterio de la intensidad erótica y la naturaleza del *motus* erótico cuando, en Confesiones, elabora la pregunta: *Quid amo cum te amor? ¿A dónde conduce la fuerza, cuál es su origen o proveniencia, y, finalmente, a dónde conduce? Más todavía, al quid del motus erótico se une el quomodo.*

Tocar para ver. Tan pronto como el toque se pro-cura, una imagen intensa del Ser ha abierto el espectro de visión de los *comparecientes* ya situados en la δόξα erótica. El Ser es, en su verdad, la topología del *Eros*; la localidad entendida como domesticidad erótica. El espectro erótico hace que uno y otro no se sitúen como sujetos en un mundo considerado como escenario. «La silla nunca ‘toca’ la pared», dice Heidegger en alguna parte de su obra. Las cosas mostrencas, en este sentido, no ocupan ningún espacio mundano. Por esto que en todo *Eros* acontezca el ímpetu «tactual» del mundo propio de aquellos que son-en-el-mundo. La distancia de los amantes es la forma que Heidegger denomina: das «*Sein bei*» der Welt.¹⁴⁴ La domesticidad erótica, en tanto plexo de visión, *doxa* erótica situada, ha abierto en los amantes el tacto *comprensivo*. Los sentidos se *confunden*: se habla con los ojos, se ve con el tacto, se siente con silencio.

¹⁴⁴ Véase, por ejemplo, el análisis que Heidegger elabora en Ser y tiempo, § 12, acerca del estar «en medio» y el «estar junto», *das Sein dei der Welt* y *Sein-bei* respectivamente.

e) Paisajes de dolor. El lado oscuro y maldito del ser

¿Se puede hablar, acaso, de una «contrafactualidad» de la imagen como modo de anulación de su presencia desde y a partir de su presencia misma? Si esto es posible, estamos, según parece, ante una contradicción por una imagen *del ser* es la anulación misma de lo presente. La visión, por lo tanto, constata un engaño por cuanto su ver es un no ver; la visión entra en contradicción propia.

La imagen mortífera, aquella que no testimonia la *exuberancia* de la vida, se muestra con gran fuerza e instaura la fuerza de su aparecer. Las notas rojas de los periódicos y aquellos eventos violentos donde ha quedado algún muerto atraen los ojos de las hordas como la psicodelia de la televisión y el consumo de postales turísticas. Al inocularse, la imagen de muerte, patentiza y muestra, su contra-imagen vital. Un negativo, como sombra vital, reflejante de la vida. Morir-se-en-el-mundo en este sentido nos indica la unificada dualidad de la fruición háptica y su anulación, justo como Rilke, en uno de sus poemas de las elegías de Duino, nos lo muestra.

Manzanas llenas, plátanos y peras,
grosellas... Esto dodo dice vida
y muerte a nuestra boca [...]

No hay imagen de la muerte sino imagen de lo que ha muerto. La muerte, la virtual nulificación de la vitalidad ha logrado su imagen e instaurado formas de muerte en el mundo. Brueghel, de algún modo, nos muestra el negativo del ser o la otra cara de la fruición. Nos muestra, incluso la silente presencia negativa que refleja la vida que todos vivimos. A la luz de la vida yace la sombra de la muerte. Como existentes, yacemos a la sombra del ser. Es decir, *somos mortales*, esto es, *somos partícipes* del ser, o en todo caso sus invitados, y nada más que eso, por lo cual aprender a agradecer viviendo es aprender a cantar la propia muerte. Por eso Heidegger pensó que en el pensamiento se llevaba a cabo el más profundo agradecimiento sólo si tenemos en cuenta que el objeto del pensar es el Ser. Es, pues, en este agradecimiento al nivel del pensar, pero también al nivel de la vida vivida y disfrutada que el agradecimiento transfigura al hombre en un ser digno. ¡Qué diferencia entre el pensar que se congratula con el ser y la racionalidad desmesurada cuyas consecuencias maltratan la dignidad del hombre!

Sitios arruinados¹⁴⁵ cuya presencia marca el *locus doloris* y que al paso del tiempo se convierten en sitios fijos a través de los cuales pensar los eventos de la historia humana. En un *locus doloris*, el poeta puede tanto mal-decir, pero también re-decir para que ahí enraíce el neófito (νεόφυτος). Celán nos ofrece en su poema *Arnika* una *imagen dolorosa*, un paisaje *del ser*, el lado oscuro y maldito del ser *de un lugar*:

Arnika, Augentrost, der

¹⁴⁵ *Sitios arruinados* no apela al lugar entendido como un plano independiente de la cosa por la que es ocupado. Lo ahí erigido *es donde* él mismo se mana como espacio-presencia-historia. Ahí se abre, por lo tanto, un paisaje de dolor; emerge, ahí, una situación o inmediatez háptica del ser del espacio. El sitio arruinado es la ruina. Lo ahí abierto, *inoculado* como imagen del mundo testimonia un mundo lejano, ya clausurado por el pasar del tiempo.

Trunk aus dem Brunnen mit dem
Sternwürfel drauf,¹⁴⁶

Inoculada, la imagen háptica se convierte en una imagen recurrente. Un fantasma, una imagen del fenómeno encarnizado, «un ser ajeno» llevado dentro de uno mismo. La imagen doliente es persistente en la memoria, mientras que una imagen bella, sin bien puede generar admiración o asombro es quizás de fácil olvido. El sueño (*der Traum*) puede ser igual de inquietante. La imagen «negativa» de las personas predomina por encima de una «buena» imagen de los individuos al modo de una desconfianza o «mala fe».

Celan lleva a cabo una toponimia (τοπωνύμια) o nominación del lugar en los términos de lo que a lo largo de esta tesis propondré como *locusión*. Locusión que comprende: situación, intensidad y paisaje. Pero cabe aquí, entonces, preguntarnos cuál es el nombre que el lugar revela gracias a, y más allá de, las palabras que componen el poema y que el poeta profiere. En el ámbito de «lo todavía-no-dicho», la región anterior a la palabra y su sintaxis, a partir de se lleva a cabo el impulso hacia la palabra; un empuje natural (φύσις) de la presencia de las cosas hacia la palabra, aspecto que Derrida ha indicado claramente como a continuación:

La esencia formal del significado es la *presencia*, y el privilegio de su proximidad al lógos como *phoné* es el privilegio de la presencia.¹⁴⁷

Hasta aquí, es realmente inquietante la idea de un lenguaje sin palabras y, por lo tanto, fuera del pensamiento. Esto parece más a un tipo de silencio performativo del lenguaje, la sintaxis, en definitiva, de la razón. Sobre todo, de una razón cuya fuente posible se ubicaría en la emergencia sónica de la materialidad o Naturaleza-φύσις. Las condiciones o fuente material del decir y pensar del Ser.

La topo-nimia (τόπος-ὄνομα) sería en sentido más originario, una topo (τόπος)-*Stimmung* en el ejercicio de nominación poética. La *Stimmung* no es meramente un estado de ánimo a diferencia de la emoción o el afecto cotidianos sino la condición sónica anterior y performativa de toda lengua y posibilidad de nominación. El lenguaje poético, gracias a la gramática y la sintaxis, pero también a pesar de ellas y a veces en contra de ellas, logra decir una realidad que parece no encontrarse tan fácilmente en el ámbito de los quehaceres humanamente cotidianos, de ahí que surja como intempestividad, utopía.

No es raro, pues, que para algunos poetas y músicos las palabras no sean simplemente «entidades lingüísticas» sino «partículas» cargadas de significatividad sonora. Como los antiguos filósofos que decían que la realidad estaba constituida por átomos de diverso tipo, podemos decir que la realidad está compuesta de partículas de tensión, partículas sónicas. Unas partículas tales no se refiere a la escala musical o tónica sino a un espectro inaudible-performativo de toda lenguaje o toda composición musical. En poetas, músicos o místicos, aquellos cuya factualidad vital

¹⁴⁶ Árnica, consuelo de la vista, el / sorbo de la fuente con el / dado de estrellas encima...

¹⁴⁷ Derrida, Jaques, *De la gramatología*, Trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México: Siglo XXI, 2008, p. 26.

se encuentra más cercana al estremecimiento sonoro de la experiencia del mundo decanten la intensidad vital propia de su facticidad en la forma de poemas o composiciones musicales. En el gran arte se revela lo originario.

Dirección General de Bibliotecas de la UAQ

§ 13. La luz del espacio

El espacio, cuando se lo busca bien, se espacia asombrosamente. El Ser es lo profundo, en donde la vida penetra, la bolsa del aliento que se *expande* para dar espacio vital al ser humano. *Parece* como si él fuera la *ex-tensión* del Ser. Decir que algo *es* equivale a pronunciar lentamente sus formas; es decir, su ser «va» en sus formas. Ser es ser voluntad de forma.¹⁴⁸ El espacio nunca se desborda, entabla el límite. Le corresponde al hombre la medida pero también la mansedumbre.¹⁴⁹ La modernidad es la época del trabajo, la transformación y la tecnología, todas ellas regidas por el principio del despliegue de la fuerza, que somete y explota, encaminada hacia la utopía del bien-estar *humano* –un goce del mundo bajo los parámetros del ego ultra-terrenal. La época moderna es la época del *ultraje*¹⁵⁰ por cuanto la acción humana rebaza el límite en el establecimiento de la medida humana sobre el orden del Ser. En este sentido, el hombre es la medida de todas las cosas (τὰ ὄντα). Todo entra en juego sólo en función de él y a los fines que a él convengan y se convierte, por lo tanto, en el violentador de lo ente. Su proyecto es el de la heterogeneidad de las formas del cumplimiento de sí. De ahí que su ultraje *violente* la manifestación de las cosas como aquellas que ostentan un carácter propio, y hasta *independiente*, del hombre. La fuerza apropiante del sistema capitalista es pues un sistema oscurantista¹⁵¹ que impide ver la vida en su brillo propio y en su carácter auto-expresivo; y, entonces, determina, de esta manera, la *corriente vital* del Ser y la peculiaridad de sus expresiones.

Del pueblo de *Steubenville*, la *Falling Water*, *El hombre que señala y Elogio del horizonte*, decimos que cada uno pone en juego la peculiaridad de su ser.¹⁵² Pero lo cierto es que si bien todos ellos comparten la universalidad del Ser¹⁵³, cada uno de ellos es una forma *explícita* de como el ser se vertebra en el cuerpo, de modo tal que cada una de ellas son *formas como* el espacio entabla su *Spielraum* y como el Ser se localiza. Pero si no vemos el Ser tampoco vemos el cuerpo que es gracias al ser. Por eso que «en esto» debamos ver «aquello», ‘la otra comarca’ desde la cual se tira una distancia. Pero, ¿qué es el Ser sin el ente y el ente sin el Ser? Se hace necesaria, pues,

¹⁴⁸ *Voluntas, volo/velle*: voluntad, pero también, si atendemos al verbo *volo/velle*, querer, desear. El Ser se espacia y adquiere la forma, testimonio de su fuerza y deseo de forma.

¹⁴⁹ *Mensura*, moderación, templanza. Pero también, atendiendo a *mansuetudo* que reúne la cualidad de manso y la docilidad. Ambas son una forma de la medida, el tacto. Es decir, reconocer, asentir el carácter propio de lo diferente y lo familiar.

¹⁵⁰ *Ultraticum*, del latín vulgar, que indica ir más allá del límite. En esta trasgresión se acomete la deformación de las formas (*deformare*) propias, entendidas como las *ex-presiones* del Ser. Así, pues, deformar implica infringir una fuerza que no es la fuerza propia del emerger de las cosas. Esta es otra forma de la presencia. Por lo tanto, el mundo moderno pone en juego otras formas del presenciarse; y, por lo tanto, la modernidad es otro momento del presenciarse del Ser, de su manifestación.

¹⁵¹ El Ser, en tanto *luminaria*, fuente de luz, da a luz, hace nacer; da presencia, hace pres-ente. Que los útiles *sean modernos* indica la historicidad de su desocultamiento y el carácter de la época en cuestión. En una época oscurantista, sin embargo, cabe que el ente se desoculte y oponga un tipo de resistencia.

¹⁵² Véase b) Paisajes del Ser.

¹⁵³ Cf. *Ser y tiempo* § 1. «El ‘Ser’, dice Heidegger, es el más ‘universal’ y lo expresa con la frase de Aristóteles en la *Metafísica* (B 4, 1001-21): τὸ ὄν ἐστὶ κατόλου μάλιστα πάντων; o bien, cita también a Tomás de Aquino en su *Summa* (1-11 q. 94-2): *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit.*

una forma de la presencia, una *ontogeometría*¹⁵⁴ del presenciarse. 'Apreciar' equivaldría a 'medir' esa distancia entre el cuerpo y el ser del cuerpo. Téngase en cuenta que aquí no se plantea en modo alguno una diferencia metafísica de tipo *substantia-accidens*, pues no hay interior alguno sino exteriorización e intencionalidad del Ser en la forma. El Ser en esas obras, allí, se explicita en formas particulares y vuelve visible el espacio «invisible» al explorarlo¹⁵⁵ en la corporeización. El espacio sólo puede hacerse visible *explorándose* para hacer surgir al cuerpo.

La figuración no es desbordante sino conteniente de sí misma en su forma. Ella sabe presenciarse. La emergencia del cuerpo es la autocontención figurativa del Ser que, en el cuerpo mismo, se ha medido (μέτρον) para caber-en. El fenómeno del cuerpo, al no ser nunca una neutralidad manifestante, cabe-en como una figuración cargada de intensidad. El habitar humano toma lugar en una modulación de intensidades, pues el mundo no es un espacio neutral sino una variabilidad de intensidades: el mundo es la fuerza del Ser.

La luz del espacio es la luz del ente en tanto lo emerge y se posiciona como presencia, localizado en sí allí. Confundimos la intensidad del aparecer con el ente aparecido allí: allí no hay ningún allí¹⁵⁶. Si el Ser, entonces, es el aparecer intenso de un ente que se ha localizado en su allí, el Ser es su aparecer, su figuración, su locusión. Ver el espacio parece ser algo fuera de sentido cuando la percepción técnica que se tiene del espacio equivale a una aprehensión cuantificable. Otorgarle al espacio un modo de la visión es confundirlo con lo que es observable y por lo tanto objetualizado en el acto de ver. El vacío, por lo tanto es la ausencia de lo objetual en el acto de ver. Pero más allá del ver un objeto el percipiente está ya abierto al sentido del presenciarse. Esto nos conduce, por lo tanto, a considerar el espacio no como una magnitud sino como una irradiación de la presencia, una dispensación de la presencia que en su apertura mana y articula un plexo de referencia mundana.

¹⁵⁴ Con este término que he introducido me he referido en otros momentos a un carácter el cual no dista mucho según el argumento que allí y aquí planteo.

¹⁵⁵ *Plorare*, alzar la voz doliente o gemir (Cf. *implorar*), se aplica a quien ex-plora, a quien ex-clama, la cual vale para decir que el soldado explora y conoce el territorio del enemigo. El *speculator*, en cambio, inspecciona y «explora» el territorio del enemigo en silencio a la manera del espía. La partícula *plorare*, se asocia al suelo o terreno, de la cual provienen palabras como la alemana *Flur* o la inglesa, *floor*.

¹⁵⁶ Cf. Cap. I, *La definición de lugar y el múltiple carácter de éste en Aristóteles*.

§ 14. La voz de la presencia

La esencia formal del significado es la *presencia*, y el privilegio de su proximidad al logos como *phoné* es el privilegio de la presencia.¹⁵⁷

La voz del Ser, entendido como el ensamble armónico de los en-seres en el paraje, es el advenimiento de una materialidad poética que posibilita la transferencia de voces: el clamor del Ser y el reclamo del poeta. El mundo, entendido como fenómeno de intensidad, lleva a cabo la transferencia de su fuerza. La danza y la música formaban parte del ritmo del mundo. Y caminar por el mundo, una forma de su intensidad. El hombre es aquel quien no ha encontrado una intensidad propia en el flujo del Ser, su voz y su *Stimmung*. En contraste, la vida del hombre se lleva a cabo como entrecuero de fuerzas: el trabajo y la técnica. El hombre, dice Heidegger, debe aprender a ser pastor del Ser. El hombre debe aprender a *conducirse* en la fuerza originaria del mundo.

La voz de la presencia nutre el estar del hombre que sólo puede hacer las veces de una «segunda voz» la cual, por no serle propia, lo imposibilita para autopronunciarse. Él no puede dar el ser por la palabra proferida y, entonces, su labor es la de «ayudar» a que las cosas seas al nombrarlas. La presencia apalabrada opera aquí como un modo de la visión en la que el cuerpo en su totalidad se encuentra implicado; y, copartícipe el cuerpo de la fonación de las cosas, su modo de implicación con los en-seres en el plexo vital orquestado por éstas es ya una inmersión háptica de modo total y radical en la significación del mundo.¹⁵⁸ El objeto, en calidad de presencia, irradia e instauro como epicentro de intensidad, pues, no es una imagen áfona, mostrenca, llana, una suerte de mónada incomunicable. Así, pues, la vida transcurre en la intensidad de estas presencias y se nutre de la intensidad puesta en juego por ellas. Hasta aquí, en la inmediatez de ellas, el motu vital deja de ser la imposición volitiva de un sujeto que se despliega y enfrenta como sujeto deseante hacia los objetos de deseo. Antes bien, la relación que se establece con los en-seres es el de una relación de intensidades.

Ahora bien, en la historia del arte se cuestiona el orden de aparición de la danza, la música y el canto. Ahora bien, todas y cada una de estas actividades es antecedida por una original fonación que no puede provenir de ninguna otra fuente más que del mundo físico. La experiencia del hombre primitivo nos revela la práctica religiosa de hablar o escuchar a los espíritus habitantes de alguna inmediatez y la importancia del cultivo de la tradición oral. Nos encontramos, pues, ante un fenómeno particularísimo: la sensibilidad de tiempos atávicos y un tipo de hombre muy diferente del homo sapiens. La sensación del mundo ya no es una forma de ver

¹⁵⁷ Derrida, Jacques, *De la gramatología*, Trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México, Ed. Siglo XXI p. 26.

¹⁵⁸ No suscribo la idea de una «inteligencia sintiente» o una «carne», propuestas por algunos fenomenólogos. El enclave háptico es de suyo, en tanto forma de la sensibilidad, algo así como un «tacto». La palabra viva de la tradición oral, por ejemplo, es de suyo un plexo sonoro-significante que no tiene por qué ser concebido en los términos de una suerte de «inteligencia»: Por encima de una tal «inteligencia» se funda un modo de ver propio de la afectividad más fundamental y total.

y aprehender una comprensión de éste. La apropiación racional de nuestro ser en el mundo ha zanjado una brecha entre la sensibilidad que conectaba al hombre con el mundo bajo una peculiar forma de aprehensión de éste. La tarea del hombre es la de aprender a hablar y aprehender-se a la voz del mundo para así poder decir, con original inocencia, el nombre de las cosas-del-mundo.

Estas consideraciones me han hecho cuestionarme si en la afectividad propia de la presencia «apalabrada» se encuentra en su germen más elemental algo así como un empuje hacia la palabra. Pero ahí donde se dice presencia apalabrada se debe reparar en el sentido más original de la expresión; y, de esta manera, debiéramos entender a este peculiar carácter como el fundamento «sónico» que posibilita la decantación vocal preñada de significación nominativa. Y es que la filosofía se ha visto determinada más en función de la visión que de la sonoridad. A este respecto, la sentencia de Heráclito de «escuchar al logos», guarda aquí un carácter enigmático y a la vez revelador pues, en ella se señala la capacidad pensante bajo su carácter fónico. La presencia apalabrada, cabe señalar, de ningún modo es una palabra ni mucho menos supone, en cuanto tal, algo así como una protogramática o gramática generativa ni, mucho menos, una sintaxis. ¿De qué carácter es, pues, esta caracterización de la presencia como fenómeno apalabrado? Posee el fenómeno una potencia tonal-performativa del lenguaje y, por lo tanto, del pensamiento. La presencia apalabrada, por otra parte, en tanto irradiación tonal de sí y en tanto que tal palabra en realidad no es una palabra pronunciada, invita a pensar en una suerte de voz interior. Pero, ciertamente, es difícil que cada quien albergue para sí, en su interioridad, un discurso propio, pues son los otros el plexo de referencia del discurso que, como carácter peculiar, siempre es proferido para ser escuchado. De igual manera, esto señala tampoco un lenguaje interno. Lo anterior nos conduce a la rara idea del solipsismo locuaz en el cual uno hace las veces de otro para hablarse a sí mismo. Nadie es sujeto de su discurso propio.

No se trata de entender al hablante –aquel dotado de habla- bajo la caracterización de una capacidad lingüística como si se tratara de una capacidad intrínseca sino, antes bien, de una disposición fundamental que posibilita el paso hacia la palabra. Agustín de Hipona entendía a esta disposición fundamental en los términos de una cuerda tensa, la *distentio animi* que no es ni esta ni aquella lengua sino el antecesor. Ahora bien, si esta disposición no es de ningún modo una voz particular podemos entenderla como una especie de silencio. Georg Gadamer ha traído a cuenta la consideración de Agustín antes referida por el recuerdo de su fallecido amigo Max Kommerell, de quien Heidegger recordara, en una reunión en Bühler Höhe, la manera peculiar de referirse al lenguaje con la siguiente metáfora: «el lenguaje es el repicar del silencio»¹⁵⁹. Esta peculiar predisposición que empuja hacia la palabra no tiene porqué guardar una verdad la cual pueda confirmarse, una vez actualizada en el lenguaje, en una serie de enunciados dotados de cierta estructura y valor. Lo anterior nos conduciría a considerar que el ser humano posee una naturaleza, en este caso de tipo fónico. Empero, es plausible considerarlo como alguien de una peculiar sensibilidad, disposición fonada ante el mundo como condición pre-fónica o lingüística. No hay, en el interior lingüístico, el

¹⁵⁹ Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Trad. de Arturo Parada, Madrid: Cátedra, 2007. p. 226.

reconocimiento, el asentimiento de una verdad revelada. Así mismo, la condición fonada del ser humano no es de alguna manera una naturaleza total y definitiva por cuanto ésta no actualiza el decir humano de una forma total y radical, pues, ya a pesar de la fonación el discurso muestra un uso búsqueda de las palabras adecuadas y, más aún, en el lenguaje discursivo, o escrito, la búsqueda de las palabras apropiadas se vuelve perentoria y tarea ardua.

La condición fonada posibilita para los juegos que los discursos, en tanto que los lenguajes vivos, ponen en juego. Por eso, el lenguaje es, también, una relatividad signficante dotada de ductilidad para poner en juego la vida de aquellos que comparten en lenguaje en común. La anteriormente considerada como palabra interior, el «*verbum interius*» del periodo latino, no guarda verdad alguna. Verdad, a este respecto, equivaldría a una invención por parte de aquellos que, en la contingencia vital, necesitan de algún cierto tipo de orden, parámetro, sistema de conceptos, etc. Ellos, han inventado la verdad en su decir como vía de ejercicio de poder y dominio sobre otros. Los juegos de poder, posibilitados por el lenguaje, han creado los nombres cuando el hombre, desde su disposición fundamentalmente fonada que lo posibilita para la palabra, carece totalmente de nombre alguno. Él es, más bien, una suerte de vocación del Ser a quien no le es exigido, bajo ningún tipo de poder, un nombre. Al libre *trazo del Ser* al que me refiero en otros contextos argumentales del presente manuscrito adjunto el del libre decir-se del hombre en la fonación vital del Ser.

El mundo como fenómeno en su totalidad, se encuentra lejos de ser una experiencia áfona. Como también se indicó, el así considerado como fenómeno apalabrado no implicaba a la palabra sino suponía una disposición fundamental para la voz. Lenguaje y verdad cae bajo un modo de empleo por parte de los seres humanos. No hay ninguna verdad inscrita en el lenguaje y, quizá, tampoco exista verdad alguna que pueda fundar algún lenguaje. Bajo esta consideración, Rorty señala que, en realidad, ningún lenguaje puede ser impuesto. La verdad asumida es un discurso introyectado el cual llega con tal fuerza que resuena y puede erguirse en el individuo como vocación moral de la conciencia. Ciertamente, el edificio mundano de la vida social radica en los discursos que el hombre puede construir y las pequeñas verdades que puede sostener. La ironía del mundo lingüístico radica en que debajo de este edificio no hay nada sino una situación de contingencia que posibilita la solidaridad.

The world does not speak. Only we do. The world can, once we have programmed ourselves with a language, cause us to hold beliefs. But it cannot propose a language for us to speak. Only other human beings can do that. The realization that the world does not tell us what language games to play should not, however, lead us to say that a decision about which to play is arbitrary, nor to say that it is the expression of something deep within us.¹⁶⁰

La fonación del mundo entendida como la disposición fundamental para el lenguaje conduce, a partir de lo planteado por Richard Rorty, a la solidaridad cuyo fin es el

¹⁶⁰ Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, New York: Cambridge University Press, 1999, p. 6.

de perpetuar la vida y posibilitar la felicidad por encima de la verdad. Y, también, conduce al deshacimiento de las otras voces y de la propia a favor de una voz más del lado de lo originario y la libertad.

a) Ἄλωϰ

Y sucede, de pronto, que las cosas manan su presencia, cubiertas por el velo sensible que las circunda y que encubre su razón propia de ser. Si esto es así, entonces no es la voluntad del hombre la que determina el fenómeno peculiar de las cosas que en su aparecer propio circundan y manan mundo. ¿Qué sería el mundo, la vida, sin estas cosas *entre* las cuales el hombre se ocupa? Ellas son la modulación y el hombre el percipiente caído en la intensidad del plexo que ellas mismas, con su rotación, han logrado proveer al mundo: una *gravitas* mundana. Según aparecen, por lo tanto, su presencia ex-pone el velo que las oculta o, dicho de una manera más precisa, que las sostiene en sí mismas y las reviste. Séneca ya se había referido al resplandor bien manifiesto que circunda al sol y la luna. La cordial complicidad acallada en el hombre hace de ellas el sostén de lo doméstico de aquel cuya existencia, se encuentra arrojada en la ex-tensa vecindad, presencia cordial.

Su silencio, si cabe advertir en ellas el carácter no áfono de su aparecer, es sonoro por cuanto su presencia no es neutral o llana. Ellas mismas son la vibración de su presencia, un modo peculiar de su locución. No carecen de voz propia, pues, son la resonancia que no se agota en la enunciación de sus nombres.

b) Φωνή

Οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσανταζ
ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι¹⁶¹

A continuación se intentará explorar la posibilidad de vinculación entre el pensar y la fonación. Una relación de tal naturaleza parecería hartamente conspicua cuando, fundamentalmente, advertimos que el pensamiento ha sido comprendido en comunión con el lenguaje. Los límites del mundo son, dice Wittgenstein, los límites del lenguaje. Más todavía, un absurdo evidente es el concebir un pensamiento de naturaleza extraverbal, es decir, fuera de la palabra y la estructura enunciativa. Desde esta postura, pensar equivale a hablar; el pensar y el habla son sinónimos.

Pues bien, a pesar de cuán obvio parezca, las palabras vienen acompañadas por su sonido, o mejor dicho, las palabras son sonidos. Y es que el lenguaje es fonación por cuanto el *λόγος* hace del hombre una disposición acústica en la apertura fonada de los fenómenos del mundo. Su estado de caída no es de ninguna manera una condición carente de voz sino una inoculación vocal en el mundo. El lenguaje, si seguimos esta vía de aproximación que aquí intento explorar, no le pertenece al hombre a pesar de que este sea el regulador de la fonación vocal. *Aprender a decir*,

¹⁶¹ Según el fragmento de Heráclito: habiendo escuchado, no a mí, sino al *lógos*, es sabido que todas las cosas son uno.

entonces es una tarea del hombre. En la tradición hebrea, por ejemplo, la lengua posee el poder de la alabanza como el de hacer perder el alma como consecuencia justa venida de la maldición proferida. Como las leyes naturales a las que el hombre no puede sustraerse, el mundo físico, que los antiguos griegos entendieron con la palabra φύσις, hace de él un resonante. En efecto, como Richard Rorty ha advertido, el lenguaje no se lo encuentra en estado natural. Y es que la conversación sucede solo entre los hombres que comparten mundo. Ahora bien, ¿podemos hablar de una suerte de transferencia fonológica si hacemos a un lado la concepción áfona del mundo? Si esto es así, el Ser que los griegos comprendieron como φύσις poseerá algún tipo de peculiaridad que posibilita el habla humana –aunado a esta incluso aquellos aspectos que no son palabras necesariamente como interjecciones, tesitura, matiz, y todas las particularidades que se hacen patentes en el canto culto y que confieren a la interpretación un distintivo en su interpretación. Si en efecto hay algo así como una carne y un tacto, la *fonía* del mundo ha preparado el tacto de esa «carne» que es más bien, según mis propios términos, una *fonación háptica*¹⁶². Eso lo cual llamamos tacto se funda en fonación del fenómeno de mundo. La palabra alemana apresa bien en su voz *Stimme* la condición fonada del fenómeno que da lugar a la *Stimmung*, - expresada como *atmósfera* o *atmosphere* en español e inglés respectivamente.¹⁶³

No es difícil advertir que en la cultura hebrea, por ejemplo, la importancia conferida al decir y el escuchar figure como distintivo primordial. Tal es, pues, la *fonación háptica* que funda el sentir, la disposición afectiva para la vida moral y como disposición, *temple cordial*, en la oración. Disponerse, entonces, es saber decir; es buscar la fuerza enunciativa que esconde la disposición del *corazón locuaz*. Disponerse es, también, encontrar el temple de ánimo para saber escuchar. Parece, entonces, que no es el hombre quien habla sino alguien que ha sido posibilitado por una voz que no le pertenece, condición a la cual debe retribuir con el *bien decir* el milagro de *haber sido dicho* al mundo. Peculiar teólogo de la palabra, Joseph de Maistre, para quien las lenguas tienen un comienzo pero no el habla, dice lo siguiente:

Las lenguas han comenzado, pero el habla jamás, y ni siquiera con el hombre. Lo uno ha precedido necesariamente a lo otro, pues el habla no es posible sino por el VERBO. Toda lengua particular nace como el animal, por conducto de explosión y de desarrollo, sin que el hombre haya pasado nunca del estado de *afonía* al uso del habla. Siempre ha hablado, y hay una sublime razón para que los hebreos lo denominaran ALMA HABLANTE.¹⁶⁴

Así pues, la condición vocal del hombre lo señala como alguien cuya voz no le es propia. Esta caída en el lenguaje lo transforma en alguien que debe preservar su condición lingüística pues es en ella donde mora. Irremediablemente, el hombre debe callar o pronunciarse por cuanto su condición es una que no lo sitúa fuera de la región lingüística. Su morada es lo que aquí llamaré, haciendo eco de Foucault, y a

¹⁶² Véase, a este respecto, lo que he mencionado en § 23 Locución, b) Ἀπτικός

¹⁶³ Cf. § 9 La vía romántica.

¹⁶⁴ Cf. Steiner, George, *Los logócratas*, Trad. de María Condor, México: FCE-Ediciones Siruela, 2007, p. 20.

diferencia de otros contextos argumentales en los que empelo el término locusión, la *fonotopía*.

El *pensar fonal* es por lo tanto, el pensar del Ser, o más bien, la vocación del Ser. Ahora bien, la región que aquí se intenta señalar es una que pueda anteceder a la palabra. Esta indagación intenta averiguar si el ser puede ser alcanzado por el pensar en un momento anterior a la palabra pronunciada o escrita o si topamos, más bien, con afonía o el silencio. ¿Es la fonación sólo posible en las palabras? Una consideración en este registro de indagación invita a pensar en la manera como ese silencio o estado afónico del Ser pueda inocularse, repicar y alcanzar la palabra. Los poetas y los artistas, así como los músicos, conocen bien ese momento de inspiración en el que entrevén y no saben decir adecuadamente. San Agustín de Hipona, por ejemplo, habla de una *distentio animi*. Ese momento, pues, es uno el cual antecede a la fuerza nominativa del pensar poético o de la palabra bien dicha. El misterio del silencio entre Paul Celan y Heidegger señala una condición de afonía o una resonancia silente, una *stimmung*, que no pudo ser voz del Ser.

Lo anterior quizá se logre comprender mejor si pensáramos en el *mysterium tremendum et fascinans* de la composición musical. Cómo ocurre ese empuje hacia la palabra, si se lleva a cabo desde una fonación originaria que llega al ámbito de lo *apalabrado*. Esa región a la que no se le puede llegar con la voz humana porque esta ha sido posibilitada por aquella, es la condición de todo sonido alguno. Para ilustrar lo anterior conviene recordar a Anaximandro quien habló de una indeterminación anterior al orden y al límite. Lucrecio Caro, por ejemplo, habló del *clinamen*, que posibilitó el límite y la singularización, sin el cual nada de lo que conocemos habría existido. En ambos casos, pues, se trata de un «empuje» hacia la palabra, una fuerza del decir cuya naturaleza de su proveniencia permanece incierta. La tarea que aquí intento exponer resulta hartamente ardua, pues, según parece, el objetivo es escuchar el silencio, es decir, el estado anterior a la palabra si atendemos a considerar la palabra como un «repique».

En efecto, la locusión tiene mucho que ver con este registro de la experiencia previo a la palabra. La locusión opera también en el registro de la experiencia por cuanto ella señala a la tensa cuerda íntima de las cosas que parecen decir algo al grado de parecer estar cubiertas de un cariz tonal al grado que pareciera como si a estas cosas del mundo quisieran brotarle algunas palabras, decir algo.¹⁶⁵ Este planteamiento nos conduce a pensar una anécdota de Hans-Georg Gadamer en Bühler Höhe. Heidegger, dice Gadamer, se refirió al lenguaje con una metáfora tan bella como incisiva: «el lenguaje es el repicar del silencio». Lo dicho por uno de los asistentes a propósito de esta manera de referirse al lenguaje es aún más interesante: «eso constituye una nueva teoría de la razón». Aquí, lo peculiar es que la razón es pensada como ámbito previo que tiende a la configuración de la lengua.¹⁶⁶

¹⁶⁵ No cabe duda que este fenómeno ha tenido interés por parte de Jaques Derrida e implicaría una lectura profunda de algunos de sus textos como *La voz y el fenómeno*. Sin embargo, no es mi intención en esta tesis explorar a Derrida, pues es aquí donde se inicia otro proyecto posterior que intenta retomar lo dicho por Derrida a este respecto.

¹⁶⁶ Cf. Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermeneútico*, Trad. de Arturo Parada, Cátedra: Madrid, 2007, pp. 224-227.

La voz *del mundo*, entonces, es la voz del Ser y el pensamiento debe ejercitarse en el oír y el decir. Cabe, en otro proyecto futuro que aquí no puede incluirse dados los intereses planteados en esta investigación, pensar las posibilidades de un pensar y un decir *del Ser*.

El intento es arriesgado por cuanto intenta explorar, por medio del vínculo mencionado, la posibilidad de existencia de una fuerza previa a la nominación lingüística, un ámbito pre-vocal del pensar. Establecer un vínculo de tal naturaleza parecería hartamente conspicuo, pues advertimos que el pensamiento ha sido entendido, fundamentalmente, como lenguaje, λόγος. En su sentido primario, λέγειν mienta el recoger, reunir, recoger y unir; incito en él radica, entonces, la significación y no la arbitrariedad ni la incoherencia, que lo volverían ajeno a otro sentido que gobierna a este término: la *composición*. El músico, así como el artista o el poeta, componen. El músico, cuya materia prima de composición son los sonidos del mundo, convoca y reúne para expresar, dar lugar a la presencia aquello que en la inspiración, o premonición, buscaba conformarse presencia y lograr así su *inoculación* en el mundo. En la presentación de lo *compuesto* interviene forma, estilo, textura; y, en el caso de la composición musical, la metáfora. Pues, ¿qué otro recurso podría ser empleado para señalar la presencia sonora de una composición musical cuya inmaterial presencia rápido se disipa? Presentación y forma, estructura si se prefiere, es una dualidad que se sostiene en unidad orgánica. El clave bien temperado fijó en occidente la escala cromática que ha dado las mejores composiciones.

El músico intenta apresarse en el sonido aquello que el poeta intenta cantar con las palabras que conforman el verso, y consecuentemente, la unidad de su decir.¹⁶⁷ Palabra y música participan de la fuerza originaria de nominación y el decir de uno, pese a un riguroso análisis de poética comparativa, no es igual al decir de otro. El pensar no pertenecería solamente al filósofo. El ámbito de creación en el músico radica en la fonación del mundo y no en la gramática y la sintaxis del poeta o el filósofo. Intentar hablar de la música pareciera ser una contradicción por cuanto se intenta expresar en palabras un fenómeno que *no* necesita de las palabras para imponer su fuerza de significación. Dice Steiner:

Es tratar la música como si fuese lenguaje natural o se hallase muy cerca a éste. Es trasladar unas realidades semánticas de un código lingüístico a un código musical. Los elementos musicales se experimentan o clasifican como sintaxis; la construcción en desarrollo de una sonata, su «tema» inicial y secundario, se designa como gramática.¹⁶⁸

Una frase musical, continúa diciendo Steiner, no es un segmento verbal. No en vano, la música es considerada el lenguaje universal. Una «*preverbalidad*» que disuelve la sintaxis y la gramática para otorgar una significación radical –una raíz que no radica en la palabra sino en la fonación originaria.

Cantar un poema por virtud de que las palabras que lo componen son una cadencia vocal, hace posible que lo que en él se canta corresponda a un ritmo. Las

¹⁶⁷ Como totalidad y unidad, el decir poético y la composición giran en torno a un motivo, como elemento recurrente e inspiracional, hacia el cual confluyen las variaciones.

¹⁶⁸ Steiner, George, *La poesía del pensamiento*, Trad. María Córdor, México: FCE, 2012, p. 19.

palabras son partículas sonoras. Cuando Octavio Paz menciona que el ritmo no es medida sino visión de mundo –como, de manera quizá es más notorio en la composición musical–, se da cuenta que la tonalidad es una estructura de mundo. Una cierta *fonología* señalaría la condición rítmico-afectiva de la vida. No resulta extraño tampoco que Paz se haya referido a la escultura de Chillida como «vibración rítmica»¹⁶⁹ o que el paisaje inocule en el percipiente cierta parsimonia y que una obra pictórica pueda ser escuchada con los ojos. El λόγος, por lo tanto, es fonación, ritmo, cadencia. Pero, ¿hay acaso una cadencia fonal originaria anterior al ritmo impuesto por el tipo de vida moderno al que el hombre se encuentra subsumido afectivamente?

Como la historia de la poesía, abundante y diversa según la época, pero la mayor parte del tiempo a la vera de la historia, el ritmo es siempre distinto. Cada época se abre como ritmo que se instaura como un modo de asentir práctico entre las cosas del mundo preñadas de tal intensidad la cual marca una relación afectiva con ellas. En el mundo moderno de las grandes ciudades y asentamientos urbanos, el ritmo vital corresponde a la inercia del mundo técnico pero no a un ritmo originario que adecue al hombre con su habitar terreno. La técnica implica una modificación del ritmo propio de la vía y una alteración en tal ritmo equivale a un desajuste en las formas de vida que rompe el equilibrio natural de encaje de unas cosas con otras, es decir, una desarmonía. Los logros en el universo «amundano» de los hechos han modificado el mundo social de la vida, es decir, lo «amundano» del hecho no es ajeno al mundo vital, según la perspectiva de Huxley. De esta manera, la ciencia y la técnica poseen el poder de modificar la vida; de ahí que los avances tecnológicos, una vez inoculados al mundo de la vida social, impliquen, según el caso, algún dilema en la vida moral. Y es que, en realidad, ningún fenómeno del entorno natural y lo que éste sufra se encuentra desvinculado del mundo de la vida.

Los postulados de la ciencia encuentran en la técnica la forma idónea de inoculación en la vida social. La racionalidad científica, por medio de la técnica, logra instaurarse como ideológica a un grado tal que esta última se convierte en la condición háptica de los espacios vitales. Pues bien, esta digresión momentánea a la esfera de la técnica y su inoculación háptica en el mundo de la vida intenta conducir a la consideración de que la técnica, y en general el mundo tecnificado, descansa sobre una concepción del Ser. Heidegger ha entendido el mundo tecnificado como un extravío de la vida de los hombres, pero también como destino o «desembocadura», de un extravío el cual se gestó desde la Grecia de los presocráticos y que imprimió al hombre occidental de una racionalidad apropiadora. Si hay, en efecto, como pensaba Rorty, un giro lírico de la filosofía operado por Heidegger, la literatura, y de modo especial la poesía, pero también la novela como opinaría Kundera, permanece ella misma fiel a aquello que la racionalidad técnica vuelta ideología ha olvidado: el Ser. Cuando las consecuencias de la técnica se dejan ver en

¹⁶⁹ Paz, Octavio, *Del hierro al reflejo*, «Rumor de límites» es el título que Chillida ha usado para una serie de esculturas en hierro. El rumor es en realidad el ritmo y sus límites, unidos al ritmo, son la medida; así, los cuerpos escultóricos participan de la fonación propia de la materia, que es visible en el equilibrio de sus formas danzantes, y se transfiguran en materia rítmica con *voluntad de decir* –ancladas en un perpetuo *empuje* que nunca llega a la palabra, en la tensión del silencio y un «no-decir». En esa tensión reposan para desconcertar al percipiente con los secretos de su ritmo que no alcanza la palabra.

el mundo de la vida es que se puede hacer poesía, pero ciertamente nadie hace poesía para cantar la belleza de las propiedades químicas del molibdeno. El último recurso para salvar la vida es el lenguaje de la narrativa y de forma especial el de la poesía, en contraste con el discurso y el lenguaje de las ciencias y el de un pensar técnico.

En el apartado «cuerpos sitiados» mencioné que cada quien se lleva en su propio peso mundano. Así como la vitalidad de cada época es un ritmo, y el ritmo de Quevedo no es igual al de Góngora, ni el de Celan al de Hölderlin. Cada poeta tiene su propio ritmo. Quizá el futuro poeta nacido en la época del olvido del Ser cante el ritmo de una época que acaba y prefigure el ritmo del otro comienzo y el lenguaje sea entonces una transferencia de voces: el clamor del Ser y el re-clamo del poeta. De forma enigmática Heidegger anuncia el canto futuro, es decir, la voz del otro comienzo que ha de ser el re-clamo de una voz originaria:

Algún pensador del porvenir será colocado ante la tarea de asumir efectivamente este pensamiento que yo he intentado *preparar*, y deberá responder a una palabra que un día escribió Heinrich von Kleist, la cual proclama: 'Yo me eclipsaré ante aquel que todavía no está aquí, y a un milenio de distancia, me inclino ahora ante su espíritu.'¹⁷⁰

La poesía participa del ritmo originario de un mundo siempre en movimiento. Que la música haya estado, y esté presente, en la humanidad desde tiempos tan remotos, según se logra determinar a partir de hallazgos de instrumentos musicales antiguos y en la extendida diversidad de pueblos a lo largo del mundo, tan distantes uno de otro, resulta ser una constante humana; ritmo y poesía son elementos atávicos. El poema, según señala Octavio Paz, «es la forma natural de expresión de los hombres»¹⁷¹. La poesía, pese al progreso, la evolución o el desarrollismo de la modernidad y la diversidad de las sociedades, es el tiempo originario; ella es el ritmo originario, el tiempo de las transformaciones del mundo.

El término *halito cálxico* que he elaborado a partir de la voz latina *calx* señala, precisamente, el ritmo vital. No resultad difícil pensar que Heidegger se haya visto embargado por este compás pedestre en sus caminatas, como se puede apreciar en su prosa poética *Der Feldweg*.¹⁷² El ethos originario es, también, un cambio en el ritmo del mundo, es decir, un cambio en el ritmo de la vida determinada por el trabajo, la domesticidad, el tiempo de ocio, y, en general, aquello que el hombre debe llevar a cabo para mantenerse en comunidad, y que le permiten compartir la vida con los otros en las faenas terrenales. El hálito cálxico se nutre de enclavamiento térreo.

La presencia que posibilita el asombro es una presencia ritmada; el asombro participa de esa voz presencial copartícipe del ritmo temporal del mundo. La presencia, así visto, no es una presencia estático-mostrenca. Mostrarse es la puesta en el juego de una ocultación que al mismo tiempo revela. La armonía de los

¹⁷⁰ Heidegger, Martin, Entrevista televisada conducida por Richard Weiser en 1969, en *Cahier de L'Herne. Heidegger*, París, L'Herne, 1983, p. 389. Cita recogida de: Francisco Gil Villegas M. *Los profetas y el mesías. Luckács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad, (1900-1929)*, México: FCE, 1996, p. 520.

¹⁷¹ Paz, Octavio, *El arco y la lira*, México: FCE, 1973, p. 68.

¹⁷² Cf. § 18 La situación, a) hálito cálxico.

pitagóricos logró advertir la presencia harmónica. Todo paisaje es paisaje del Ser; la imagen que ello representa es, ciertamente, intensidad harmónica –a pesar de que no excluya un cierto grado de perturbación incluso corporal o psicológica para el percipiente.

c) *Ontomorfología*

¿Por qué el ente y no más bien nada? Esta es una pregunta fundamental a la cual debo agregar un doble momento de este preguntar: ¿por qué el ente y sus formas? Pues, *lo ente*, como tal ostenta el estatus de la neutralidad antecesora a toda forma posterior de caracterización de lo ente. El ente, sin embargo, no se presenta neutral y llanamente, como indeterminación, sino siempre bajo cierta forma que imprime al ver humano la perspectiva. La pregunta que cuestiona por qué no más bien nada solo es posible solo a partir del ser que, relumbrante en los entes, los entrega a la visión humana en la *exuberancia* de sus formas.

La *exuberancia* cae bajo formas concretas. O, dicho de otro modo, se podría decir que las categorías formuladas por Aristóteles corresponden a la sensibilidad, a los modos de inoculación para constituirse paisaje del Ser.

Existe una mansedumbre de la visión que recibe aquello que reclama un espectro ocular para ser reconocida. Aquello que reclama ser reconocido explica el «impulso ontológico» de aprehensión. Es legítimo preguntarse, entonces, por la intensión de aquello que pide, en su presencia, ser visto. La respuesta a esta interrogante es, ciertamente, enormemente indeterminable. La naturaleza se oculta tanto como se desoculta en su unidad y la multiplicidad de sus formas. Aprender a ver entonces, se vuelve una tarea importante. La visión es también una aprehensión *éthica*¹⁷³ del paisaje *del Ser*; es una forma de yacer. El ver no debe confundir la totalidad de la manifestación con alguna de sus partes. Podemos pensar, pues, en la limitación que abre el árbol a la totalidad de su presencia y que a la vez lo cierra y contiene en su ser propio. Más allá de las partes y las formas, aunque gracias a ellas, se encuentra la unidad del ser donde el cuerpo se sostiene. «Un cambio en la manera de ver significa un cambio en lo que es visto», dice Bortoft.¹⁷⁴

Estamos, por lo tanto, ante el intento de caracterizar el estatus ontológico de la experiencia observacional. ¿Por qué, pues, las formas del ente y no más bien nada? O dicho de otro modo: ¿por qué esta o aquella manera de ver al ente, de modo tal que nuestra manera de aprehenderlo en el ver modifica aquello que *es*? Desde esta

¹⁷³ Escribo *éthica* y no *ética* para señalar la procedencia del *éthos* y distanciar así a la palabra de la *ética* de escuela con el fin de que *éthica* remita a la experiencia factual de la vivencia del paisaje *éthico del Ser*. Se trata, en definitiva, de la visión del Ser o la inoculación ontológico-*éthica* del aparecer de la realidad procedente *del Ser*. Y, en efecto, la realidad no es simplemente un tipo de ámbito imperante que padece el percipiente sino que es, fundamentalmente realidad *éthica*. La realidad en cuanto ámbito dentro del cual el hombre encuentra el dónde de su facticidad procede del Ser. Mientras que la *ética* es una reflexión sobre una moralidad manada de determinadas condiciones históricas y socioculturales, la *éthica* es, en un sentido esbozado por Schiller, el afecto en dirección de la voluntad a raíz del sentimiento moral de las sensaciones del hombre. La *éthica* está fundamentalmente vinculada al enclave háptico que nutre la sensibilidad del ser humano. Toda verdadera meditación existencial está orientada al yacer *éthico* en la realidad *del Ser*. De esta manera el pensar del Ser prepara el habitar y el pensar es restituído en su dimensión vital.

¹⁷⁴ Bortoft, Henri, *The Wholeness of Nature: Goethe's Way toward a Science of Conscious Participation in Nature*, Massachusetts: Lindisfarne Books, 1996, p. 143.

perspectiva, intentar caracterizar al ente dependerá del modo como se lo vea. La experiencia contemplativa así como el empirismo de una mente científica que conduce a la inspiración visual resulta de vital importancia ontológica. El asombro no es simplemente un estremecimiento interno ante lo que se presenta sino que lleva a cabo el registro visual de la significatividad de lo presente. No resulta difícil imaginar que la observación de la φύσις fue más que un solo mirar y se trató, más bien, de una intensa y peculiar modo de contemplar y de disponerse, así como cultivar, el asombro. Esto me conduce a aventurar la idea de que el Ser no es inmediatamente aprehensible sino que se encuentra en función del registro visual que conduce a la experiencia observacional hacia un panorama, regional, del Ser.

Dirección General de Bibliotecas de la UAQ

IV. SITUACIONES DEL SER

§ 15. Coordenadas *ontogeolográficas* de la cultura

Du siehst, mein Sohn,
zum Raum wird hier die Zeit.¹⁷⁵

Como los antiguos templos y montes¹⁷⁶, todo lo grande debe estar anclado en la tierra y testimoniar así, en la pesantez, su voluntad de vuelo. Los pararrayos, dice Steiner, deben estar conectados a la tierra. La metáfora con la cual Steiner comienza a trazar una idea de Europa indica que las ideas que conforman la constelación de baluartes culturales de una civilización no son ajenas a la geografía. Es decir, las ideas se encuentran enraizadas en la historia y las circunstancias. Pensemos, por ejemplo, en las geografías del mundo medio oriental o las llanuras africanas con sus horizontes sobre los cuales el sol se extiende hacia el atardecer y sus tribus nómadas; pensemos en la geografía japonesa, tan unida al carácter de su gente y contrastante con lo occidental, según lo muestran los relatos de Lafcadio Hearn. Parece que elaborar una idea de Europa a partir de lo más próximo y común al ser humano como son el caminar o el frecuentar cafés resulte un tanto desconcertante. Empero, parece ser una idea atractiva atender al carácter cotidiano de la vida para la elaboración de tal idea, si se toma en cuenta que en las circunstancias más próximas se encuentra el germen que configura el sentido mundano de la vida.

Es en el café, o en algún otro ambiente público, donde obras literarias o filosóficas iniciaron como pre-texto a la manera de la charla o donde comenzaron por ser intuitas por algún autor. Se trata, pues, del ambiente público que recuerda la vitalidad oralidad peculiar de un filósofo como Sócrates. Lo que en lo griegos fue pensamiento y vida en filósofos posteriores se convirtió en cultivo individual y solitario. «Nuestra época devastadora que todo lo destruye no respeta ni los bares», decía Luis Buñuel. La figura del café como elemento cultural quizá pueda resultar efímera en una primera percepción; pero piénsese, por ejemplo, en el fenómeno del jazz, indisociable del *bar* americano, o en la literatura irlandesa sin el *pub*. Piénsese en Europa, propone Steiner, tomando en cuenta el fenómeno cultural del café y su importancia para la vida intelectual europea. Buñuel relata su caso:

Llegábamos, nos saludábamos, nos sentábamos, pedíamos de beber casi siempre café y mucha agua (los camareros no paraban de traer agua) y se iniciaba una conversación errabunda, comentario literario de las últimas publicaciones.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Del drama musical Parsifal de Richard Wagner.

¹⁷⁶ De acuerdo a Mírcea Eliade, ciudades, templos y territorios son arquetipos celestes. El habitar y el construir ya no son arquetípicos sino construcciones con base en un modelo cualquiera menos vinculado a lo sagrado. Sippar, Nínive y Assur son ciudades arquetípicas y los montes Thabor y Girizim, «ombligos» del cosmos. El *enclavamiento térreo* de las construcciones se nutre del espíritu de vuelo celeste. Por lo tanto, no es difícil imaginar que la política de una ciudad enclavada entre el cielo y la tierra, signada por los elementos de la tierra y el cosmos, se corresponda con la teocracia. (Cf. Eliade, Mírcea, *El mito del eterno retorno*, Madrid: Alianza Editorial, 2011, pp. 19-30).

¹⁷⁷ Buñuel, Luis, *Mi último suspiro*, Trad. De Ana María de la Fuente, Barcelona: Plaza y Janés, 2001, p 68.

No es el café, por lo tanto, un mero establecimiento comercial para la charla frívola de los amigos. Se trata de un fenómeno de la cultura que forma parte del sentido de la vida cotidiana –tema el cual, por ejemplo, se puede apreciar en los postulados del movimiento *situacionista* o en un crítico como Debord. El café, a este respecto, se sitúa como modo de ser cuya forma cultural es la expresión auténtica de la racionalidad dialógica. A la distancia de aquella Europa, cuando los cafés representaban la ocasión para la cita intelectual y el *diálogo*, una nueva ola de diversos modos de expresión de la vida cotidiana –el cine, la discoteca, el centro comercial, el parque de diversiones, los estadios deportivos, la proliferación de gimnasios en la década de los setenta, el complejo turístico– toman auge. La vida, no el principio biológico o el que corresponde a las teorías, sino en el sentido empleado por Husserl en su carácter activo y creador de cultura, fue el terreno de acción del movimiento surrealista, el cual tuvo como principales herramientas al escándalo, revelador del sistema que había que derribar. Pero el objetivo del surrealismo no era fundar un movimiento literario o artístico cuanto el de hacer estallar, por medio de la crítica de la moral y el escándalo, la conciencia de los individuos. El surrealismo quería cambiar la vida.¹⁷⁸

La geografía constituye, pues, el ámbito de la experiencia. La geografía representa el *Faktum* de la existencia.¹⁷⁹ En la línea de Braudel y Deleuze, Delanda ha desarrollado una manera de interpretar la historia de occidente de los últimos mil años a partir de entender la geografía como un conjunto de procesos históricos. La geografía, interviene en la movilidad las sociedades, el tipo de alimentación, la arquitectura y, si seguimos el enfoque de Steiner, el pensamiento y la creación de cultura de una civilización. Es bien sabido el reiterado señalamiento de Heidegger según el cual la esencia de la técnica moderna consiste en ser una violentación (lat. *Vis*: fuerza) de la naturaleza. Buena parte del pensamiento griego antiguo tuvo a la φύσις como tema de reflexión. Pero el mundo, dice Heidegger, es el escenario del cual los dioses han partido; en contraste con la φύσις, lo divino no *encuentra lugar* ni entabla al pensamiento con la fuerza del *numen naturale*.

Pensamos, así, con Steiner, las características territoriales de Europa donde se ha desarrollado la cultura y las ideas que, a su vez, la han territorializado. La vertiente es doble: las ideas que originaron la cultura europea, y las condiciones materiales que originan las ideas y la cultura que han conformado el viejo continente. Por conspicuo que un análisis tal pueda parecer al tratarse de elaborar una idea de Europa –se podría pensar que se trata más de un ejercicio de lo que Octavio Paz denominaba

¹⁷⁸ El surrealismo, ha dicho el mismo Buñuel, y lo repite Octavio Paz en su ensayo *Estrella de tres puntas: el surrealismo*, intentó cambiar la vida; su objetivo no era fundar un nuevo movimiento literario o plástico cuando el de cambiar la vida y hacerla estallar por medio del escándalo operado por la crítica moral surrealista: los desbordes de la razón y sus subrepticios vericuetos, el insulto y lo malévolo de la risa, la atracción o fijación de las simas.

¹⁷⁹ En contraste con la biología o la ecología, la geografía *del* mundo puede ser considerada en función de los ejes φύσις-*Raum* y Ser-*Lógos* constitutivos de la facticidad. El Ser en su dimensión albergante de la existencia es, por lo tanto, Ser-φύσις-*Lógos-Raum*, lo cual equivale a un estar dentro extáticamente según lo referido por Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* («des ekstatischen Inmestehens»), es decir, un estar dentro de la amplitud del *Lógos*. Entendemos, así, que el habitar es, en este caso, un habitar en el *Lógos* poéticamente.

«imaginación crítica»–, lo expuesto por Steiner es el carácter indisociable de la geografía de su referente cultural. Steiner muestra que el cielo cultural europeo cobija la misma geografía; de igual modo, el cúmulo de baluartes civilizatorios son el fundamento en el cual un pueblo encuentra su arraigo e identidad. La descripción ofrecida por Steiner es elocuente por cuanto considera a Europa como el terreno donde se logra *afincarse* la cultura. Las ideas están conectadas a la tierra, es decir, a las condiciones materiales. La conexión a la tierra adquiere formas definidas: los cafés, los campos cubiertos de nieve y el amarillo veraniego que conocieron Monet, van Gogh o Brueghel; el *Fussgang* de Kant por Königsberg o aquellos otros de Kierkegaard por Copenhague, hacen de Europa una geografía de características «pedestres».¹⁸⁰

Sin duda, el criterio geográfico al que Steiner refiere lo encontramos en la experiencia del pensar de Heidegger –el *Denkweg* y los *Holzwege* son dos sugerentes connotaciones de la personalidad racional de Heidegger y no meramente locuciones estilísticas o tácticas de su particular exposición filosófica. Esta relación no sólo es traída a cuenta a este respecto por la vida de Heidegger en la geografía de Todtnauberg, donde hubiera de vivir una etapa pensante, prolífica, de su vida. El elemento geográfico no es inconexo del pensar de Heidegger en lo que corresponde a sus consideraciones sobre el mundo tecnológico y las relaciones entre la poesía y el habitar. La fenomenología remite a lo más próximo de la vida. Aquí cabe la aclarar que la relación del hombre con el mundo natural supone una base ontológica. La comprensión de la naturaleza por los griegos emanó de una radical experiencia de la φύσις.¹⁸¹

De una rara hoja de periódico de provincia de 1933 Guido Shneeberger ha recogido aquella declaración con la cual Heidegger respondió a la invitación de la Universidad de Berlín para impartir una conferencia. La respuesta a la Universidad deja manifiesto el testimonio simple y esclarecedor de la vida del pensador, además de mostrar el arraigo a la tierra, no sólo la suabo-alemana, sino la de todo hombre, la cual se ha visto modificada por las transformaciones que ha operado el mundo moderno. En efecto, no son pocas las referencias a la geografía o al *arraigo vital entre los paisajes del Ser*. Hölderlin, en algunos de sus poemas, vislumbra una *matria* perdida a la vez que invoca el regreso a ella (*Heimkunft*).¹⁸² Tal es, pues, el *mysterium*

¹⁸⁰ El *transitus*, del verbo *transire*, ir de un lado a otro, le es propio al *da- Sein* que en su pedestre exterioridad transita como forma de su particular localidad. En cada caso, hablo de un *da- Sein* y no de un *Da- Sein*. La radicalización del *Da* otorga particular localidad al *da* del *Sein*. «Transitar por la vida» es, entonces, ocuparse de las cosas que a uno le aseguran y le cuidan, pro-curararse. El *tránsito vital* se compone una praxis anterior a la teoría que señala la vida práctica con los útiles; se compone, además de lo que he denominado hálito cálxico que no se agota en la inacción, es decir, el reposo es también un tránsito por bien que no exista traslación de un lugar a otro. (Cf. lo concerniente a la *Sorge* en *Ser y Tiempo*, § 44. Y, particularmente, las primeras aproximaciones de Heidegger al tema de la facticidad durante el semestre de invierno 1920-1921 en *Introducción a la fenomenología de la religión*, § 10).

¹⁸¹ Cf. Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Trad. A. Ackerman Pilári, Barcelona: Gedisa, 2003, p. 23.

¹⁸² Adviértase: ἦτος: lugar de residencia, morada, estancia; y ἦτος: costumbre, hábito, práctica de la virtud. La morada del hombre –cuya relación entablo aquí con la voz griega ἦτος–, es una dimensión sobre la cual han meditado poetas como Hölderlin y otros más como el poeta mexicano Paz en sus escritos sobre poesía. La morada del hombre prefigurada por el regreso al hogar (*Heimkunft*) se funda en la terrenal vecindad de lo que puebla este mundo, en renovada relación con la totalidad de lo ente. En la

tremendum de la lucidez poética de una conciencia que se ve a sí misma a la vera de la vida, en la nostalgia de un tiempo quizá muy antiguo o quizá hacia al futuro.¹⁸³ Interpretar la poesía de Hölderlin en función de su circunstancia vital-política vuelve estéril el alcance universal de lo cantado en su poesía. Toda poesía, en este sentido, habla la suerte de los hombres por el simple hecho de ser.

El pasteleo intelectual, la arrogancia académica, las habladurías de literatos acerca de lo popular y el amor a la tierra son, para Heidegger, síntoma del típico hombre moderno satisfecho invisibilizado en el anonimato (*Das Man*). La tosquedad del arraigo a la tierra contrasta con los refinamientos pequeño-burgueses. Es bien conocida la elegante recepción en Davos, en un encuentro con Ernst Cassirer, en la cual se confronta el neokantismo y la fenomenología de la ontología fundamental, donde la burda manera de vestir de Heidegger, sus francos ademanes, sus poco refinadas maneras y el acento del dialecto local de la Selva Negra, le valen la calificación de «hijo de campesino» por la bien refinada señora Cassirer. No obstante, la reflexión de Heidegger se nutre del acontecer de la vida simple:

Al hombre de la ciudad una estadía en el campo, como se dice, a lo más lo «estimula». Pero la totalidad de mi trabajo está sostenida y guiada por el mundo de estas montañas y sus campesinos. Ahora, mi trabajo allá arriba se ve interrumpido a menudo por largo tiempo debido a gestiones, viajes para dictar conferencias, discusiones y la actividad docente aquí abajo. Pero tan pronto retorno arriba se aglomera, ya desde las primeras horas de estadía en el albergue, todo el mundo de las antiguas preguntas y, por cierto, en el mismo cuño con que las dejé. Sencillamente, soy trasladado al ritmo propio del trabajo y, en el fondo, no domino en ningún caso su ley oculta. Los hombres de la ciudad se maravillan a menudo de este largo y monótono quedarse solo entre los campesinos y las montañas. Sin embargo, esto no es ningún mero quedarse solo, pero sí soledad. En verdad en las grandes ciudades el hombre puede quedarse solo como apenas en cualquier parte. Pero allí nunca puede estar a solas. Pues la auténtica soledad tiene la fuerza primigenia que no aísla, sino que arroja la existencia humana total en la extensa vecindad de todas las cosas.¹⁸⁴

No *hay* espacio neutro. Lo que *hay*, lo que toma lugar, siempre es, de alguna manera u otra, alguna forma de la afectividad. Hay una intensidad en el paisaje, «árnica/ bálsamo de los ojos». El espacio, heterogéneo, es un rizoma de intensidades. En el paisaje *hay*, sobre todo, una e-vocación. Tal es la *locusión* que en un poema Celan nos advierte de la singularidad de las *ontogeografías* de la presencia, del aparecer del paisaje del Ser, en su poema Todtnauberg.

inhabitabilidad (*Un-heim-lich-keit*) se hace patente el no estar en casa (*Nicht-zuhause-sein*). Mediado por la publicidad de lo cotidiano, volviéndolo seguro y tranquilo de sí, estando como en casa (*Zuhause-sein*), el *Dasein* en la angustia (*Angst*) es sustraído de su absorberse en el mundo y llevado a la forma de no estar en casa (*Un-zuhause*). Así, pues, la tranquilidad y familiaridad del ser-en-el-mundo opera a guisa de inhabitabilidad. Cf. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trad. De Jorge Eduardo C. Rivera, Madrid: Trotta, 2003, pp. 210-211.

¹⁸³ Cf. Paz, Octavio, *Sobre la poesía. Poesía de soledad y poesía de comunión*, en *Las palabras y los días. Una antología introductoria*, México, FCE, 2008, pp. 103-105.

¹⁸⁴ Heidegger, Martin, *¿Por qué permanecemos en la provincia?*, Trad. Jorge Rodríguez, Bogotá: Revista Eco, Tomo VI, marzo de 1963.

Advirtiendo las ontogeografías de Europa, Steiner aduce su tercer elemento: la memoria. Calles, plazas, pueblos, y ciudades de Europa testimonian la grave pesantez de una civilización que tiene que vérselas con su pasado, identidad y sentido de pertenencia. Los signos de acabamiento, el rostro que muestra aquello que ha llegado a su término, a los que refiere Giorgio Agamben¹⁸⁵, son un momento de lo que ya ha muerto y que se lo puede encontrar en aquellas ciudades que una vez estuvieron vivas pero que tras haber envejecido finalmente mueren. Su espectro testimonia ahora aquello que una vez fue. En su calidad de espectros, ciudades antiguas que ya no están vivas, testimonian un proceso de tiempo vivido que se ha agotado y que la restauración las hace ser percibidas con un tenue velo de artificialidad. Formas, figuraciones, paisaje, estilos, son todas ex-presiones del *situs* del Ser, ontogeografías donde convergen el tiempo y el espacio vital.

Las ontogeografías son, también coordinadas temporales que se abren desde un allí, es decir, desde algo lo cual ahí y no en otra parte, ha tomado lugar; la extensión de la visión, el paisaje, desde el allí. Sólo desde un allí es posible la utopía como modo de la *dislocación* del allí, la apertura del allí como posibilidades otras. Este panorama bajo la forma de la *utopía* se transforma, entonces en *geovisión* de un pueblo que puede desembocar en un conflicto geopolítico, *la geopolítica del Ser* o la que se ha llamado «conciencia histórica» de un pueblo.

Con base en lo anterior, cabe entonces preguntarnos en qué consistiría un genuino dialogo intercultural. Heidegger, desde mi particular comprensión, ha sido un filósofo que invita a pensar los fundamentos de los pueblos y su despliegue histórico, y se ha posicionado como un pensador de la interculturalidad o de las diversas *latitudes del Ser*. No hay pues, una histórica única del Ser sino heterogeneidad de historias, experiencias, visiones. Hay, además: paisajes, situaciones e intensidades propias de las diversas culturas o bien, *locusiones culturales*. Es decir, modos de la visión y formas de vida y arquitecturas particulares. Hablo, pues, de la manera particular como una cultura se asienta, como pone en juego su fuerza, el tipo de paisaje –formas arquitectónicas y artísticas- y sus situaciones o modo de vérselas con la peculiaridad de su modo de Ser de acuerdo a factores de tipo diverso. El lugar de una cultura es dado por el Ser y se *expresa* en formas de cultura.

a) Enclave térreo y arquetipo

En Occidente permanece irresuelto el problema de su identidad religiosa, y parece que lo ha sustituido por la consecución de la felicidad personal en el horizonte del bienestar económico o el logro científico. Las crisis sociales causadas por la inestabilidad económica son suficientes para que la utopía de la felicidad y el bienestar se derrumben. ¿Cómo caracterizar la dicha en el vivir? La belleza, el placer, el amor, la carencia del sufrimiento y el conocimiento son, desde tiempos antiguos, algunos de los parámetros que permiten concebir la vida como condición que

¹⁸⁵ Cf. Agamben, Giorgio, *Desnudez*, Trad. de Mercedes Ruvitoso y María Teresa D'Meza, Barcelona: Anagrama, 1990.

mantiene la existencia en su halo de significatividad el cual, pese a la contrariedad de la vida, el hombre prefiere ser, y no claudicar en el dolor, a dejar de ser. El «instinto» mismo por mantener la vida y evitar el dolor se encuentra arraigado en el hombre al grado de posicionarlo en una opción ontológica: él quiere ser pero no es todo el Ser sino algo finito que entabla una relación con la totalidad de significatividad: el Ser. La pregunta que interroga sobre la preferencia del Ser frente a la nada es una que funda un *ethos* preteorético. Su ser para la muerte, *Sein zum Tode*,¹⁸⁶ se nutre de la fruición vital del Ser en el tiempo y el espacio; la fruición por los proyectos y aspiraciones y los vanos del habitar celebran el hecho de ser pese a las implicaciones de la finitud. Latente, la muerte tiene a la vida como el horizonte temporal de su posibilidad al mismo tiempo que la vida alberga en ella misma, es ella misma, la modulación de la fuerza del Ser.

Quizá la erosión de lo sagrado ha dejado al hombre con «poco Ser» y «poca tierra». Lo real, para el hombre de los tiempos antiguos, se afina en lo sagrado. Lo real, para que tenga fuerza, debe estar signado por lo sagrado¹⁸⁷, pues en ello radica la fuerza que enclava al hombre en la tierra para permitirle el enterramiento y, por lo tanto, habitar en una morada al lado de los dioses. La tierra no es tierra si no hay algo que la sustente como tierra de afincamiento. Pues, justo como las palabras de Heráclito profieren:

Εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοῦς.¹⁸⁸

Lo sagrado no es la utopía. Ora extramundana, ora extraterrena, la morada del dios ideal se funda en la carencia del límite, la inmediatez y lo colindante con lo múltiple: la eternidad. La inspiración del sacerdote escapa del mundo. La sacralidad de la inspiración poética, en cambio, funda la tierra e instaura en ella una morada. Lo divino no es una suerte de emanación extraterrena y mucho menos extramundana o alguna *parusia* que escinda el mundo térreo, sino la propia condición de la dinámica vital de la materialidad.

Consiguientemente, la relación de Occidente con la religión no estriba en la confirmación, aceptación o negación de un dios preconizado por algún tipo de ateísmo o teísmo. Antes bien, la espiritualidad de Occidente se encuentra ligada a una concepción determinada del Ser y lo ente, pues en ello se funda y pone en juego lo real de lo cual lo sagrado ha de emanar. A todo esto, no sabemos si lo divino se corresponde con alguna concepción de un dios único. ¿Cómo fue que en la civilización dios se convirtió en una entidad abstracta, omnisciente, omnipresente,

¹⁸⁶ Véanse: §§ 46-53 acerca del estar vuelto hacia la muerte (*Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode*) en: Rivera, Jorge Eduardo C., *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2003.

¹⁸⁷ Cf. Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Trad. de Ricardo Anaya, Madrid: Alianza Editorial, 2011, p. 24.

¹⁸⁸ «También aquí están presentes los dioses», si se sigue a Heidegger en su *Carta*. Confróntese la interpretación desarrollada sobre este pasaje en: Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Trad. de Arturo Leyte y Helena Cortés, Madrid: Alianza Editorial, 2004, p. 27.

poseedora de perfección? Para Descartes, por ejemplo, dios es el garante que sustenta lo real¹⁸⁹ que en su totalidad fue puesto en duda.

La razón que con su despliegue de conocimiento y técnica se ha apropiado de la totalidad de lo ente y ha establecido su criterio de verdad ha influido para la erosión de lo sagrado como condición de la materialidad del mundo. Así mismo, el capitalismo al producir mercancías, crear y satisfacer necesidades ha impuesto a la vida un valor de uso que no corresponde a la valía de una estancia en la tierra digna de ser vivida en el espacio vital del Ser. No sabemos si la espiritualidad de Occidente deba pasar por la concepción de un dios único o la instauración de lo sagrado en el habitar. Nos encontramos, pues, entre la imagen de un dios y la experiencia de lo sagrado. El primero implica la revelación, los preceptos y la consecuente creación de una clase sacerdotal y la instauración de una institución clerical. Lo sagrado en el habitar señala, por otra parte, la signación de la vida por lo sagrado según las fronteras culturales de su expresión. ¿Una teología o un encuentro libre con lo sagrado?

Fronteras de ex-presión de lo sagrado porque lo divino, al permear la vida y esta al estar asentada en un lugar, necesariamente debe fundar el suelo del habitar humano. Lo anterior no trae como consecuencia una comunidad de probos¹⁹⁰ o la autenticidad individual y colectiva del pueblo elegido por el dios, por razón de que la vida práctica, cotidiana¹⁹¹, se impone al hombre y lo arroja fuera de sí. Y, si esto no es así, es pertinente, entonces, la pregunta por el modo de vida cotidiana lo sagrado inaugura como manera de signar y poner en juego al hombre en un espacio vital determinado. Consecuentemente, además, cabe la pregunta de cómo el Ser y lo sagrado estructuran un modo de vida bien particular. Estas consideraciones nos conducirían a una reconsideración del lugar que ocupa lo sagrado en el análisis existencial del *Dasein* en *Ser y tiempo* en los términos de una existencia signada por lo sagrado.

El lugar, no sólo aquel señalado como aposento individual o comunitario, comarca o nación es entendido como el fenómeno de mundo en su totalidad. Y es que la frase de Heráclito ya señalada no mienta la habitación dispuesta para el aposento a la que invita a pasar a los peregrinos. El genio del lugar (*genius loci*), más allá de una categoría estética mienta la condición de la pertenencia, el habitar;

¹⁸⁹ *In extenso*, en la cuarta parte de su *Método* Descartes señala: «En lo que se refiere a los pensamientos que tenía acerca de muchas cosas exteriores a mí, como son el cielo, la tierra, la luz, el calor y otras mil, no me preocupaba mucho el saber de dónde procedían, porque, no viendo en esos pensamientos nada que pareciese superior a mí, podía pensar que si eran verdaderos dependían de mi naturaleza en cuanto que ésta posee alguna perfección, y si no lo eran procedían de la nada, es decir, que estaban en mí por lo defectuoso que yo era. Mas no podía suceder lo mismo con la idea de un ser más perfecto que mi ser; pues era cosa manifiestamente imposible que tal idea procediese de la nada, y por ser igualmente repugnante que lo más perfecto sea consecuencia y dependa de lo menos perfecto que pensar que de la nada provenga algo, no podía tampoco proceder de mí mismo. De suerte que era preciso que hubiera sido puesto en mí por una naturaleza que fuera verdaderamente más perfecta que yo y que poseyera todas las perfecciones de las que yo pudiera tener alguna idea, o lo que es igual, para decirlo en una palabra, que fuese Dios.» Así pues, el ser de lo real depende del poder divino y en él se afina. Cf. Descartes, *Discurso del método*, Trad. de Risieri Frondizi, Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 111-113.

¹⁹⁰ O una comunidad de iluminados, según arguye Peter Sloterdijk en su *Parque humano*.

¹⁹¹ *Vita laborens*. El tipo de vida que ha tomado lugar, que se ha instaurado, en el espacio vital del Ser puede ser considerado como una *vita laborans*.

Heráclito no es cortés en sentido efímero al invitar a aquellos a aposentarse. Las palabras de Heráclito marcan la diferencia fundamental entre la *situación* de él y los forasteros. Entrar con Heráclito demanda una disposición, un temple, más que el intento por albergarse en el resguardo corriente.

Dirección General de Bibliotecas de la UAQ

§ 16. Geopolítica del *spiritus*

No lamento haberlo hecho por el pueblo alemán.¹⁹²

Es en esta profundidad en la que Oriente y Occidente deben dialogar. Es insignificante conceder una entrevista siguiendo simplemente la actualidad.¹⁹³

Así como hay una experiencia individual de ser, también encontramos una experiencia comunitaria que posibilita, pese a la diferencia del ser en cada caso, compartir, heredar, vivir e identificarse, nutrirse o autodeterminarse frente a una *manera de ser* propia de un pueblo. Una pertenencia tal a la comunidad equivale a conferir una *seña* a la *tierra natal*. Piénsese en la fácil frase: *yo soy de aquí* –similar a la conjunción del *yo* y la *circunstancia* de Ortega y Gasset. Espíritu señala aquí la experiencia del ser histórico de un pueblo, es decir, el sentido articulador de la vida social y aquellos elementos que al incorporarse en la vida comunitaria otorgan una forma de expresión y sentir, una *sensación de ser*. En contraste con esta noción de espíritu como fundamento de articulación vital, la noción de masa hace referencia a la desarticulación, o mejor dicho, a una articulación siempre en función de elementos vitales propios de la vida capitalista como, por ejemplo: el trabajo y el dinero, las industrias del entretenimiento y los ídolos de masas del deporte, la música o el cine.

¹⁹² La permanencia de Wilhelm Furtwängler en Alemania fue un tema controvertido. Más allá de la idea nazi de lo alemán, se encontraba una idea de Alemania que no tenía nada que ver con aquella otra ideología sobre el destino histórico del *Volk*. Músicos judíos y personal de su orquesta se vio protegida gracias a la influencia y prestigio que Furtwängler ostentaba y se cuentan, además, ochenta casos de ayuda prestada a personas en situación de peligro. Sus restos se ubican en Heildelberg, junto a los de su madre y su hermana Magritt, quien fue esposa del filósofo Max Scheler.

¹⁹³ Saviani, Carlo, *El oriente de Heidegger*, Trad. de Raquel Bouso García, España: Herder, 2004, p. 158. Situado en una región abierta al tiempo en una geografía particular, conviene intentar una reconsideración de corte topológico en la lectura de Heidegger. A lo largo de esta investigación surge la pregunta de qué significa leer a Heidegger hoy en Latinoamérica, como en aquellos días del Grupo Hiperión algunos hicieran de lo mexicano un tema de reflexión filosófica. En el Friburgo de la década de 1950 se suscitó el interés de algunos japoneses por entablar un diálogo con Heidegger. La generación de aquellos «orientales» reunió a personalidades del pensamiento japonés, entre quienes destacan: Uchigaki Keiichi, Tomio Tezuka, Koichi Tsujimura, Tokuryu Yamanouchi, Shizo Kuki, Keiji Nishitani y los profesores Tanabe y Nishitani, entre algunos otros –como, por ejemplo, el joven estudiante Yuasa que tradujo la conferencia *Was ist Metaphysik?* al japonés. La influencia de Heidegger se vio también reflejado en personalidades de la ancestral China como Shih-Yi Hsiao con quien intentara una traducción de algunos capítulos del Lao Tzu. La civilización mundial, dice Heidegger, es el destino mundial en el que el hombre moderno se encuentra a punto de establecerse. Incluso oriente, Japón, no se sustrae a la tendencia de mundialización del desarraigo. De esto pueden dar fe algunos escritos de Lafcadio Hearn sobre el contraste entre la realidad interior del sentir japonés y las exigencias que los modos de vida moderna exigen de los individuos. En contraste con Hegel, Heidegger me ha parecido por razón de su diálogo con oriente y de la topología aquí elaborada, un pensador del diálogo de la multiculturalidad. Este tipo de diálogo es, de acuerdo a mi modo de entenderlo en el contexto de esta investigación, el pensamiento transtopológico. Pensamiento el cual se abre al otro en diálogo pensante; diálogo tal que, hoy en día en voz de algunos filósofos en México como Enrique Dussel y, en un cierto sentido, el ya fallecido Bolívar Echeverría, intentan entablar desde una región del ser histórico. Emilio Uranga, sin duda, fue el primero en pensar, a partir de Heidegger, «topológicamente» el ser del mexicano. ¿Qué significa leer a Heidegger hoy desde la experiencia histórica y cultural latinoamericana, desde la «episteme» de esta región heredera de la metafísica del viejo mundo? Algunas voces han llamado a esta actitud «descolonización epistemológica». Yo he querido entenderlo como hermenéutica transtopológica del ser histórico.

Frente a la noción de pueblo o, mejor dicho, del espíritu del pueblo, la masa es característicamente consumidora y reproductora, y más aún revitalizadora, de un modo de vida que ha mermado el espíritu de un pueblo. De ahí que la masa social se constituya como un componente importante de la producción y el consumo. La caracterización de una sociedad en términos de pueblo y masa nos permite apreciar un fenómeno de transformación importante. Y es que no solo la técnica señala una desacralización del mundo y el habitar sino que la desarticulación comunitaria –que concuerda con su articulación en función del capital-, sino también las sociedades convertidas en masas articuladas por criterios del capital constituyen uno de los componentes esenciales del mundo tecnificado. Es decir, los modos de articulación vital obedecen a criterios técnicos signados por el capital. La desacralización del mundo tecnificado no encuentra en la vida social oportunidad de manifestación. Entonces, lo sagrado no es el vínculo con algún lugar particular o algún tipo de experiencia íntima. La experiencia de lo sagrado es, entonces, una forma de ser compartida como vía de articulación de la vida. Heidegger, por ejemplo, no escribió una ética ni una política particulares por razón de que la vida humana entendida como una unidad fundamentada, articulada y arrojada al horizonte temporal del ser, pero también al horizonte del espacio-lugar, no podría ser entendida en función de una teoría política o ética sino siempre en relación al Ser. O, expresado en otros términos, la política y la ética del pensar de Heidegger, de acuerdo a mi lectura de una parte de su obra, es la del espacio vital del Ser como su topología propia.

Exagerando la fórmula de Freud, la palabra alemana *Stimmung* es interpretada por B. Echeverría en términos de un malestar.¹⁹⁴ Este horizonte anímico señala a la vida de la civilización europea en su incapacidad para desarrollarse fuera de las formas tradicionales porque ellas mismas se han vaciado de significación. El proceso que hubo de conducir a un estado tal de vida, que aquí nombraré como pérdida o debilitamiento del espíritu de una sociedad, es gradual y encuentra su momento decisivo hacia los finales del siglo XIX por cuanto logra concretizar la experiencia de vida de ciertas sociedades.

Empero resiste el arte y la poesía, las artes de la creación y recreación del espíritu humano, frente a las hazañas de las creaciones técnicas. En una sociedad de masas el gran arte, la música y la literatura parecen quedar a la deriva por su inutilidad para la vida. La modernidad es hostil al cultivo del espíritu; las masas han superado la noción de pueblo poseedor de un contenido de vida, un peso y una significación por razón de que la vida como tal se ha visto determinada en función de los criterios de ordenamiento social dictados por el principio del capital y el consumo. La valoración de la vida en términos económicos y de consumo la ha conducido a una «devaluación» o agotamiento, es decir, a un encarecimiento de su fuerza vital para cultivar la forma y el contenido que la hacen digna de vivirse. Tal es la expresión de esta situación que B. Echeverría cita como ejemplo la experiencia del cristianismo occidental que, si antaño fue un rasgo esencial de la civilización occidental, se encuentra ahora signado por este *horizonte anímico* y se ha visto convertido en una experiencia caricaturesca¹⁹⁵. Nietzsche y Heidegger, por ejemplo,

¹⁹⁴ Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, México: Era, 2010, pp. 24-25.

¹⁹⁵ *Ibid.*

avizoraron y caracterizaron este mal en la civilización, el espíritu humano y social, según las concepciones de su propio pensar: muerte de Dios, subversión de valores, mundo tecnificado, planetarismo e idiotismo.

Cada época se encuentra determinada en función de un malestar o afectividad que se ha inoculado en las prácticas humanas como formas de padecer el mundo en la que una forma peculiar de sensibilidad y cuerpo se ve comprometido en tanto elemento particular y fundamental de las prácticas vitales. La historia de las transformaciones vitales o modos de vida es, también, la historia de los distintos modos de afectividad que han necesitado de un cuerpo, una manera de sentir, es decir, y en suma, una disposición total de apertura que le es exigida al individuo y a la sociedad. Cada sucesión de épocas corresponde a una afectividad, entonces, pero no en un sentido totalmente negativo o en detrimento de la vida misma sino también en el sentido positivo o posibilitador de la vida como tal, digna de ser vivida y disfrutada a pesar de la adversidad o desequilibrio «fundamental» en las prácticas de una sociedad. De este modo, B. Echeverría sitúa el comienzo de una peculiar *Stimmung* en el primer siglo del segundo milenio el cual se iría agudizando a partir del siglo XVI o XVIII hasta concretarse como horizonte anímico de la experiencia cotidiana hacia finales del siglo XIX.¹⁹⁶

Como señaló Heidegger en su respuesta a Beaufret en 1946, la circunstancia humana puede ser pensada por encima de aquellas dimensiones que constituyen lo humano tales como la ética, la política, o inclusive la teología, por ser estos los rubros en donde la desgracia humana se ve más claramente señalada: crisis moral y espiritual que merman la condición política del hombre. Esto indica que pensar el ser del hombre en función del Ser y no a partir de un sistema ético, político o teológico siempre se lleva a cabo sobre alguna categoría definida o tácita, una cierta interpretación sobre aquello en lo que debe o deba consistir el hombre en su Ser. Estos intentos, pues, más han estimulado el prolongamiento de la indigencia del hombre respecto del carácter de su propio ser. Si con Dostoievski y Löwith¹⁹⁷ preguntáramos por la fórmula del habitar y el convivir humanos, los animales, a su manera propia, ya no necesitarían de ninguna fórmula. A diferencia de aquellos, que conocen la fórmula de su nicho ecológico, el hombre no ha logrado encontrar la fórmula adecuada para instaurar su habitar. El esclavismo, el feudalismo, el capitalismo, el comunismo o la democracia, además de sus ideólogos, desde Platón hasta *La ciudad de Dios*, sin perder de vistas las utopías de Moro o Campanella, han sido esfuerzos, no carentes de algún tipo de violencia y ejercicio del poder, por instaurar, imaginar o desear una condición mejor para el desarrollo de lo humano. En tanto que ninguno de estos sistemas ha logrado su objetivo, ellos caen en lo que podríamos llamar una «utopía del Ser» por cuanto de él, como horizonte del hombre, se han alejado y no han logrado instaurar alguna intermediación vital al Ser. Es decir, el Ser no ha inaugurado, irradiado en su apertura espacio-temporal, una forma de con-vivencia que podríamos nombrar como la condición originaria del *ethos en donde* el hombre, de cara al Ser, logra afincarse.

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ Löwith, Karl, *El hombre en el centro de su historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona, Herder, 1997. pp. 190-214.

Pero ha sido el pueblo griego, sin importar si encontraron tal remota fórmula o no, el que, según trae a cuenta Heidegger, pensó la situación humana más allá de la elucubración de un sistema moral, político o teológico. Y es que es con Platón, sin embargo, a partir de quien la vida comunitaria -el mundo que sólo cobra sentido en la puesta en juego del ir-y-venir entre las cosas que en él toman su lugar como en-seres mundanos; cosas, todas ellas, como asuntos en los que el hombre se ufana- comienza por constituirse como un tema efectivo de indagación con miras a establecer parámetros para la fundamentación del Estado. El sistema de Platón que intenta fundar el Estado es uno el cual sólo es accesible vía la razón filosófica del gobernante, pues:

[...] sólo con su luz se puede reconocer dónde está la justicia en la vida pública y en la privada [...].¹⁹⁸

El intento de Platón puede ser considerado utópico no porque sitúe a las ideas «por encima de un mundo» que deviene y las tenga como modelo para la imperfección humana y la potencialidad fragilidad de los proyectos que emprende el hombre. En este sentido su pensamiento puede también considerarse un sistema ético o una pedagogía que fundamenta al individuo y a la comunidad en la consecución de la virtud. Su pensamiento es utópico por cuanto la utopía se ubica y señala hacia el cultivo del ser del hombre en a partir del cual se ha de fundamentar la vida. De ahí que para Platón su «epistemología urbana» señale que:

[...] no hay ciudad que pueda llegar a mantenerse en paz bajo sus leyes, por muy buenas que estas sean, si los ciudadanos creen deberse entregar a dispendios locos y, por otra parte, vivir en la más completa inactividad, excepto para los banquetes y las reuniones para beber (y cuando ponen todos sus esfuerzos en ir tras sus amoríos).¹⁹⁹

Se trata, pues, de la defensa del espacio vital. El juego político no va por fuera –por la región pública poblada de entes, para retomar a Heidegger- sino por la interioridad. Pues, ¿por dónde comenzar a construir la casa para habitar? ¿Cómo se erige un Estado? Radicalizar la pregunta por el Estado nos lleva a preguntar en qué consiste el ser del Estado. En la época tecno moderna el ser del Estado obedece más al liberalismo que potencia tanto la circulación de mercancías como la libertad individual hasta el grado de desembocar en el egoísmo del sujeto estatal. Además, cabe traer a cuenta la pregunta por el estatus ontológico de la ley y determinar su legitimidad; una la cual se corresponda con la existencia humana y que no emane del tirano.

Finalmente, me parece perentorio y acuciante una indagación profunda sobre la política en Heidegger. Desde el caso Farías hasta la actualidad, el lugar que ocupa la política en Heidegger ha permanecido como una veta inexplorada; y, si se la ha explorado, ha sido solamente motivada por la atrayente personalidad de un filósofo que implantó su figura en la vida pública académica y cultural. Su

¹⁹⁸ Platón, *Carta VII*, 325d.

¹⁹⁹ *Ibid.*

pensamiento, según algunos círculos intelectuales en diversas latitudes del mundo filosófico, es la fórmula del nacionalsocialismo. Como Platón, creen algunos, la fórmula heideggeriana es la fórmula del Ser como política de Estado. A todo esto, me parece que en el olvido se ubica la política en el corpus de la obra de Heidegger, y que en un futuro esfuerzo por pensar «la política del Ser» nos conducirá a una revisión, por ejemplo, de los filósofos clásicos de la política. El tema y la tarea, inmensas, sin embargo, que un proyecto de este tipo impone se enmarcaría en un intento por trazar la historia de los intentos por construir una casa conformarían, así, una utopía política de ese Ser que, desde Platón, sigue siendo el *topos uranos*.

O bien, planteado el asunto *vía* Heidegger, preguntaríamos por el habitar, la tierra natal y el mundo tecnocapitalista. Pues bien, la casa, como ya había mencionada en la parte introductoria a esta investigación, ha sido desde la tiempos antiguos un común denominador en la historia de Occidente. No es extraño que la pregunta por la casa encuentre familiaridad con la existencia como arrojamiento a y temporeidad del mundo. En la amplitud de la historia encontramos intentos de fundamentación del habitar; desde los sistemas políticos hasta los sistemas económicos y las teologías que han querido intentar comprender y articular al hombre en función de un destino trascendental. Hasta aquí, la tarea filosófica consiste en pensar la estancia, pero también la errancia y, todavía más, pese a lo anterior, las heterogeneidad humana. Sobre la mutua pertenencia de los seres humanos en el lugar Platón nos ofrece la siguiente definición de polis, la cual no está muy alejada de las relaciones de producción según el pensamiento marxista:

Sucede que el origen del Estado descansa en el hecho de que cada uno de nosotros no se basta a sí mismo sino que carece de muchas cosas (...). Cada individuo trata, por necesidad, de entenderse con otro y luego con otro, y de la multiplicidad de necesidades surge la unión de muchos en una misma morada, por asociación y ayuda. A esta forma de residencia en común la hemos llamado *polis*...

Una forma de la visión y la utopía; ímpetu y anhelo; proyecto y voluntad en movimiento; soplo y hálito; o bien, la apertura y proyección de la conciencia en el horizonte del tiempo, son algunas de las posibilidades como el término *spiritus* puede ser abierto a interpretación. Todas ellas señalan el tránsito, el movimiento, un grado o modulación de la fuerza. El *motu* del mundo es la libertad de los hombres, pero ellos no se mueven según la libertad sino en las inmediaciones del choque de fuerzas.

Del ímpetu del ser en el mundo de las diferentes culturas y civilizaciones al grado de entrar en conflicto. Ser en el mundo no es una situación de ontológica imperturbabilidad sino de circulación fórcea de los diferentes *lógos*. La vida es la expresión transitiva del Ser. El movimiento, en tanto modulación de la fuerza que le es propia, si se lo considera como estático. El espíritu es la corriente vital que crea nódulos de intensidad y se bifurca en rizomas de modulación. El *principio de modulación* es aquello que ralentiza o revoluciona, sea esto objetos de consumo, y de poder como la industria militar. Los *epicentros de deseo* como nódulos de ducción: la puesta en circulación de lo ente corresponde al flujo de la fuerza que coloca a los individuos en la corriente del deseo y el proyecto vital así como en la intensidad del plexo de sentido en el cual y desde el cual el *paisaje intenso* se abre. La *eclosión vital*

del tipo de sociedad humana asume las formas de los furores y modas, la violencia, que prefiguran la anulación de sí misma a partir de sus parámetros de autoaniquilación interna, la *declosión* de la vitalidad del ser social. Todo apunta a una fuerza humana que no es la fuerza originaria de apertura del mundo y sus fenómenos, entre ellos el hombre.

Lo anterior nos conduce a reflexionar acerca de la morbilidad de la dinámica interna en las sociedades, el malestar social y cultural de la *vita* capitalista. Si hay un olvido del Ser, es decir, una relación mermada entre el hombre y el Ser como *eje vital* de su permanencia en la tierra, este ha sido continuado por el modo de apropiación de lo ente. Existen también modos de manifestación, vanos, abrevaderos que suprimen las condiciones de vida moderno-capitalista y permiten el deshacimiento. Heidegger, por ejemplo, nombro a esta desconfianza originaria: *Das «Kuinzige»*.²⁰⁰ Una mirada esquiva y tácitamente recelosa respecto del orden de interés del sentido del cotidiano vivir que se retrotrae a una región remota en la que las cosas animan la instalación confiada de la vida. Las fronteras del Ser obedecen a las regiones de la diferencia. Transitar de un pueblo a otro significa internarse en lo diferente y lo nuevo en un paisaje humano lleno de intensidad y formas de amabilidad, acentos de habla y arquitecturas: un modo peculiar de la gravitas que ancla al hombre a la tierra y le imprimen, cuando se encuentra alejado de su tierra natal, el padecimiento existencial de la nostalgia. La topología del Ser es un diálogo con la multiculturalidad, los diferentes modos de Ser, las circunstancias y los horizontes históricos de los hombres.

La geopolítica del espíritu corresponde al deseo humano de imposición sobre la tierra de acuerdo al paradigma de apropiación de lo ente. Contrario a esta perspectiva, existe un *espíritu geovital* que no siempre se corresponde con una geopolítica que la mayor de las veces se ve delineada y subordinada al dominio del espacio de influencia comercial. En esta perspectiva, la militarización de regiones y fronteras, la desestabilización de estados democráticamente electos, la subordinación a las organizaciones y esquemas financieros. En cierto modo, el espíritu humano es la vía o fuerza del Ser. El espíritu es el trazo del Ser; espíritu entendido como ser-en-movimiento que se abre paso con brío y aliento propio. Ser es fuerza e intensidad. Lo que es, partiendo del Ser, es ser-móvil, ducción del Ser. La geopolítica, pues, se entiende como la ex-tensión vital del brío pedestre del hombre, guiado por el hálito cálcico que se corresponde con la topología del Ser. Es, pues, interesante indagar la aprehensión del espacio en el nómada en contraste con el hombre sedentario. Como bien se sabe, la humanidad transitó por regiones antes de establecerse en asentamientos por largos periodos de tiempo.

La frontera nacional en sentido estricto del arraigo es una frontera de la diferencia y la cultura, el Ser mismo el que se ha delimitado bajo algún principio de apropiación y utilidad. La transformación de las fronteras corresponde al trazo del Ser y su espaciamento vital. La política actual y el estado nación, lejos de ser una región del Ser, se ha convertido, bajo el dominio de la apropiación técnico-económica, en la administración de lo ente, la reducción del Ser a la medida óptica. Desde los

²⁰⁰ Cf. Heidegger, Martin, *Camino de campo*, Madrid: Herder, p. 51.

imperios antiguos hasta el capitalismo planetario o el Commonwealth y los bloques económicos.²⁰¹

a) Geopolítica del Da-Sein

El Ser, dice Heidegger, llega a ser destino en la medida en que él mismo da (en su retracción). Estamos ante el carácter de una «donación del reservarse» o de una «apertura del ocultarse». La aperturidad de una región es la puesta en juego, por lo tanto, tanto de un desocultamiento retractsivo. Los modos como el Ser se oculta imperan «a la sombra» de su modo *explícito* de donación y apertura. La región *del Dasein*, adviértase el doble sentido del genitivo, es un claro, pero también una *región sombría*. En lo colectivo del emplazamiento humano la factualidad viene dada por una forma del desocultamiento pero también por una forma de la retracción. Los modos de desocultamiento esconden la sospecha e invitan a la reserva. La claridad del desocultamiento es una luz heredada de la historia. Toda región del ser es, por lo tanto un imperar de la claroscuridad del Ser. Así, pues, podemos hablar de la diversidad de claroscuridades, es decir, de los diversos modos del desocultarse y del ocultarse históricos. El hombre en cuanto *Dasein* es habitado por un espectro que él mismo desconoce de su propia historia. Por esto, su *ahí* dado por el Ser debe ser sometido a una hermenéutica con el fin de lograr entender, si bien no del todo, el sentido de su apertura local y quizás entrever, en sus modos de desocultamiento, algún rasgo de su peculiar ocultamiento histórico. El pensar del *Dasein* es, por lo tanto, un ejercicio de hermenéutica de la autoscultación. O, en palabras de Octavio Paz acerca del mexicano en su *Laberinto de la soledad*:

Viejo o adolescente, criollo o mestizo, general, obrero o licenciado, el mexicano se me aparece como un ser que se encierra y se preserva: máscara el rostro y máscara la sonrisa.²⁰²

Las formas de la expresión, pues, ocultan una historia íntima. No solo el «rajarse», según Octavio Paz, equivale a que el mundo exterior penetre en la intimidad; más aún, el «rajarse» sitúa al mexicano ante la angustia existencial de un violento

²⁰¹ Véase la *tabla 1* donde se enlistan los imperios de la antigüedad, premodernidad y modernidad. Mientras la redacción de esta investigación se encuentra en curso, se han reavivado, desde ya hace poco más de un año, las fricciones entre la Rusia de Vladimir Putin, Europa y Estados Unidos con la OTAN al frente como consecuencia de la integración de Crimea a Rusia; a esto se suma la destitución de Víktor Yanucóvich y el gobierno de Petro Poroshenko en Ucrania. Los intentos de destituir al presidente sirio Bashar Al-Assad, bajo la presión del grupo terrorista Daesh, financiado por países como Emiratos Árabes y Turquía, y países de Europa, se suma a la desestabilización de Oriente Medio. En este contexto, la incursión militar rusa en Siria ha sido decisiva para la reordenación geoestratégica de fuerzas en Oriente Medio. Rusia, bajo el yugo de las imposiciones económicas a raíz de la integración de Crimea ha fortalecido lazos con Latinoamérica –condonó una deuda millonaria a Cuba, fortaleció lazos con Nicaragua, Argentina y Brasil. China, por su parte, construye enclaves en el Mar de China y entra en disputa contra las naciones circundantes de este mar. La multipolaridad se impone al mundo unipolar y resurge lo local y regional frente a la globalización.

²⁰² Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México: FCE, 2002, p. 32.

desocultamiento de la historia del Ser. Si bien los mundos que han precedido al presente de un pueblo han desaparecido, ciertas formas, como el temor, la desconfianza y el recelo en el caso mexicano, aún perviven.²⁰³ El fenómeno del presente, es decir, de los seres humanos de un determinado *hoy*, es la faz de un espectro. Lo anterior no sucede solamente con el mexicano, sino también con toda región claroscuro *del Ser*. Todo pueblo alberga un padecimiento interno, íntimo, del Ser y una forma de aperturidad.

El diálogo transtopológico que defiende es más que un diálogo de las diferencias antropológicas y culturales. Este tipo de diálogo tiene que ver con la historia profunda de los pueblos. Y, a esta tarea dialógica, viene en auxilio no sólo la fenomenología y la hermenéutica, sino también la psicología profunda. La psicología, a este respecto, sería una psicología regional del *Dasein* interesada por los acontecimientos en la interioridad de los seres humanos. Pues, no todo acontecimiento es luz sino también sombra, y no siempre es exteriorizado sino también padecido en la intimidad.

¿Cuáles son las formas del habitar? ¿De qué se nutre la intimidad (no interioridad) del habitante y cuáles son sus formas? Responder estas preguntas no es fácil pero podemos entrever que preguntarlas nos conduciría al maravilloso tema de la sensibilidad local y al encuentro con la intimidad del ser humano local. Encontrar la intimidad del otro es difícil ciertamente, y de conseguirla podríamos entonces no conquistar ni invadir y destruir a otros pueblos sino apreciarlos y convivir con ellos. ¿Y si la topología del Ser es en realidad la topología de la intimidad del ser humano que nos conduce a encontrar el habitar en el Ser? Si esto es así, el lugar del Ser, su *locus* de desocultamiento, su luz, brota, como la *Phýsis*, para hacer surgir el nuevo comienzo del ser humano más allá de todo nombre. México tiene una tarea tan grande como maravillosa y ardua por cuanto debe comenzar un nuevo e íntimo diálogo con la intimidad de su historia. No es fácil aprender a ver la luz del ser y advertir en ella los espectros de la historia. La dificultad aumenta cuando se trata de ver a la intimidad de otro ser humano.²⁰⁴

La claroscuro de la localidad es la localidad de la intimidad a donde el ser humano histórico ha arribado, pues su historia local ha acaecido *del Ser*. Cada pueblo de África, cada comunidad indígena del continente americano, cada minoría de Oriente Medio, cada grupo humano de Asia es una *forma de la sensibilidad*. Hay, pues, un *lógos abconditus* heredado de la historia que no resulta del todo audible a cada pueblo, pero al que los poetas y los artistas pueden prestar oído para escuchar y voz para decir la historia íntima del Ser bajo la forma de modos peculiares de expresión. Más que hablar del sentido del Ser, hablo, por lo tanto, de la verdad-desocultamiento del Ser que abre un *dónde* en el cual acaece un plexo mundano. Pero, más que hablar de la verdad del Ser, hablo, en definitiva, de la localidad del Ser constitutiva de la geopolítica de los *Dasein*-pueblo.

²⁰³ *Idem.*

²⁰⁴ *Idem.* Véase lo analizado por Octavio Paz en su *Laberinto*: «La preminencia de lo cerrado frente a lo abierto no se manifiesta sólo como impasibilidad y desconfianza, ironía y recelo, sino como amor a la Forma».

b) Fuerza de ducción

La historia, que es la apertura espacio-temporal del hombre, no está exenta del choque de las diferencias. En la unidad del Ser, lo múltiple se encuentra en movimiento. En ducción el Ser va creando cuerpos, formas. El Ser se afigura y su manera de presentarse es la imagen del tiempo. La fuerza del brote de la realidad-*Phýsis* nos invita a pensar en una acallada voluntad *phýsica* operante en el fenómeno de la presencia de los seres. El fenómeno temporal del *hoy*, del presente, es un fenómeno en ducción dotado de intensidad direccional en el cual cada ser y su peculiar realidad es *conducido*, en su temporalidad, hacia la posibilidad de su ser que ya es y que viene. Así, cada ser llevado en la fuerza del ser, es llevado hacia su ser, eclosionando en las ontogeometrías de su presencia. Es probable que, así como se habla de un olvido del Ser, también podamos hablar de un olvido del ente y de la forma en la que cada ser afigura su ser.

El afiguramiento como forma de inoculación mundana. Esto a propósito del olvido del ente y las formas. La ciencia y la técnica, al hablarnos del ente y sus estructuras nos dice algo del ser. El poeta, o el filósofo, al hablarnos del Ser, también, nos dice algo sobre el ente. Técnica y ontología, aquí, así como el interés de Heidegger por el Ser no se encuentra desvinculado del sentido del mundo. Pues, ser y ente, no es una relación de subordinación sino de copertenencia; una unidad dual-diferencial. Por lo tanto, hacer del Ser el motivo del pensar equivale a pensar la diferencia entre éste y el ente. El ente, como terreno de intento de conocimiento del hombre, no se encuentra lejos del Ser. Así, pensar es la tensión diferencial del ente y el Ser. El interés intelectual por el Ser no es desinterés por la materialidad del mundo a la que se le ha considerado como «lo real y concreto». Exigir a los filósofos el restablecimiento transformativo con el mundo significaría, en este sentido, replantear el pensamiento en función de la diferencia ontológica.

Ahora, bien, como ya se ha mencionado, el presente manuscrito tiene que ver con la radicalización del ahí del Ser, como se ha planteado en el apartado del primer capítulo. En lo anteriormente expuesto acerca de un olvido del ente al otro lado del olvido del Ser y señalé, también, su carácter mutuo. Pues bien, la frontera o el territorio no solo se establece en el plano del ente, sino también en Ser. El resultado de esto que quiero plantear es una frontera del ente y una frontera que le correspondería al Ser a manera de mutuo movimiento: el ahí es el juego de límites impuestos tanto por el ente como el Ser sin autoanularse. Una frontera óptica y una frontera ontológica no son del todo inconmensurables sino, más bien, *comensurables* perfecta donde uno se mide en el otro para lograr la emergencia de un ahí que alberga al cuerpo y un cuerpo que en el ahí se alberga. Al ahí del Ser es el límite diferencial y la posibilidad.

§ 17. Fuerza social

La gravedad implica el posicionamiento del hombre en la tierra y al tipo de vida al que da curso. El anclaje otorga a la vida una *gravitas*, un peso, una intensidad. La religión no es un factor que confiera gravedad en la medida en que no representa para las sociedades un modo de realización terrenal sino *extraterreno*.

El anclaje es la instauración de un modelo, un sistema²⁰⁵, que incluye lo político y lo económico. A la gravedad de los cuerpos de la física se suma la *gravitas* mundana del hombre que otorga movilidad y proyección al mundo. En la ducción de la fuerza se encuentra la posibilidad y el despliegue del sentido del ser. La temporalidad, la historia, es el despliegue de la fuerza. Mediante dispositivos reguladores de la fuerza, el mundo tiene está cargado de una tácita intencionalidad.

La circulación de la fuerza y sus dispositivos de regulación no han sido los mismos a lo largo de la historia. La historia del hombre es la historia de sus relaciones y sistemas de organización y regulación de la fuerza, de sus dispositivos de intensificación. Engels ha señalado el papel del trabajo en la transformación de la fisonomía del hombre por medio del trabajo. La ejecución de la fuerza por medio de las herramientas ha dado forma a la mano del hombre. Pero la mano, dispositivo de fuerza e intencionalidad, no sólo es ejecutor de fuerza, trabajo, sino producto de él²⁰⁶. La fuerza, en la forma del trabajo, ha dotado al hombre de una figura. Pero los dispositivos de fuerza no son solamente las herramientas o la tecnología en lo general por cuanto existen, también, dispositivos de tipo político y económico. La maquinación del mundo desfigura la tierra. La relación fracturada con el Ser y con el ente ha dado como resultado una tierra desfigurada. Figuras, formas, modos del presentarse de la tierra, impuestas, que no obedecen a paisaje de una tierra natal que alguien como Hölderlin quisiera. La fuerza es siempre ducción, movimiento. Por lo tanto, la fuerza que no sea concebida en su circulación es una forma de potencialidad o virtualidad. En tanto intensidad de ducción, la fuerza es *transcurrencia* del tiempo que da lugar a épocas de intensidad vital, la historicidad de la *Stimmung*. Un ejemplo de lo anterior es el análisis de que Engels elabora con respecto al papel que el trabajo desempeña en la transición del mono en hombre deja ver que la transición de un estado natural al estado de cultura fue posible gracias a las transformaciones que la mano del homínido sufrió. La mano, y con ella el cuerpo entero, es una especie de intensidad figurada, producto del despliegue de las fuerzas. La mano, pues, es producto de la fuerza ejercida, el trabajo, y dispositivo de ducción. El lenguaje participa, también, del trabajo por cuanto dio origen a la actividad conjunta y al agrupamiento de los implicados como miembros de una sociedad. La necesidad, impuesta por el trabajo y las características lo condujeron a decirse cosas los unos a los otros.

²⁰⁵ Un marco o modelo de flujo de fuerzas.

²⁰⁶ Cf. Engels, Friedrich – Karl Marx, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, Fontamara: México, 2006, p. 6. Edición sin información del traductor.

a) *Jemeinigkeit* e ἰδιον. Domesticidad y publicidad

Esto se expresa en una falta de interés por lo real. Su involucramiento con lo real es una reacción y no una forma decidida de su ser puesto en juego en acción determinativa. No ha hecho de su ser una verdad de la acción. No ha logrado la puesta en acción de la verdad de su ser. La realidad no ha alcanzado el peso que a la verdad se le confiere, de ahí que la inseguridad y la falta de interés por lo real, de lugar a la inseguridad y a la falta de interés e inseguridad antes las posibilidades de la puesta en juego de su ser.

La intimidad es la retracción; es plexo íntimo donde mana el habitar que sabe desconfiar, en tanto forma de deshacimiento, de las seguridades, exigencias y tendencias de la vida moderna. La dualidad entre lo público y lo privado señala diferencias que no siempre van más allá de un grado mínimo sino que establecen una diferencia radical de convivencia de derivaciones políticas. Los principios que rigen lo privado no se corresponden con la publicidad de las leyes sociales. Así, por ejemplo, tenemos la tensión entre lo público y lo privado: costumbres, leyes, clases, moral, hábitos y demás parámetros de la vida social en interdicción tajante contra la autenticidad individual. La suerte de la mujer ha sido un caso paradigmático, pues, sometida al mundo del hogar, ahora ella ha buscado el espacio público como vía de realización y reafirmación de su autenticidad. Según este modelo, la tradición moral ha ubicado a la mujer fundamentalmente cercana a la fecundidad, el resguardo afectivo, del varón y los hijos, y la administración del hogar; el hombre, en cambio, se reafirma como apertura, hazaña y dominio.

El insondable fondo del erotismo se contrapone a la interdicción social. La ciudad sólo puede adquirir su *motu* en función de fuerzas otras a la del Eros. La domesticidad del Eros es algo que ocurre solo en la privacidad, motel, habitación conyugal, por ejemplo, pero no al nivel de lo público –de ahí que, quizá, la mujer en su carácter privado se conciba en función a valores de este tipo. A la mujer le corresponde lo privado al ser compañera de intimidad, musa de inspiración o confidente de secretos; su apertura, en cambio, hacia el plano de lo público adquiere las formas de la prostitución, la farándula o cualquier otro objeto de consumo sospechoso o receloso. Su apertura no es pensada como una verdadera eclosión de la fuerza vital propia de ella, fuera del modelo de la servil entrega o como imitadora de una fuerza que no le corresponde. Lo público es la región de fuerzas diferentes al del Eros como posibilidad e autenticidad. Esta apreciación no anula que se pueda señalar una *erótica urbana* como contraposición a la naturaleza «conservadora», privada, de la familia, el matrimonio y los valores derivados de este: la virginidad, la castidad, la fidelidad conyugal, la posición social y la bonanza económica para la manutención de los engendrados. Paz señala este dualismo a partir de un vocablo de acuñación popular vuelto concepto: rajar.

La soledad, en el hombre, señala su individualidad, en tanto padecimiento propio, frente la búsqueda de comunión y realización en el otro. Según leo a Paz, la distinción público-privado se encuentra signada por este parámetro fundamental. El nacimiento signa la condición humana al establecer un aspecto fundamental de la vida vacilante entre la sensación de sí como soledad y su cumplimiento, si no en el

amor, en las prácticas humanas. El cuidado de sí se entiende, por lo tanto, como un movimiento a la vez de reserva como de entrega entre los esfuerzos por mantener la individualidad y el cultivo de esta en función de la alteridad. De ahí que este doble movimiento de proyección y repliegue en la vida sea entendido como una *dialéctica de la soledad*. En otros momentos de esta investigación me he referido a la vida como *helán*, corriente vital, libre trazo del Ser, o bien, ducción vital, y he aducido algunas otras formas como significatividad Paz nos haría comprender al mundo de la vida como una *dialéctica de la significación*. El *motu* de la vida así caracterizado no deriva, pues, en consideraciones extrapoladas articulante o articulación significativa. La vida, pues, según Paz, se encuentra signada por esta dialéctica. El mundo, bajo esta perspectiva, según fue caracterizado en otro momento de este escrito como conjunción de la significatividad y la articulación, es aquello que ocurre entre la comunidad de seres humanos y, por lo tanto, posee una factualidad propia al ser ellos los que se ponen en juego en la significatividad del mundo. Bajo esta consideración, la visión de cómo creación/destrucción, al tratarse de un movimiento, una *courrant vital*, que posibilita la resignificación de los contrarios. De ahí que, en el caso de la mujer, esta ha de buscar su autodescripción en la articulación significativa de sus relaciones.

La mujer no es viril, y por lo tanto no puede aspirar a una fuerza que no le pertenece. La mujer tiene su propio grado de fortaleza. El grado de diferencia en la fuerza no radica en su medida cuantificable sino en su modo de ex-presión, su capacidad de erguirse como presencia. La mano, dice Engels, no es sólo el órgano del trabajo sino el producto de este. En la línea de interpretación que he señalado en otros apartados de este manuscrito, podemos decir que la mano, su peculiar forma y sutil tacto, es la ex-presión de la fuerza. Si consideramos no sólo la mano sino el cuerpo entero entonces estamos ante el cuerpo como expresión de la fuerza. Desde que el cuerpo es un modo de la eclosión de la fuerza, se deja ver que el destino del hombre ha sido el trabajo. Por lo tanto, el hombre es la *historia efectual* de las relaciones de poder.

¿Pero, cómo llevar a cabo el despliegue de su fuerza propia? Permítaseme aducir una consideración que Heidegger ha señalado en su *Carta sobre el humanismo* con el fin de pensar la eclosión vital propia de la mujer. No hay que olvidar que el tema de la mujer y la fuerza se circunscriben en la reflexión sobre lo privado y lo público. Pues bien, si intentamos pensar la eclosión vital propia de la mujer cabe, por lo tanto, pensar esta apertura en los términos de un llevar-a-cabo como modo de *conducir* la esencia de su actuar²⁰⁷. En esta época de la historia la mujer ha asumido la tarea reflexiva de hacer de sí el asunto de su propio pensar. Y quizá sea ella, y nadie más, quien deba pensarse a sí misma, más allá de interpretarse como quien puede producir un efecto. Ella misma tiene la tarea de reflexionar la esencia de su propio actuar-en-el-mundo de modo suficientemente efectivo. Lo que se lleva a cabo, aquí, no es otra cosa sino su ser mismo; ella misma se lleva a cabo, y trata de reflexionar sobre la fuerza de su *conducirse* en las fuerzas que construyen, derriban y reinterpretan el mundo. La consecución de la individualidad no siempre se realiza

²⁰⁷ La esencia del actuar, que es interpretada como la producción de un efecto, dista de ser pensada de forma decisiva, según advierte Heidegger.

en formas armónicas sino en crisis que implican un viraje resignificativo. Lograr un apropiamiento o reencuentro con la individualidad supone, en muchos casos, un distanciamiento de lo público, pero no su anulación. La mujer en la búsqueda de sí misma no encontrará ninguna esencia. Producir, dar corriente a su ser, consistirán, por lo tanto en llevarse a cabo a sí misma como forma de autodeterminación con su ser propio.²⁰⁸

Dirección General de Bibliotecas de la UAQ

²⁰⁸ Véase, por ejemplo, lo que menciono en § 30 b) acerca de la significatividad articulante/articulación significativa. El hombre es relativo, carente de verdad y esencia y es entendido como articulación de sentido, vínculo erótico, mundano, entre los hombres.

§ 18. Heterotopología

No es mi intención, a este respecto, elaborar un discurso en torno a esta obra introductoria, realmente interesante, sino explorar con ella otra vía de aproximación al espacio en los términos de lo que he denominado como la topología del Ser. En el apartado *Locusión latinoamericana* mencioné que la radicalización del *ahí del Ser* es la regionalización; que nadie se encuentra caído en un espacio neutro –y, más aún, todo compromiso con el *sí mismo* deriva en contradecir la neutralidad–, sino en el *Ser-en-juego* regional históricamente situado en el enclave vital del *donde* de la existencia. Es decir, no hay un espacio, un lugar, una vida neutra, sin dinámica de fuerzas, sin discurso de poderes y verdades, transferencias, bifurcaciones y anulaciones de fuerzas. Excluir o incluir a veces es posible sólo por medio de un ritual o un referente que posibilite la entrada a un espacio social. El espacio no es un contenedor ajeno a la vida ni la extensión para el tránsito de quien en él vive. En su reflexión acerca del lugar Aristóteles se preguntaba si era algo diferente del cuerpo. Aquí yo he querido retomar su pregunta con un enfoque distinto. Me pregunto si el espacio es la existencia o si cabe alguna diferencia fundamental con respecto a ella. Pese a esto, el vínculo entre uno y otra lo he denominado espacio vital, y he señalado, también, que la vida es la puesta en juego, el *Spielraum* del Ser que la configura en un *ethos* bien definido. El *ahí del Ser*, dice Heidegger; y pese a que el *Dasein* no tenga sexo, nacionalidad o cualquier otra categoría o perfil mundano-social, el Ser reclama su ahí por mucho que el ahí de la vida se encuentre muy lejos del Ser y lo haga parecer una utopía.

El espacio, entendido como *el trazo* del Ser, a diferencia del espacio técnico pareciera no ser sino una utopía. Lo que hay, lo que ha tomado lugar ha sido, más bien, la *topía* de los cuerpos que, lejos de ser fantasmas, son el peso del mundo²⁰⁹ –no una «carne» como frontón de sensaciones según el esquema moderno sujeto-objeto– sino una desnudez arrojada, caída de bruces al sol del mundo. Caídos en la luz del Ser, los cuerpos son la *comparecencia*, *comparecen*. No hay, pues, ninguna «carne». El olvido de la originaria desnudez nutrida del clarear del mundo nos ha dotado de una sensibilidad, de una «carne» antes que dejarnos desnudez originaria; y, más aún, de huellas carnales de un cuerpo solar ahora ensombrecido. Aprender a prescindir de ropajes –como también de nombres, dijo Heidegger– es una tarea por aprender.

Preguntemos, con Aristóteles: ¿Antecede el espacio-lugar a la venida del *Dasein*? Si esto es así, el ahí ha perdido su procedencia a la vez que el Ser ha perdido su localidad. La esencia humana no tiene al *donde* como la localidad de su esencia al mismo tiempo que la procedencia queda incierta al no tener ni al ente ni al Ser como su procedencia. Podemos establecer una similitud entre la localidad como procedencia del Ser y el espacio-lugar como inaugurado por, o independiente del, cuerpo. A este respecto, Aristóteles nos ofrece en el libro IV de su *Física* razones para pensar el vínculo y la diferencia entre el cuerpo y el espacio-lugar. El espacio-lugar de los seres humanos tendría a la ciudad como localidad de la esencia humana. En

²⁰⁹ En § 18 *Cuerpos sitiados*, se ha expresado así: «En el garbo de su presencia va la intensidad que cada quien trae consigo; cada quien tiene su propia *gravitas*». Véanse, además, las notas a las palabras *garbo* y *gravitas* ahí señaladas.

contraste con otras épocas del pasado, el espacio-lugar vital, el ahí del Ser tiene su *donde* en la ciudad como localidad donde su esencia está puesta en juego. Según Leo Strauss, por ejemplo, la ciudad y el hombre ha sido el gran tema de la filosofía política. Pese a las enormes diferencias con la *civitas* o la *πόλις*, la ciudad moderna permanece como tema fundamental para la filosofía de nuestros días. Y es que temas como justicia, urbanismo, seguridad, migración, economía, tecnología, derechos humanos o ecología están ligados íntimamente a la vida de la ciudad. Pareciera, pues, que la esencia de la vida moderna está puesta en juego en la ciudad.

Pensar el espacio como contenedor y al cuerpo como lo contenido señala ya una escisión de algo que *es* con respecto a la apertura de su manifestación, su localidad. El mundo no es un espacio abierto en donde el *Dasein* se encuentre contenido y situado. La concepción del espacio como contenedor suprime el carácter unitario de ser-en-el-mundo a la vez que el carácter ex-céntrico del *Dasein*. *Dasein* es el mundo, y el tiempo y el espacio. De ahí que el *Dasein* como peculiar localidad no esté en el espacio sino que lleve a cabo el espaciamiento; que no esté en el tiempo, sino que temporalice; y, finalmente, que no tenga al mundo como escenario de su actuar sino que, como horizonte que se abre a nuevas posibilidades de interpretación y nuevos comienzos, abra mundo. De ahí que él sea, más bien, una eventualidad y no un sujeto puesto en un orden dado de cosas o un simple autómatas.

Por muy alejada que parezca la sociología del pensamiento de Aristóteles, el vínculo entre aquella y este radica en la interacción del cuerpo vivo y el espacio-lugar –a diferencia del cuerpo material o físico el cuerpo humano es una materialidad peculiarmente capaz de contener al espíritu. Si para Heidegger la localidad de la esencia humana es el *dónde*, que hoy es comprendido como *ciudad*, el espacio-lugar aristotélico es la apertura mundana de un cuerpo no mostrenco e «inerte» sino vital y abierto a posibilidades de interpretación en el horizonte del espacio y el tiempo y que, a diferencia del lugar de lo ente, ostenta un modo de ser diferente al ser particular pues él es *Dasein*, es decir, la localidad *del Ser*. A este respecto, la ciencia sociológica intenta comprender la relación entre el cuerpo vivo *social* y su interacción con los espacios. Foucault, por ejemplo señaló la posibilidad de una ciencia cuyo objeto de estudio sean los espacios diferentes donde ocurre la suerte de vivir. Según observó Robert Park²¹⁰, la ciudad posee, además de la una disposición material, una disposición de tipo moral; ella misma es *ethos* y los cuerpos que en ella habitan –en contraste con el cuerpo físico mostrenco de Aristóteles- hacen de los espacios-lugares los horizontes de los simbolismos vitales.

El *alumbramiento* de un cuerpo, su emergencia y aquello que le confiere consistencia y lo vuelve peculiar, más allá de la oscultación científico-médica, corresponde a la *exploración*. La vida que se explora es el mundo que se *expande*; es decir, las posibilidades del mundo son las posibilidades vitales. Diferente de la apropiación técnica de los espacios –espacios que son cómplices de los artefactos que han sido apropiados (*Ge-Stell*) para articular una máquina o dispositivo (el centro comercial o la fábrica, por ejemplo, como dispositivos o nódulos de ducción vital tecno-capitalista)- y «situados» más allá de la caída en el mundo gobernado por las

²¹⁰ Cf. Castells, Manuel, *Problemas de investigación en sociología urbana*, Madrid: Editorial Siglo XXI, 1973, p. 27. Zonas exclusivas que, no por su magnificencia sino porque en ellas no todos pueden estar *incluidos*.

fuerzas de apropiación de lo ente, y de todo cuanto *es*, transformado en instrumento de labor, se encuentra un espacio promisorio, es decir, una peculiar utopía cuyo camino a ella permanece siempre en la región de lo intransitado.

Se podría señalar que los grandes relatos relegaron el sentido de la utopía al horizonte del tiempo y olvidaron, en este proceder, el espacio. Y es que la existencia, si bien es una caída en el tiempo, también es una *caída situada* en el flujo de la historia –cuando «el tiempo pasa» la *situación* tiende a transformarse.²¹¹ La localidad es la diferencia por cuanto lo ahí instaurado es diferente de aquello que lo colinda, y así la localidad marca, también la colindancia. La heterotopía *marca* la diferencia, fracciona, y cada espacio de juego adquiere su gravedad propia.

La sacralidad no es la instauración espacial como sucede con el lugar u objeto sagrados. Como Foucault bien supo advertir la diferencia sobre los dos tipos de poder, me interesa aquí indica que la sacralidad del espacio no es de ninguna manera algo lo cual se lo reduzca al objeto o al nicho de veneración. Antes bien, la sacralidad es un modo de vida. La sacralidad es aquella que le corresponde al Ser en su libre trazo, a un ser que se pone en juego como articulación de unos hombres con otros para generar y mantener el mundo como estancia de convivencia. Esa «fórmula» es la que por mucho tiempo se ha llevado la vida de muchas personas a lo largo de muchos años con el ir y venir de las acciones políticas. Así, pues, aventuro aquí la siguiente tesis: la sacralidad del habitar no se agota en el espacio en donde se instaura un algo tenido como sagrado, pues la sacralidad corresponder al espacio vital de la puesta en juego del Ser. El comportamiento o las prácticas humanas en este peculiar tipo de espacio se encuentran signadas por lo sagrado y el *ethos*, por lo tanto, entra en la vida. La acción se presenta como una forma del tacto y éste se encuentra signado por la sacralidad; no se trata, entonces, de una «carne santificada» o «redimida». Pareciera, entonces, que la utopía de un «otro comienzo» no se ubica hacia el futuro o la postrimería de una época cuanto que la sacralidad del ser en su libre trazo por el espacio vital prepara otro tiempo. La utopía, si bien es cierto, se nutre de una señalización hacia el tiempo a la vez que de una factual concepción, un «comportamiento»²¹² en el espacio –vital.

²¹¹ Con gran sensibilidad musical, Herman Hupfeld ha aprehendido en *As time goes by*, de la película Casablanca, la fugacidad del tiempo frente a «los hechos simples de la vida» (*the simple facts of life*). La frase citada es reveladora por cuanto en ella se cruzan el tiempo y el espacio. Compuesto por un verbo y una preposición, el verbo frasal *go by* hace referencia a la espacialidad *del* tiempo: cuando el tiempo pasa, pasa por algún *donde* –y así podríamos preguntar por *el dónde del tiempo* como queriendo indicar las huellas de la historia. En el lenguaje popular encontramos una expresión paralela a la antes citada: *se ve que por aquí no pasa el tiempo*. ¿Cómo es posible que el tiempo deje huella? La nostalgia, por ejemplo, es un temple de ánimo que se nutre del espacio y el tiempo.

²¹² En el contexto de los estudios sobre Heidegger en los Estados Unidos, el comportamiento del Dasein se ha interpretado por algunos comentaristas como *skillful coping* o *meaning-making activity*. En contraste a esta interpretación, Richard Capobianco en su libro *Heidegger's Way of Being*, particularmente en su capítulo primero *Reaffirming «The Trut of Being»*: «*In recent years there has been an increasing interest in how Heidegger's thought can be related to all sorts of practical, social, political, environmental, and design concerns, and while these efforts have yielded interesting and even helpful results, the matter of Being has been almost entirely left behind. Or if not set aside in this way, then in the work of other recent Heidegger commentators, the question of Being has been transformed into the question of 'meaning', and the 'meaning making' activity of the human being has taken stage in the scholarship. In these accounts, Sein is reduced to Sinn [...]*». Convergen hacia esta línea de interpretación algunos autores como Hubert Dreyfus o Iain Thomson, por mencionar sólo a algunos.

La frase de Heidegger «sólo un Dios puede salvarnos ahora», en tanto invocación cristiano de lo sobrenatural, expresa ciertamente la esperanza de que algún paradigma nuevo y salvador pudiese enfocar nuestras prácticas de una manera que evite el peligro que pudiese enfocar nuestras prácticas de una manera que evite el peligro que aplasta cada vez más nuestra comprensión del Ser desde los días de la Grecia presocrática.²¹³

El otro lado de la cotidianidad, si se me concede el obvio atrevimiento, demanda la exploración de la heterotopía de los espacio por el Ser abiertos como formas posibles de la apertura de plexos vitales habitados por el hombre.

Foucault sueña con una ciencia que tenga como objeto los espacios diferentes y los revestimientos de los lugares que habitamos, en los cuales una huella que se heredará será, fue, impresa –signos del tiempo; el allí como signatura. Rastrear la huella es, a este respecto, el pensar que tiene como objeto la indagación de la *eventualización* de un allí. ¿Por qué y cómo es que el Ser emana un allí?²¹⁴ ¿Cómo, entonces –cuál es la naturaleza- de la dispensación de los lugares? ¿Es acaso el evento dispensatorio algo así como una destinación? En qué medida puede el hombre tomar parte en esta dispensación de los lugares que lo contienen nos invita a pensar en la naturaleza del hombre como *constructor de mundo*, es decir, como alguien que atendiendo a la materialidad prepara, ayuda a las cosas a preparar un lugar. Pues, si las cosas manan lugares, dispensan mundo, la labor constructiva del hombre, su relación con las cosas *del mundo*, es ya un compromiso con el mundo como espacio de residencia.

En este presente trabajo he querido acudir a los pensadores de la topología. No solo es Foucault, quien de manera expresa trató el tema de la heterotopía, sino Manuel De Landa. Ambos filósofos son aquí la fuente alternativa para pensar la topología *del Ser*, más no una topología teórico-social. Es decir, una topología que tenga al Ser como elemento de dispensación topológica. Así, pues, el proyecto de una fenomenología hermenéutica de la emergencia intenta explorar un método para la topología del Ser fuera de las consideraciones de lo teórico, técnico o científico. Este proyecto demanda, también, el análisis de un viraje que en los estudios heideggerianos en diversas latitudes no ha recibido, sino hasta hace un poco de tiempo, la atención debida: el *viraje topológico* del pensar de Heidegger.

a) Superficie de huellas sónicas

²¹³ Dreyfus, Hubert, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001, p. 299.

²¹⁴ En el capítulo VII he tratado explorar la posibilidad de una fenomenología hermenéutica de la emergencia. O, dicho en otros términos, el método y los recursos de un estudio de las eclosiones y declosiones hápticas de los espacios habitados por los hombres. ¿Cómo es que un espacio vital viene a la presencia? ¿Cómo es que el *enclavamiento háptico* y el *enterramiento* surgen? Estas son el tipo de preguntas cuya naturaleza intento explorar en el capítulo mencionado. Así entendido el proyecto, se trata, pues, de la indagación topológica de los eventos, de los «dónde» del ser que en el horizonte del tiempo ha abierto regiones para que los hombres *sean*. He encontrado, a este respecto, gran ayuda teórica en el filósofo mexicano Manuel De Landa, cuyas algunas ideas abordo en el apartado IX, § 34.

El cuerpo humano no es puro ni absoluto. El cuerpo es un momento, es una situación histórica y para esto el cuerpo es en su peculiaridad háptica herencia histórica vuelta circunstancia. El cuerpo mismo es una circunstancia, una manera de estar, una destinación. El cuerpo es el producto circunstancial de los enfrentamientos. ¿Podemos realmente fundamental las variantes de la sexualidad desde la filosofía y, particularmente, desde la hermenéutica y la fenomenología? De una construcción argumental no se sigue la transformación factual-afectiva. En cambio, en la vitalidad dialógica las palabras, *materia sónica* según palabras de De Landa²¹⁵, se integran al cuerpo; y es que ellas hacen de resonancias, temple sónico que se ha inoculado al cuerpo vivo y se ha vuelto tacto, afectividad. Lo que conocemos como carne humana, el cuerpo, es una herencia, una destinación. De ahí que el cuerpo sea algo tan cercano pero también tan remoto al grado que, para poder sentirlo quizá se tenga que ver tan lejos, hacia atrás; o bien, hacia el futuro, que concibamos al cuerpo como la utopía que todavía no encuentra su lugar: el cuerpo del otro comienzo, es decir, la afectividad corpóreo-mundana en la que otra época se inaugure a flor de la piel propia. Y, con ellos, otra manera de sentir. Otra realidad, otro Ser.

El cuerpo no sólo es herencia biológica sino histórica-sociocultural. El tacto, su disposición háptica es herencia de la cultura y, por lo tanto, en su enclave háptico en el mundo se inscribe la posibilidad de la empatía a pesar de la radical diferencia entre los individuos. La intensidad significativa de las voces en ducción tiene una virulencia tal que es capaz de crear fronteras y establecer límites donde la verdad toma lugar a manera de conciencia social o sentimiento moral. *Ethos*, en tanto enclave afectivo involucra el cuerpo vivido y percibido como producto histórico. El tacto es pues una huella de lo que fue. Resuena una voz tenue, no pronunciada por el padre, sino una más antigua que se ha inoculado en el cuerpo. Obviamente, el niño es receptor de la herencia biológica del padre y la madre. Y, además, otra voz no dicha por sus progenitores llega hasta su cuerpo para volverse un modo de sentir, un padecimiento por haber venido al mundo. El espacio familiar y social, la factualidad afectiva, puede llegar a ser más intensa que la severidad de los consejos y las palabras que lo advierten de lo incorrecto, la licitud y las verdades. Esas voces, no por ser impronunciadas son menos efectivas; ellas son herencia casi inaudible pero bien encarnizada enclavan afectivamente al niño en el espacio infantil.

Las palabras son ellas mismas una fuerza significativa en circulación. Entre cuerpo/carne y discurso: Acerca de esto, preferiría comenzar con Foucault e indagar con él: por qué tenemos el cuerpo que tenemos y por qué consideramos verdad a las verdades al grado de «sentirlas»; imaginar una «fenomenología de la carne, el tacto y sus afecciones no heterosexuales» como ejercicio radical de alteridad que tiene a los no heterosexuales o los locos como «los otros», y los criterios de verdad que los excluyen.²¹⁶

²¹⁵ De Landa, Manuel, *A Thousand Years on Non Linear History*, New York: Swerve Editions, 2000, p. 183. En particular véase: Cap. 3, *Memes and Norms, linguistic history: 1000-1700 A.D.* Confróntese, además: § 11 *Lo visible y lo invisible*, en donde se alude al lenguaje como partículas sonoras a las que se les dota de intencionalidad.

²¹⁶ Véase, por ejemplo: Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Trad. Alberto González Troyano, México: Tusquets, 2009. pp. 15-17.

§ 19. La *situación*

No han sido pocos aquellos que han tenido que recurrir a la prosa, en busca de la fuerza enunciativa, para transmitir en el lector algo más que una imagen panorámica; es un paisaje del Ser, que, sin exigirle nada a la razón bien hubo de inocularse en el percipiente al modo de una pregunta fundamental: ¿por qué el ente y no más bien nada?²¹⁷ Solamente en aquel que está abierto al paisaje del ente, pero también de sus formas, en *situación de paralaje*²¹⁸, se encuentra en una situación privilegiada. Él es, pues, un ente tan diferente de entre lo general de lo ente por razón de que constituye fundamentalmente la apertura del mundo y sus formas. El proceder de aquellos es una peculiar prosa lenta que en su caudal de voz pareciera no olvidar el cauce o continuidad. El ser del paisaje es la decantación enunciativa no carente de intensidad. En la literatura, como Azorín, o con Gasset o Heidegger en la filosofía, la prosa descriptiva del paisaje no es la sola descripción de lo ente sino la presencia apalabrada, resonancia paisajista²¹⁹, que busca la palabra como modo de ex-presión. Aunque poética, la prosa, en comparación con la poesía, es equidistante del objeto de su enunciación, el Ser. Pero, lejos de tratarse de una prosa o poesía degustante, se trata, en realidad de una prosa pensante en movimiento, *Denkweg*. «La poesía que piensa es, en su verdad, la topología del Ser», pues, continúa Heidegger, «esta señala al Ser el lugar de su esencia».²²⁰ Esencia, entendida como el peculiar ponerse-en-juego propio del espacio vital. Más todavía, el hombre mismo, dice Heidegger, es el poema que el ser inaugura.

Pero el aliento del camino del campo sólo habla mientras existan hombres que, nacidos en su aire, puedan oírle. Están sujetos a su origen pero no son siervos de manejos. El hombre, cuando no está en la estela del aliento del camino de campo, en vano planifica e intenta imponer un orden a la tierra. Amenaza el peligro de que los hombres de hoy permanezcan sordos a su lenguaje. A sus oídos sólo llega el ruido de los aparatos que, casi, tienen por la voz de Dios. Así el hombre se dispersa y pierde su camino. A los dispersos lo sencillo se les antoja uniforme. Lo uniforme

²¹⁷ En otro momento de esta investigación he intentado anteponer a esta pregunta su otro lado obviado: ¿por qué las formas? La pregunta por lo ente en su totalidad ha obviado la pregunta por las formas. Y, es que la voz τὸ ὄν subsumía la totalidad, anulando la diferencia de las formas de los entes particulares, hasta casi constituirse como conceptualización. Pues, lo ente, no es el terreno fracturado ni la delimitación de los cuerpos que marcan la autocontención de su aparecer y la diferencia, ni la frontera del color. Es comprensible, sin embargo, que lo contrario de esta pregunta por la totalidad de lo ente sea no una pregunta sino muchas, en donde cada una de estas interrogue por la forma específica de cada ente. A pesar de la diferencia diferenciadora, cada ente podría ser indagado en función de *la forma*, las *ontogeometrías de la presencia*.

²¹⁸ Παράλλαξις: cambio, diferencia.

²¹⁹ Consonancia, según el ritmo propio de la naturaleza como forma de la *Stimmung*. Ritmo entendido, si se quiere, como el «ritmo de lo real», según el señalamiento de José Vasconcelos. Más aún, ritmo puede ser entendido, también, como el despliegue espacio-temporal de la realidad del ser en cuyo «cauce» todo lo que *es* va. Cf. Vasconcelos, José, *Pitágoras. Una teoría del ritmo*, México: Trillas, 2012, p. 47. Para un análisis sobre el despliegue espacio-temporal del Ser en términos de una «vía del Ser», véase: Capobianco, Richard, *La vía del Ser de Heidegger*, Trad. Ramiro Palomino, Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2020, pp. 151-155.

²²⁰ «Aber das denkende Dichten ist in der Wahrheit die Topologie des Seyns / Sie sagt diesem die Ortschaft seines Wesens». Cf. Heidegger, Martin, GA, Bd 13, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, p. 84.

hastía. Los desencantados sólo encuentran lo distinto. Lo sencillo se ha evadido. Su llamada fuerza se ha agotado.

Disminuye rápidamente, pero cierto, el número de los que todavía reconocen lo sencillo como su bien adquirido. Pero en todas partes los pocos serán los que permanecerán. Un día, gracias al tranquilo poder del camino de campo, perdurarán más allá de las fuerzas titánicas de la energía atómica, que fue apañada por el cálculo humano y convertida en yugo de su propio obrar.²²¹

Desde que el hombre es, se encuentra ya situado. Él mismo es el espacio del Ser que se extiende según las *ocurrencias* del tiempo. Él es el tiempo que transcurre en el espaciamento. Exponerse implica necesariamente la tensión de un lugar para la existencia; exponerse es dejarse caer en las cosas que nos manan lugares, es dejarse entregar espacio y tiempo. Exponerse es dejarse conducir en el *motu* propio del Ser que nos entrega al destino de una fuerza que no es ya la fuerza de una mano que ejerza violencia sobre la tierra.²²² Sujeto al tiempo, el hombre es una *transcurrencia*, la dislocación constante del τόπος.

Sólo el hombre es la *ubicuidad* y la *dislocación*, porque él mismo es la extensión espacio-temporal del Ser. Ubicado, su estar no es un estar solitario, pues su estancia se nutre de la extensa vecindad de todas las cosas. La experiencia religiosa entendió la ubicuidad como una característica perteneciente sólo a Dios o a algunos santos cuya cualidad era poder estar en dos lugares al mismo tiempo. Una concepción del espacio tal equivale a una partición del fenómeno total y unitario del espacio y a una consideración del ser humano como un sujeto aislado y posicionado en el plano espacial ya determinado y puesto sobre el cual ocurren las suertes de la salvación y la condenación. Mi consideración a este respecto es que la ubicuidad atribuida a Dios no es una de sus cualidades sino una cualidad del ser-en-el-mundo de los seres humanos en la medida que su espacio acontece como una apertura temporal. El lugar, por lo tanto, parece más como una invención o consideración posterior a un fenómeno originario del Ser en su vialidad por razón de que el ser humano, orientado a la temporalidad propia de la vialidad del Ser no está en ningún lugar sino que se encuentra siempre en tránsito; es decir, su estar es *procesual*. Ahora bien, conviene aquí señalar las acepciones dinámica y estática del Ser, pues, si bien es cierto que el Ser mana vanos, espacios, lugares, sitios, en los cuales una existencia posible puede ser proyectada, la proyección nunca es delimitante en el sentido de la inmovilidad sino que, más bien, estos vanos, espacios, lugares y sitios son momentos del despliegue espacio temporal del Ser en su despliegue vial. El campesino en su hogar alberga el arar la tierra y ambos constituyen la estancia vital. En la puesta en camino hacia el hogar, el caminar del campesino ya se ha preñado de la casa. Con

²²¹ Heidegger Martin, *Camino de campo*, Trad. Carlota Rubies, Barcelona, Herder, 2003, p. 37

²²² Ser llevado de un lugar a otro (*transcurrere*) no tiene por qué ser necesariamente el proyecto propio del hombre en la consecución del habitar. La paradoja radica en que el hombre no ha aprendido a construir por cuanto sus intentos de construir su habitar desembocan en la inhabitabilidad. En tanto temporalidad, el hombre es una transcurrencia: cartografía del Ser y rosa de los vientos. Es en esta corriente donde las cosas se muestran en su intensidad propia y porque el hombre se encuentra sujeto a las fuerzas del hombre impositivo que no encuentra morada. De-morar, por lo tanto, es encontrar la intensidad del lugar, entonar en la atmósfera del mostrarse de las cosas en su peculiar carácter de apertura –mantener, al lado de ellas, una sabia ignorancia, «darles cabida», porque han llegado a la presencia.

este ejemplo del campesino podemos ver que el lugar no es una magnitud medible sino un fenómeno unitario, total, que recoge el habitar. El lugar de la silla en un sitio de la casa no es el lugar existencial del campesino en el que el campo, la casa y el camino constituyen una unidad vital que no se encuentra desvinculada. El siguiente poema de Celan nos puede ayudar a ilustrar el carácter total, abierto, del espacio pese a las caracterizaciones de éste como *aquí, allá*, etc.

Aquí -es decir, aquí donde la flor del cerezo quiere ser más negra que allí.
 Aquí -es decir, esta mano que le ayuda a serlo.
 Aquí -es decir, aquel barco en el que remonté el río de arena:
 amarrado
 fondea en el sueño que esparciste.²²³

b) Actuación

El hombre, fuera de la consideración de su ser como ser-en-el-mundo es considerado como sujeto teórico-práxico. Esta forma de consideración del hombre ha sido por mucho tiempo el gran terreno de la ética, y todavía hoy en día se lo considera escindido en su manera de ver y aprehenderse moralmente al mundo. De este modo, podemos hablar de ética teórica y ética práctica, cada una con sus problemas y temas, pero padeciente de algún grado de desvinculación de la vida como asunto de legítima reflexión. De esta manera, los asuntos de la vida se los intenta comprender con teorías o desde una palestra teórica, escindida de lo práctico. El hombre, por lo tanto, es un *sujeto actuante* cuyo tránsito vital constituye el germen de su reflexión teórica sobre su vida. Actuante, el hombre ejecuta acciones calculadoras y evaluativas que se podrían caracterizar como «racionales», y que la habitabilidad tecnocapitalista del mundo demanda como responsabilidad y precaución de sus implicados. En un mundo tecnocapitalizado, la volición no es ni siquiera garantía de un consentimiento auténtico del individuo, sino es solamente una voluntad que se despliega y se conforma a lo largo y ancho de unas coordenadas técnicas. Así visto, este tipo de concepción de mundo ha dado inercia a un modo de vida en la que el individuo parece no poder desear o aspirar a algo diferente de aquello en lo cual se encuentra vitalizado. La vida, entonces, parece no ser más que el tema que mantiene a la ética como asunto de importancia para la reflexión filosófica. Sin embargo, la vida, es decir, la vida del hombre como existencia, ha sido el tema no solo de la ética sino de la fenomenología, el existencialismo o del pensar de Heidegger en términos de Da-Sein. Y es que el Ser, en su ahí, más allá de cualquier ética de academia o de cualquiera teoría o antropología, funda un *ethos* originario que es un enclavamiento, una situación, una apertura «moral»-originaria del mundo.

La puesta en juego de las cosas posee un doble carácter. Como funcionalidad remitente conformadora de un plexo donde las cosas *del* mundo son útiles, y como plexo de la cotidianidad que conforma una estancia, donde las cosas son en-seres. La cura opera un modo de ver actuante que se nutre de la fruición o

²²³ Celan, Paul, *Obras completas*, Trad. José Luis Reina Palazón, Madrid: Trotta, 2002, p. 97.

deriva en una ducción automática. Sea en la fruición o en el automatismo vitales, el *curante* se duce en la fuerza del Ser. El hombre puede entonces ser, también, una fruición actuante por la vía de la afectividad. El hábito cálxico guarda este carácter frutivo.²²⁴ Sirva de advertencia al lector que en el trato general de esta investigación se hace muy poca referencia al tiempo. La admonición que abre el presente escrito es tomada de Heidegger y ella advierte sobre la posibilidad de interpretación del Ser en un horizonte distinto del tiempo. Pues bien, lo que aquí me ocupa es el espacio como horizonte del Ser, lo cual no quiere decir que el tiempo carezca de importancia sino que la prioridad es dada al espacio como espacio que le pertenece *al* Ser. Como el tiempo, el espacio es innegable. No se trata de recordar las categorías kantianas del espacio y el tiempo sino de comprender al tiempo y al espacio como aquellos que le pertenecen al Ser. Adviértase, pues, que no empleo el término tiempo sino términos como ducción o fuerza vital los cuales son comprendidos como forma de ponerse en juego del espacio; de un espacio que siempre es vital porque es el espacio, la apertura del Ser como ahí. La *Sorge* del espacio vital es la puesta en juego del horizonte temporal del Da-Sein. La temporeidad es espaciamento.

El actuante es aquel que lleva en sí mismo una circunstancia, que lleva a cabo e instaura. Partiendo de lo que ya es, él se mueve en las posibilidades de interpretación de aquello que lleva a cabo bajo cierta finalidad. A partir de un plan prestablecido el actor debe ser quien llevar a cabo una apertura actuante por medio de la articulación práctica de la situación, la intensidad y el paisaje. El actuante presenta y representa algo que de suyo ya había sido pensado por el autor del drama y que para presentarlo debe llevar a cabo la actuación de esa interpretación como una suerte de *hermenéutica actuante*. La representación nunca es neutral porque se encuentra preñada de un sentido de la totalidad de mundo. Al contrario de un cuadro de Van Gogh, el cuerpo y la voz y los demás recursos de la puesta en escena deben configurarse en torno al objetivo de posibilitar la apertura. El actuante, pues, presenta algo que a él solo le pertenecerá por un breve momento; ese que constituye la esencia en torno a lo cual, o a partir de lo cual, la obra dramática se edifica y logra ser un baluarte. El actuante debe aprender a abrir ese plexo de significación, *panorama del ser* y conducir al espectador en una situación otra de aquella en la que habitualmente se encuentra y hacerlo ver el mundo de sentido «que lleva dentro»²²⁵. La crítica de teatro es, por lo tanto, un aprender a ver interpretativo.

La actuación política auténtica como medio de posibilidad vital para un pueblo y οἰκονομία del habitar social que ha de alcanzar a la vida particular. Este actuar originario que dispensa mundo se ha degenerado en la actuación banal que explota la imagen en lo comercial y la inautenticidad. El temple del actuante político quizá no equivale al temple «revolucionario». Pero, ¿cómo caracterizar el temple vital del líder político? La imperiosa tarea del líder político es marcar la senda para la edificación del habitar y su posibilidad. Él es, por lo tanto, un visionario. Esto, entonces, nos dirige a pensar sobre el medio apropiado como se lleve a cabo el

²²⁴ Cf. § 18 La situación, a) hábito cálxico.

²²⁵ Véase la nota 14 del apartado *El retorno al «espacio del Ser»*. En ella se trae a cuenta lo dicho por Heidegger sobre el peculiar espacio manado de la obra de arte: «*In der Nähe des Werkes sind wir jäh anderswo gewesen, als wir gewöhnlich zu sein pflegen*».

proyecto del habitar social como política de la tierra. La política, pues, se ha vuelto *biopolítica* por cuanto se erige, y es posibilitada, en función de la consideración del hombre como organismo biológico. El político lleva a cabo, como el actor en el escenario, el arte del drama. Visto así, la actuación política es una forma de arte que instaura una transformación de la visión sobre lo real-social.

El sentido último de la existencia es que el hombre actúe la verdad del Ser antes que el hombre adecue su obrar de acuerdo al código moral de alguna doctrina o ideología. Schopenhauer ha señalado bien al decir que aquello sobre lo cual los filósofos convergen es el hecho de que el eje de la existencia, su fin último, estriba en la moralidad de las acciones de los hombres. Vemos, por lo tanto que el gran fondo del tema del habitar es la certidumbre moral del actuar en contraste con una certidumbre que podríamos llamar de tipo teórico. Este es, pues un tema realmente amplio y difícil ya que en ética nos enfrentamos al problema de la fundamentación moral.

Las acciones son las predicaciones del Ser; o dicho de otro modo, un sentido del Ser es llevado a cabo en el actuar. Al mismo tiempo, las acciones en las que el sentido del ser es puesto en juego vital «sustancian» al hombre en su mundo. Un sentido del Ser gobierna las acciones de los hombres a la vez que el actuar humano legítima, sin saberlo, ese gobierno. La liberación de un sentido determinado para vivir otro sentido del Ser es la tarea en la que el hombre ha de hacerse cargo de su propio ser. Tal compromiso con el ser propio equivale a cambiar la vida, en llevar a cabo la diferencia. Aquí, entonces, se incluye la dimensión ética y pedagógica del hacerse cargo del ser individual. La enajenación, el sometimiento de la voluntad individual, es un fenómeno característico de la edad moderna, según señala B. Echeverría. Aquí la enajenación señala al individuo en su ser puesto en juego con el ser compartido; pero un ser individual-colectivo puesto en juego vital al modo del trabajo que obedece al mantenimiento de la generación del capital. Por lo tanto, un elemento característico del mundo moderno es el desarraigo del ser propio por cuanto este se encuentra dominado de múltiples maneras por la modernidad capitalista. Si decimos, con O. Paz, que el deseo es la voz del Ser, cabe entonces señalar que el deseo de ser se encuentra mediado o imposibilitado por el tipo de vida creado por el capital y, en este sentido, como B. Echeverría señala, voluntaria o involuntariamente el hombre se convierten en «socios», es decir, cómplices de la explotación propia y ajena así como de su renuncia a la libertad y al artificio de su ser propio. Encontramos entonces, según lo dicho, elementos que señalan el conformismo del individuo, su apoltronamiento en un mundo de cierta comodidad y hedonismo capitalista. Es realmente interesante como el individuo concibe su realización en su actuación en este tipo de mundo del cual se vuelve cómplice y construye su identidad como persona cuando, en realidad, abdica así a su dignidad humana.²²⁶ En términos que tienen que ver con el restablecimiento del pensar del Ser, la acción se nutre del *ethos* del Ser en contraste con la acción nutrida de la dominación del ente determinado como fuente de un tipo de trabajo que obedece a los intereses del capital. El *ethos* moderno es uno que pertenezca al proceder del Ser –el *ethos del ser*- sino uno el cual se encuentra enajenado y del cual el hombre difícilmente puede

²²⁶ Cf. Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, México: Editorial Era, 2016, pp. 167-168.

liberarse. Es difícil que liberarse del imperio de una visión de la realidad que tiene al ente como objeto de apropiación. Aquí encontramos dos vías de liberación al nivel óptico y al nivel ontológico. En contraste con la liberación ontológica mencionada, la liberación óptica tiene que ver con las luchas sociales por cuanto en ellas se lucha por condiciones materiales que favorezcan la vida y no la mermen. Vemos así que los dos planos de búsqueda de libertad, una óptica y otra ontológica son en realidad una unidad de lo real-social que no se encuentran desvinculadas. Respecto de la libertad ontológica, quizás solo el paso del tiempo entendido como relevo generacional y transcurrir histórico conduzca las prácticas sociales hacia otro realismo o sentido del ser de lo real. El paso para ese otro comienzo debe tener a la lucha social como posibilidad y responsabilidad social: por el ente hacia el Ser.

Dirección General de Bibliotecas de la UAQ

§ 20. Topología y utopía

Camina lento, no te apresures,
que el único lugar a donde tienes que
llegar es a ti mismo.²²⁷

La utopía es un nuevo *ethos*. Pero, ¿por qué el deseo de futuro diferente se lo caracteriza con un término que hace referencia al espacio –*topos*? La utopía no es un nuevo espacio –como escenario llano, mostrenco donde deambulan los mortales y tampoco es el triunfo de alguna ideología. La utopía es, fundamentalmente, una nueva vida como estado de cosas factual. Este término designa un estado de cosas aún no instaurado y puesto en juego como espacio vital –un dónde de un estado futuro de la vida. La utopía se extiende hacia el futuro desde una situación presente y por esto es siempre una referencia a un estado determinado que la vuelve irrealizable dado el carácter transitorio de lo presente. Sólo en el caso que se fije al ser humano en terminados parámetros, la utopía será más o menos inamovible si no, acaso, peligrosa por ser contraria a la dinámica múltiple y diversa de la vida. Aquel estado futuro no se lo logra alcanzar sin que el presente sea él mismo un tránsito hacia lo futuro. Remota, en un estado de «no-ser-todavía», la utopía es el desenvolvimiento del presente, nutrido del pasado, hacia lo futuro. Pero ese espacio futuro es, también, una consciencia moral histórica, una suerte de deseo moral de una consciencia que se sabe finita y potente. La verdadera utopía es aquella que se sustenta en el Ser y que prepara en el pensamiento y la acción la «transición ontológica» para un comienzo diferente. Pero también el ente nos conduce hacia el horizonte utópico. La modernidad tecnocapitalista es tanto otro mundo como otro *ethos* diferente de las épocas anteriores. *Ethos*, a este respecto, no implica un estado-de-mundo «ético» o promisorio alcanzado sino una actitud, un enclavamiento vital soportado en un comportamiento con la totalidad de lo ente. Y es que el *ethos* se lleva en el propio comportamiento y es hasta un modo de percepción y sensibilidad. Hay *ethos*, por ejemplo, en la contemplación de la naturaleza y el trato cotidiano con los extraños.

Pero esa potencia moral que proyecta la consciencia histórica no siempre conduce a un futuro prometedor. La utopía también señala que hacia el futuro no hay, en efecto, ningún estado de cosas deseado, es decir, que el presente es tan incierto o efímero como lo venidero; en definitiva, que la esperanza ha perdido la fuerza imaginativa. O bien, se ha caído en la cuenta que el pasado fue tan contingente como el presente y el futuro. El discurso utópico es entonces una versión lírica de las posibilidades, una interpretación del presente cuya legitimidad radica en consenso para cobrar sentido entre una comunidad de seres humanos que conforman un pequeño mundo o plexo espacio-temporal de la vitalidad del Ser. En este sentido, el discurso es *regional*. El discurso atópico es aquel que no tiene como referencia el plexo vital espacio temporal de posibilidad de interpretación –una verdad regional, pues, téngase en cuenta, la verdad mayúscula, no tiene ya operatividad. Así, esta topología

²²⁷ Gasset, José Ortega, *El espectador*, Madrid: Revista de Occidente, T II, pp. 1916-1934.

discursiva es un lenguaje que interpela a aquellos que por vivir un lenguaje común forman parte de la vida de un pequeño mundo regional.

Lo que toma lugar es la temporeidad y el sentido de la acción, la fruición práctica que se extiende en el tiempo. El *Dasein* nunca tiene un ahí porque su tierra es el tiempo; él es un sin-tierra. Su tierra es un breve momento de la ducción del Ser. Las palabras del poeta construyen en la temporeidad del Ser. ¿Pues dónde si no en el tiempo el lugar donde el hombre construye y se afana en sus empresas? Quizá el donde, el lugar de un evento ha sido pensado de modo tan objetivo que se lo ha logrado fijar. El dónde señala un momento de la temporalidad. Las palabras de Gasset no invitan a encontrar señales térreas sino signos de los tiempos, la historia y la temporeidad de los mortales. Y es que, tener al sí mismo como lugar de destino nos lleva a pensar que el destino de la larga caminata que es la existencia ha de conducirnos al misterio del ser al que el hombre se encuentra, en cada caso, ya señalado.

El epígrafe antes citado señala la utopía propia del proyecto personal en el horizonte del tiempo y guarda mucha semejanza con la experiencia del hálito cálcico que Heidegger ya ha señalado en su *Camino de campo*.²²⁸ ¿Es el trazo del Ser el espíritu que conduce a un hombre o pueblo en el horizonte temporal de su época? Al final del camino se llega a uno mismo, habiendo partido de las posibilidades propias con su propio ser. Esta es, también, un señalamiento a las circunstancias propias, pues, claro está, un individuo es también sus circunstancias, según palabras del filósofo español.

La utopía es lo encubierto y la realización de esta radica en la localización del Ser. Toda utopía es la búsqueda de lo originario. Por esto que todo ímpetu que arroja hacia el futuro, la esperanza y el deseo, sea quizá la restitución existencial por vía del deshacimiento. ¿Qué espacio vital le depara el Ser al hombre? O bien, dicho de otro modo: ¿qué tipo de domesticidad, economía, y trato con las cosas es la propia de los invitados a la casa del Ser? Pero la utopía no es solo un lugar sino también un tiempo. Cuando el espacio se extiende se decantan en el horizonte del tiempo.

Transformar la realidad es una aseveración a la cual subyace una aprehensión del sentido de aquello que se quiere transformar, esto es, un sentido de lo real. Esta intención es muy diferente de cambiar aspectos de índole técnico o estructural. Además, la intención debe señalar un referente, un valor, un ente, una estructura económica, etc.

²²⁸ Por supuesto, M. Heidegger en ningún momento habla de «hálito cálcico». El término lo he elaborado a partir de la lectura de su escrito *Camino de campo* y se lo puede equiparar con un particular aliento nutrido de intensidad mundana, como un elemento del ser-en-el-mundo del *Dasein*. Con este término he querido hacer referencia a la naturaleza «pedestre» y a la cotidianidad andariega del ser humano.

a) Κυβερνετές²²⁹

En este sentido es el hombre quien navega interminablemente. Nunca llega a puerto y por esto su transitar interminable en el vasto mar es una utopía. Su ser es una utopía. Este recurso metafórico podría hacernos pensar en el estéril navegar en el ilimitado mar. Empero, el navegar humano no es estéril por bien que no encuentre tierra fija. A fin de cuentas es él quien navega. Él es el sin-tierra quien, a pesar de tanto construir, su morada se ve destinada al olvido.

Apenas construye, y los dioses se han marchado del lugar. Pero dejan un rastro el cual el hombre debe aprender a interpretar como trazos, rastros. La relación del hombre con lo divino consistiría, pues, en el arte de las distancias. Pensar el rastro presente del dios que se ha ido como *lo que ahí fue* o bien, como lo que ahí se manifestará. El hombre está en continuo tránsito. Su ser es el problema del tiempo y la siempre nostalgia de la presente.

En la historia de la filosofía, se ha intentado llegar a tierra firme. El yo, la realidad, Dios, la Verdad, la ciencia, han sido asideros, puntos desde los cuales el mapa de lo humano se dibuja como la cartografía del sentido de la existencia. La pérdida de puntos referenciales deja el ser a la deriva, y si no hay ningún fundamento del Ser, ninguna esencia o fenómeno en sí, si todo intento de fundar la visión del Ser en un ente particular, ha fracasado,

b) La ruina

La ruina es *materia lugareña* perteneciente a un tiempo ya clausurado. La gloria futura del cristianismo será la bella presencia de sus ruinas que testimonian una época clausurada en la historia del Ser. Peculiar modo de la presencia, la ruina se muestra fuerte en su débil *allidad* erguida en acallado testimonio de un tiempo que ha sido clausurado y que es ya imposible «cargar en vida». La arquitectura, en palabras de Octavio Paz, es un testigo que no permite soborno; su condición de inmueble mostrenco es rebasada por la signación espectral²³⁰ que la reviste. Ni su solidez es el estatus de la apariencia, al modo platónico, que pueda hacer de ella una utopía localizada en un tiempo que ya no le pertenece; y, aun así, es un cuerpo *transparente*. ¿Qué estatus le conferiría Platón a la ruina? ¿Aquella que merece una Idea fuera del tiempo o aquella que viera en ella la huella borrosa pero legible de la historia? *Doxa*, no carece de voz (*Stimme*) susurrante a los ojos: visión oftálmica (ὄφθαλμός), y ya no intelectual que penetre platónicamente más allá del tiempo y el espacio y despoje a la ruina de su pesantez mundana. La ruina es una fonación eidética, un epicentro de la voz y la historia; fonación rememorante de un pensar que se interna en la

²²⁹ El verbo es κυβερνάω y pasa al latín como *gubernare* y de este último *gubernator* (*timonel*). Se la usó para designar al gobierno y al gobernador. De ahí quizá lo de «navegar en el ciberespacio». Quien navega es el ciber-nauta (preveniente de κυβερ-νετής) y ἄυς; lat. *navis*) como en ναυμαχέω, *naumaquia*, la representación de una batalla naval.

²³⁰ *Spectrum*, de *specere* o σκέπτομαι, para indicar la imagen o fantasma.

historia y que no hace de ella objeto historiográfico ni, mucho menos, apariencia de una Idea o lo verdaderamente inteligible.

Un cuerpo inerte, sin corazón o sustrato fuera del mundo sensible, que fue trazo vital del ser de aquellos hombres que marcaron el *dónde* de su residencia en la tierra, de al cual, cual ropaje material, fue, también circunstancia háptica, fruición, deseo. Allí, la ruina en otro tiempo fue espacio de juego (*Spielraum*). Ellos *allí fueron*. Ubicando el sustrato de la materialidad en la atemporalidad imperturbable de un mundo ideal la el hombre olvidó el lugar de su esencia. El ser de la presencia no es de aquí y por lo tanto el mundo sensible de las presencias no es del todo. La *localidad* de la esencia humana, ha dicho Heidegger, es el *donde*.²³¹ Recobrar el *donde*, aprendiendo a habitar para poder construir.

c) Topofilia y *admonición*

«Ser de allá», «no ser de aquí», señala la sensación de extrañeza que sobreviene al no sentirse en el lugar *habitual*. Lo que aquí se señala es un grado de diferencia que va más allá de las características del terreno o el paisaje. Indica que al *allá* y al *aquí* le corresponde un sentido particular del Ser. La extrañeza sentida indica que el sentido del Ser que nutre la pertenencia de pronto se muestra contrastante al grado de infligir un malestar o perturbación en el desarraigado: *homesick*, *dépaysé*. Ocurre, entonces, una desorientación de la cómoda habitualidad; una dislocación que, después de algún tiempo, logra difuminarse y asentar al afectado a causa de la distancia causada por el lugar y las inmediateces rotas en su familiaridad.

El aprecio por las inmediateces del lugar, entre el dormitorio, la cocina, el patio y el estudio, llevan a cabo la articulación de la significatividad de la que la vida se nutre. Lo anterior podría reflejarse en la imagen de un costumbrismo campirano que permanece ajeno a las perturbaciones de la vida moderna en una ciudad que ha sido moldeada según la puesta en marcha del capital y la industria. Heidegger parece no haberse distanciado de una imagen tal, lo cual no significa la defensa de un modo particular del *ser*, o *lo*, alemán. Lo alemán, lo mexicano, lo estadounidense, consistiría en una suerte de interpretación, es decir, en una puesta en juego del ser-colectivo que se muestra diferente de otras formas culturales como el Ser se pone en juego en la articulación de modos de vida. Al carácter conservador del paisaje rural contrasta el drama de los encuentros azarosos de las vidas ciudadinas. Al poeta de la ciudad se le opone el poeta rural que, a diferencia de aquel, canta la pertenencia a la tierra. El otro canta el drama de la vida de las ciudades. Ambos modos de vida muestran que un cierto vínculo del hombre con las cosas, los objetos, los entes en general, ha sufrido una modificación profunda que cala en el sentido del Ser que se pone en juego en una relación tal.

En *Carta sobre el humanismo*, Heidegger ha dejado en claro que «mundo» en «ser-en-el-mundo» no es, de ninguna manera, una oposición a «cielo», en el sentido cristiano. Mundo es la claridad misma que es el «mundo» entendido a la vez como el Ser en su apertura, o de modo inverso: la apertura *del* Ser. El hombre, por lo tanto,

²³¹ Heidegger, Martin, *Sobre el comienzo*, Trad. Dina V. Picotti C., Buenos Aires: Biblos, 2005 p. 39

es el ser que ex-iste, o como Heidegger mismo lo ha dicho, también, en *Ser y tiempo*: «El Dasein es en sí mismo la claridad» (*Lichtung*)²³². Más todavía, dicho de otro modo: el Dasein es su aperturidad (*Erschlossenheit*)²³³. Su estado de apertura, por lo tanto, le confiere a su ser una constitución, es decir, el Dasein se encuentra constituido a partir de la aperturidad y claridad que él mismo es.

A continuación, quiero traer a cuenta lo terrenal y lo mundano (una forma de planteamiento óntico-ontológico) para una caracterización del ser humano en los términos de una *terrenal mundanidad*. Aquel que se encuentra «sometido» al imperar de lo imperante, la *phýsis* (entendida aquí como lo terrenal), y abierto a la claridad del mundo que él mismo es (*In-der-welt-Sein*). Adviértase, además, que en este contexto argumental *Phýsis* y Mundo no son contrarios sino lo mismo: Ser-*Phýsis*. Pues, como Heidegger lo aclara en su *Carta*: ««mundo» no significa en absoluto un ente ni un ámbito de lo ente, sino la apertura del ser [que es el mismo ser humano entendido como Dasein]»²³⁴.

El ser humano entendido como la claridad del ser, el mundano, no es aquel que deba buscar lo trascendental sino pensar su pertenencia a la claridad que es el mundo que él mismo ya es. El mundo no es de ninguna manera una desvinculación de la trascendencia²³⁵, enfatiza Heidegger. El cristianismo, por lo tanto, toma parte en el olvido de la claridad que es el mundo; es decir, participa del olvido del Ser (*Seinsvergessenheit*) al considerar al mundo, la tierra, la constitución finita del hombre como consecuencia del pecado original, lo cual conduce a considerar al mundo y la tierra como «lugar de paso». Mundo y tierra aquí, en contraste, no son lugares de paso, accidentes de una caída original, sino lugares de residencia; o expresado en otro sentido: aperturas de espacios del Ser-*phýsis*.

Max Weber, según refiere B. Echeverría, en sus *Artículos escogidos de sociología de la religión*, señala la posibilidad de que un carácter étnico y demás características raciales posibilitan la aptitud ética para llevar a cabo el espíritu del capitalismo. El señalamiento de Weber, hacia el cual remonta B. Echeverría para la elaboración de su concepto de *blanquitud*, es por demás interesante, pues deja ver un elemento de continuidad que va de lo biológico a la constitución de lo cultural. Es decir, un sentido de la vida emanado de la condición caracterológica de la biología sufre un movimiento o *metabolé* para constituirse en sentido vital. Esta es, según la observación de Weber y el desarrollo del concepto de blanquitud de Echeverría, una forma de *racismo cultural* o una culturalidad de fundamentos racistas. La blancura, por lo tanto, posibilita la blanquitud como exigencia ética.

Carne y encarnación son términos centrales en la teología, y sobre todo en la moral, cristiana. Estos términos señalan el registro de un tipo de pensamiento que ha tomado cada vez mayor consentimiento en no pocos círculos filosóficos. En la historia de la filosofía en que los filósofos comenzaron a cuestionarse sobre el estatus epistemológico y ontológico de su propio cuerpo. En diversas tradiciones religiosas

²³² Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trad. Jorge Eduardo Rivera C., España: Trotta, 2003, p. 157.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, España: Alianza Editorial, 2004, p. 68.

²³⁵ *Ibid.*

de Occidente, fundamentalmente el cristianismo en sus diversas acepciones el cuerpo ocupa un lugar privilegiado por cuanto se lo ha entendido como prisión del alma, ocasión de pecado, de salvación o medio de ejercicio en la virtud. No hay duda de que el cuerpo es el referente de significación por excelencia al grado de que puede ser considerado como la condición material de toda experiencia por cuanto él a diferencia del cuerpo de los otros seres vivos, es el epicentro de la sensibilidad que en diversos momentos del pensar filosófico ha sido motivo de reconocerlo como, según se hacía referencia, prisión o vehículo del alma o referente diferencial de la conciencia.

El cuerpo como localización nos permite *estar, localizarnos* en las ontogeometrías de la topología del Ser. El diseño interior de los espacios de la casa, y los enseres que la llenan, como la silla, remiten al cuerpo. La casa como estancia es una extensión del cuerpo, es decir, una extensión háptica de nuestro ser en el mundo. El trabajo, por ejemplo, muestra la factualidad del cuerpo y su pertenencia a la tierra antes que cualquier teoría o ideología que intente fundar una particular visión de la pertenencia a la tierra. La frontera, el límite, prefigura y, así, posibilita la formalidad de la presencia. Todas ellas son figuraciones *del Ser*. La figura humana no es el ser por bien que en ella tengo mucho que ver con nuestro sentido de ser. Podríamos situar el rostro como el epicentro de la persona, pues en él es posible el reconocimiento; boca para hablar, oídos para escuchar y ojos para ver son epicentro de fonación –desde ellos, pero también con la totalidad del cuerpo, nos encontramos, es decir, nos decimos, vemos y oímos ser. En el cuerpo, como cuerpo, en él y más allá de él somos y nos localizamos en el mundo. El cuerpo es el «punto de cruce» de eventos mundanos.

En otro apartado, concretamente aquél donde se considera el mundo como eclosión háptica, he querido extender un señalamiento que Heidegger trajo a cuenta en su pensamiento, a saber, la afectividad o, de acuerdo a la riqueza de la palabra alemana, *Stimmung*. La eclosión háptica no tiene por qué señalar la carne ni, mucho menos, a un sujeto; *L'emotion ne dit pas «je»*, según el filósofo francés G. Deleuze, sino más, más bien, hace patente el estado de exterioridad.

Podemos ver, según la visión de Heidegger, la dimensión, naturaleza y carácter de aquello que se ha sobrevenido sobre los pueblos del orbe. Lo sobrevenido sobre ellos es una herencia que a la vez representa una carga de la cual hay que liberarse como también el ofuscamiento del espíritu propio de los pueblos. La visión de mundo y la mundialización de un destino del sentido del ser parece subsumir las diferencias ontológicas, aquellas que ponen de manifiesto que el ser de uno o es el ser de otro.

Todo pasaje es paisaje del Ser. La apertura del mundo, y el *Da* del *Sein* es la apertura, inoculación, de un paisaje y modo de la visión. La visión no es llana o indeterminada sino siempre una forma de aprehensión claroscuro de la presencia de lo ente. Abierto el *Da* del *Sein*, la apertura es parcial por cuanto ésta es una apertura localizada y no total. La verdad como apertura es una verdad local. La apertura, además, instaura la diferencia. Pues, como Heidegger dice:

La *localidad* de la *esencia* humana es el *dónde*, que a esta *esencia* es asignado, cuando es transferido a ella misma, en tanto esta *esencia* ha sido determinada a través de la referencia al ser.²³⁶

El *Dasein* es la configuración eventual de una *localidad*, es decir, la *localidad* es producto del evento del Ser. Cabe señalar, fundamentalmente, que el *Dasein* no es algo así como una *esencia* ni mucho menos una categoría universal sino, más bien, una *situacionalidad* producida por innumerables factores en interacción.

Dirección General de Bibliotecas de la UAQ

²³⁶ Heidegger, Martin, *Sobre el comienzo*, Trad. Dina V. Picotti C., Buenos Aires: Biblos, 2007, p. 39.

B. Enclave vital

§ 21. Hálito cáxico

El *hálito cáxico* conduce el andar cotidiano, bajo cierto confort o incomodidad, y, sin que siquiera lo notemos, somos conducidos por él en la intensidad de la vida que se abre paso entre las intensidades de los lugares y regiones. El hálito cáxico se preña de la intencionalidad andante que diferencia el andar humano del merodear de las bestias, e imprime la huella de apropiación y determinación afectiva de los proyectos mundanos y el garbo del paseante. La cita in extenso de Heidegger, tomada de su breve escrito *Camino de campo*, invita a pensar en el *aliento del camino* que algunas ciudades tanto dificultan y que pocos hombres de generaciones pasadas o aquellos de las provincias aún conocen.

El camino comparece no como franja extensa y transitable, polvorosa, a cuya vera crece la hierba y a través del cual, súbitamente, algún insecto del lugar cruza volando o se lo encuentra a mitad de la caminata. Todo esto es maravilloso y, sin embargo, el recuerdo, cuando el camino despierta en la memoria, no se agota en ninguna de sus partes o en la extensión métrica, sino cada una de estas se encuentra bañada de su carácter total. El camino de campo se ha convertido en una manera de sentir, de andar, de padecer, pues, más allá del polvo, el sol o la lluvia sobre el caminante, el camino se ha convertido en una manera de apropiarse de la propia existencia, a lo largo del cual el trazo del Ser se convierte en la vocación de la conciencia.²³⁷ El señalamiento al lado del camino ha dejado de ser un verdadero hito para señalar la disposición o articulación del camino para una finalidad, y lo ha convertido en una vía de acceso o infraestructura comercial cuando, antes que la tierra se convirtiera en un recurso de apropiación para un fin, era la ex-presión de un modo de vivir que se había instalado como arraigo y modo de vida de un pueblo. ¿En qué sentido el trazo urbano es el *trazo del Ser* por donde la vida se abre paso? Las construcciones, como el camino de campo, son la consecuencia del vivir, mientras que en la vida moderna los modos de vida son la derivación del interés humano por construir para una finalidad que no siempre es la finalidad, acallada u oculta, de la vida como ex-presión del Da-sein. La política moderna obedece a las políticas económicas y no a las políticas vitales. De ahí que la libración del espacio técnico debe cumplirse como emanación del espacio vital. Se ha pensado el espaciar como la liberación de las cosas en función de un fin impuesto por el sistema de circulación de lo ente.

Confrontar el hálito cáxico con la cotidianidad nos lleva a tomar en cuenta que la acción cotidiana del *Dasein*, entendida como el ir y venir en el trato con los útiles no es, de ninguna manera, una relación llana sino una la cual se encuentra preñada de intensidad y, en algunos casos, de la fruición²³⁸ propia de quien, por encima de un interés utilitario, se demora en los objetos. La fruición constituye, entonces, el absorberse en la tarea como manera de inspiración. Esta inspiración posibilita la creación técnica que supera al objeto sin anularlo. En este sentido, el

²³⁷ Cf. Heidegger, Martin, *Camino de campo*, Trad. Carlota Rubies, Barcelona: Herder, 2003, p. 17.

²³⁸ Cf. Las voces latinas *fruitio*, disfrute, gozo.

trabajo moderno torna difícil alcanzar la *frucción del trabajo*. La actividad humana necesita no perder lo ente sino aprehenderlo; regresar a los objetos, reconsiderarlos y no caer en el olvido de estos tanto como en el «olvido» del Ser. El hábito cálcico contrasta con el concepto de fuerza laboral, pues la cotidianidad urbana, un tanto diferente de la cotidianidad rural, corresponde al movimiento de la fuerza de trabajo la cual proyecta los deseos y demás formas de las intensidades vitales del Dasein caído en la interpretación del *trabajador*. Liberarse de esta situación en la que el individuo es ductor de fuerza en una conectividad circulatoria implica recobrar el espacio y el hábito cálcico que posibilita la frucción con los objetos. El objetivo es realmente difícil, pues supone superar el trabajo como forma de explotación para que éste sea un modo de reconocimiento entre los hombres entregados a cultivar, construir, y «hacer cosas» con lo que mana de la tierra. En tanto aprecio desaprehensivo que se pone en juego en las inmediaciones del hogar, en la domesticidad se lleva a cabo la articulación de la significatividad como frucción.²³⁹ La significatividad se torna delicia, frucción vital del mundo que comparece como tacto mundano, voz del mundo que tiene al cuerpo como caja de resonancia, voz. El tacto se torna, entonces, aprehensión significante, resonancia tactual, visión háptica.²⁴⁰

Quizá con la figura del *flâneur* se introduzca una paradoja del mundo moderno y su ajeteo de lo cotidiano y rutinario, pues se trata un personaje que, pese a que el tumulto sea su ambiente, él mismo no es una figura entregada al anonimato de las grandes masas. Como el pícaro, ambos son personajes paradójicos que no han logrado integrarse a la corriente social y que antes bien la padecen, o la disfrutan, como seres marginales o *antisociales*, «hombres aparte», que pueden prefigurar al *héroe*. A pesar de que el trazo urbanístico, las tecnologías de transportación y el confort general de algunas ciudades hayan vuelto a la caminata cotidiana una práctica que debe ser evitada o indeseable, aspecto que se acentúa más todavía si se tiene en cuenta la aparición de los centros de acondicionamiento físico y que el trabajo y el ocio regulado por la economía parece hacer caer en el olvido, la condición cálcica no se limita a la sola *flânerie* del urbanismo moderno. Pues, no hay nadie que se sustraiga a la condición pedestre sea en acción o reposo, ni siquiera el encarcelado o el lisiado quienes, a diferencia del *caminante*, padecen no poder calzar-se en tierra.

²³⁹ Permítaseme aducir una diferenciación apenas a guisa de grado mínimo. Este grado de diferencia radica en una especie dual de cotidianidad: la de corte social, ligada a la vida pública, y la de corte individual, perteneciente a la vida íntima. Este modo de ver la cotidianidad señala el «pragmatismo» y el carácter utilitario que rige la vida social y, por otro lado, el desapego de esta tendencia social a favor de un tipo peculiar de desaprehensión que se hace patente en el carácter doméstico. Transitar la atmósfera de los lugares de la casa, el dormitorio y la cocina, por ejemplo, se imponen en una diferencia tal de los espacios públicos. La *maison*, asida con un cierto grado de comodidad, pese a las posibles carencias, funge a veces a guisa de inconformidad o hasta cierto recelo respecto de lo público. Esta diferencia no es tajante, pues cabe la posibilidad de que la intimidad se traslade extramuros y alcance alguna intermediación urbana o rural. La diferencia se extrapola por cuanto, en la intimidad hogareña, la afectividad erótica no se encuentra al nivel de lo público si no es que a modo de una súbita presencia que de pronto se instaura como afectividad volcada hacia alguien.

²⁴⁰ Véase, a este respecto, lo que ya he mencionado en § 13 La voz de la presencia.

Nuestra historia, desde una peculiar perspectiva, es la historia *del pie: quo vadis?*, por cuanto el caminar *toma tiempo* y el tiempo hace emerger el *dónde*.²⁴¹

Finalmente, quiero traer a cuenta unos versos del poeta estadounidense Walt Whitman. Su poema *A Song of the Rolling Earth* señala precisamente lo que he aquí he expuesto en términos de hálito cálxico. Según el poema de Whitman:

Un canto del andar terreo, y de las palabras en armonía
¿Pensabas que esas eran las palabras, aquellas líneas erguidas,
aquellas curvas, ángulos y puntos?

No, esas no son las palabras, las palabras substanciales están
en la tierra y el mar, están en el aire

*A song of the rolling earth, and of words according,
were you thinking that those were the words, those upright lines?
those curves, angles, dots?*

*No, those are not the words, the substantial words are in the
ground and sea, they are in the air...*

Ahí donde se hace referencia a la «tierra rodante» (*rolling earth*) he traducido como «andar terreo», sin menoscabar la independencia de la tierra que se muestra, manifiesta y perfila al paso del viajero. Ciertamente, la tierra es aquella que «sale al paso» del viajero; se «abre al paso», se «abre a la vista» del caminante; es decir, se lleva a sí misma a cabo como perfilamiento y panorama en la inoculación. Las palabras, como señala Whitman, no se encuentran en esos signos de puntuación y bloques de grafías evocadoras que pretenden identificarse con su referente. No, esas no son las palabras substanciales, enfatiza Whitman. Las palabras substanciales *se encuentran* en el mar, el aire y la tierra, es decir, en la Naturaleza-*phýsis-aletheia* cuyo privilegio radica, según Derrida, en su cercanía al *lógos* como *phoné*. El hálito cálxico es, pues, un tipo de fonación térrea, una *Stimmung*. La naturaleza en cuanto *Alétheia-lógos* es ella misma la condición *phýsica* del decir humano. Y el lenguaje poético, a este respecto, se ve en la necesidad de generar cierta violencia a la gramática y la sintaxis para volver a su fuente «*phýsica*». En este sentido, podemos decir que el decir humano es un eco peculiar de una «voz» que se interna en la *Phýsis-lógos*²⁴². Vemos, por lo tanto, que hasta el propio Whitman hizo suyo el hálito cálxico que propongo en esta tesis²⁴³.

²⁴¹ Considérese a este respecto, por ejemplo, lo dicho por Ortega y Gasset ya expresado en § 19 *Topología y utopía*. Andante, errante, la humanidad no tiene otro destino de la tierra más que su ser propio.

²⁴² Para una revisión más pormenorizada de la relación entre naturaleza y *lógos* y de Walt Whitman en relación a *alétheia*, véanse los capítulos 1 y 6 de *Heidegger's Way of Being*, de Richard Capobianco.

²⁴³ En *Leaves of Grass* Whitman se presenta con una imagen que va desde las rodillas hasta la cabeza, pero no con un marco de los hombros hacia arriba o con su nombre escrito en legras de peculiar molde en la página del título del libro. En contraste con los retratos de busco que nos presentan una imagen del poeta racional, erudito y educado, Whitman se presenta de cuerpo entero. Es decir, Whitman no se presenta como poeta de retrato de culto sino como poeta de la vida, como el poeta de las corrientes vitales de los hombres. Su poesía es, pues una poesía de la calle; es un poeta de las topologías del Ser, de los espacios vitales donde la vida se pone en juego. Él y su canto son un canto del cuerpo. La condición *phýsica* de la

El ser humano no precisa de un nombre para tener un rostro. Vivir sin nombres en la rumoración del Ser que se despliega en el tiempo y el espacio.

vida. Así, pues, él es un poeta que en lo *phísico* reconoce su canto, un poeta para quien el sudor humano del trabajo es un aroma más fino que la oración. Leo a este respecto a Whitman como un poeta de lo que en esta tesis he llamado *eclosión háptica del mundo*. La sacralidad del cuerpo humano, en Whitman, podría conducir a la construcción de la democracia estadounidense. El fundamento de una nación radica en el cuerpo que se despliega y pone en juego como *vida social*, como nación de gentes. Nuevamente vemos aquí, la condición *phísica*, pero en este caso referida a la construcción de un estado antes que en alguna ideología o teoría del estado. Diré a este respecto, siguiendo el caso Whitman, que la construcción de una comunidad humana o estado está vinculada a la *factualidad háptica*. Tal es, por lo tanto, la condición háptica de su canto que quiso ser motivo de inspiración para la construcción de una nación. Un nuevo comienzo inicia en el cuerpo, una condición mundana otra inaugura nuevas formas de la sensibilidad. Así, podemos hablar de la eclosión háptica: nuevas formas de sensibilidad, revoluciones que se llevan a cabo en el cuerpo como campo de batalla. El escándalo moral antecede al cambio. El surrealismo, como hice mención en § 10 *La vía surrealista*, intentó, según el propio Buñuel, cambiar la vida por medio del escándalo moral.

§ 22. Ritmo eventual

Sencillamente, soy trasladado al ritmo propio del trabajo y, en el fondo, no domino en ningún caso su ley oculta.²⁴⁴

La historia misma es ritmo. Y cada civilización puede reducirse al desarrollo de un ritmo primordial.²⁴⁵

Son pocas, en realidad, las referencias al tema del ritmo en los estudios contemporáneos sobre la obra de Heidegger. En cambio, el tema del tiempo ha recibido atención abundante. En la presente investigación he querido hacer una pausa en la comprensión del Ser en el horizonte del tiempo y mejor he intentado explorar sus posibilidades en el otro horizonte de la profundidad vital del lugar-espacio: el Ser como estancia histórica del hombre en su residencia y pertenencia terrenas. Como sucede con el espacio, sobre el cual las referencias a este tema se encuentran presentes en la obra de Heidegger en los términos del habitar, el ritmo se encuentra tácito en algunos de sus escritos, la mayoría de ellos acerca de la técnica y el habitar, muy a pesar de que Heidegger no haya señalado una referencia al ritmo como tal de modo particular. Así, por ejemplo, podemos ubicar en *Camino de campo*, *Hebel, el amigo de la casa*, y *¿por qué no permanecemos en la provincia?*, con mayor claridad, un registro argumental que nos conduce al tema del ritmo. Fue Octavio Paz quien, en *El arco y la lira* dedicara un capítulo al ritmo, en el cual encontramos apenas una sola referencia a Heidegger:

La medida no es tiempo sino manera de calcularlo. Heidegger ha mostrado que toda medida es una 'forma de hacer presente el tiempo'. Calendarios y relojes son maneras de marcar nuestros pasos.²⁴⁶

El ritmo, según Paz, no es simplemente un elemento de la temporalidad, una cadencia del transcurrir del tiempo. La historia es ritmo; y, más todavía, cada civilización es el desarrollo de un ritmo primordial. La pertenencia de Heidegger a la provincia, según él lo declara, se ve absorta entre las inmediaciones y el trabajo en

²⁴⁴ Heidegger, Martin, *¿Por qué permanecemos en la provincia?*, Trad. de Jorge Rodríguez, Revista Eco, Bogotá, Colombia, T VI, marzo de 1963. Según el texto alemán: «*Ich werde einfach in die Eigenschwingung der Arbeit versetzt und bin ihres verborgenen Gesetzes im Grunde gar nicht mächtig*». Como se vio en el apartado anterior con Walt Whitman, cuyo canto se interna en, y a la vez procede de, la vida humana puesta en juego, quiero traer a cuenta el carácter del andar térreo o hálito cálxico que impera sobre Heidegger. Heidegger dice que, en la vida entre los campesinos, es trasladado al ritmo de trabajo y que en ningún caso domina la ley que gobierna al propio *ritmo laboral*. Vemos como el imperar de la Naturaleza-*phýsis* se vuelve presente e impone al hombre la dura tarea de hacerse cargo de las condiciones *phýsicas* en las que ha de mantenerse como ser viviente que necesita trabajar, cultivar, consumir y desechar; necesita, además, de las técnicas y los métodos. En suma, el ser humano se ha dado cuenta que su vida misma no puede prescindir del trabajo, fuente de toda riqueza. A este respecto, la enajenación que la experiencia histórica nos deja consiste en el quebrantamiento que el trabajo ha impuesto a la vida. A este respecto, el ser humano ha sido *desterrado* no sólo por doctrinas ideológicas y teológicas sino por sistemas económicos –lista la cual debe integrar, también, el subjetivismo moderno.

²⁴⁵ Paz, Octavio, *El arco y la lira*, México: FCE, 1973, p. 59.

²⁴⁶ *Idem*, p. 57

sintonía con una frecuencia natural propia de una vida entregada a las labores que mantienen la casa en un orden propio. Podemos indicar, entonces, un ritmo propio de la técnica y el trabajo, elementos que conforman la acción que demanda la vida para mantenerse; o, para expresarlo en la terminología de Hannah Arendt, el ritmo como oscilación natural del *animal laborens*. Tenemos así, pues, una técnica como acoplamiento con la frecuencia natural en contraste con la medida impuesta a la naturaleza por una técnica que ejerce violencia y se superpone como aceleración y violentación del ritmo de un tiempo originario.

La factualidad vital del así nombrado hombre primitivo no era ajena al ritmo –término que en otros contextos argumentales he comprendido como fonación o locusión. Estrechamente relacionados, ritmo y tiempo no deben confundírseles. Pero tampoco ritmo es una medida o cuantificación correspondiente al número ni, mucho menos, una decantación mecánica del mundo entendido como proceso causal de fenómenos. La técnica moderna, y nuestra manera de vincularnos con ella al mundo por medio del trabajo, ha modificado el equilibrio de la vida en lo social y lo ecológico; el desequilibrio se acentúa más todavía cuando la técnica imperante no es una que emane como consecuencia de del equilibrio vital del hombre con su medio natural sino una la cual altera, de la mano del capital y el trabajo, toda forma de vida. Pertener a la tierra quizá supone una economía basada en el cultivo de la tierra y una técnica apropiada al esfuerzo propio del campo. La agricultura, como Cicerón hubo dicho, «es la profesión más propia del sabio, la más adecuada al sencillo, y la ocupación más digna para todo hombre libre».

A lo largo de la presente investigación he querido mostrar, de una y otra manera, recurriendo a diversos elementos y empleándolos de particular forma, un *giro topológico* en el pensamiento de Heidegger, el cual si bien nunca figuró de manera expresa en alguno de sus escritos, podemos demos decir que es más o menos fácil percibir su registro. La cuádrupla (*Geviert*), por ejemplo, se inscribe en este giro topológico que propongo por cuanto ella marca una «rosa de los vientos de la existencia» que florece para dispensar mundo. Es decir, la cuaternidad signa la vida de un ritmo a donde convergen cielo, tierra, hombres y los dioses.

No hay eternidad sino, más bien, «inmensidad de despliegue» e inmensidad de lo Abierto. Hay «tiempo *del Ser*». Pero tiempo aquí no es linealidad de despliegue espacio-temporal. Más que una linealidad temporal me gustaría hablar de ritmo eventual propio del despliegue espacio-temporal *del Ser* que abre un *donde* en cuya interioridad inaugurada la vida en cuanto existencia ve su posibilidad –y es cada vez posible. Este *donde*, entendido a la vez como apertura o amplitud, a lo cual el ser humano en cuanto existente arriba, no agota su naturaleza sagrativa. Este despliegue es inmenso porque es en él en el cual *vamos existiendo abriendo espacio vital* –mundo vital. La imperturbabilidad del tiempo y la presencia, entendida ésta como el total *estar* eterno relatado por monjes místicos como Teresa de Ávila o San Juan de la Cruz tiene de fondo las dos nociones, griegas al fin, del Ser estático y dinámico. Sus experiencias radicales, dicen, son arrobamientos, padecimientos, exquisiteces del alma, y más todavía son atribuidas a la grata cercanía del alma con Dios como si se tratara de una suerte de cristal, atravesado de la divina luz, que refleja la luz como si le fuera propia. En su exposición sobre la eternidad el filósofo católico Xirau gravita,

sin advertirlo, en dos nociones: el Ser estático y dinámico²⁴⁷ y el Ser en cuanto Dios cristiano del cual los santos y místicos, en la fuerza de su experiencia, dan fe de una realidad más originaria que la común de los terrenal-mundanos²⁴⁸. Para un análisis y crítica de estas experiencias de la inefable Realidad accesible a los sacerdotes místicos véase el análisis crítico del filósofo liberal Richard Rorty en su maravilloso ensayo *Heidegger, Kundera, Dickens*. Pero la vida cotidiana, dice Xirau, no es ajena a esta imperturbabilidad del *estar* presente que pareciera ser privativa de los místicos. Antes que tratarse de una abstracción, el tiempo, prosigue Xirau, es tiempo nuestro. Reinterpretando la idea de Xirau idea: el tiempo es la realidad que somos, el tiempo es la realidad de nuestro ser; es, pues, la frágil materia de la que el hombre está hecho, una materia que es «experiencia de *ir existiendo*», como indiqué en un inicio²⁴⁹. La dualidad alma-cuerpo posibilita un despliegue de posibilidades a partir de las cuales la experiencia humana del tiempo, del «tiempo que es nuestro», incluye el tránsito y la permanencia que desde los griegos signó la aprehensión intelectual de nuestras nociones del Ser y la existencia. La unidad de un dualismo del Ser Xirau la expresa con la breve y simpática frase de Heráclito: «cambiando, reposa».²⁵⁰

²⁴⁷ Para una exposición realmente amplia y detallada sobre las nociones de Ser dinámico y ser estático véase la tesis de maestría *Ser y decir: meditaciones sobre la vinculación entre mundo, pensamiento y lenguaje*, de Pedro Martínez Figueroa, especialmente pp. 129-135 y 158-161, disponible en: <http://ri.uaq.mx/handle/123456789/1012>. La idea de que la dinamicidad del Ser se despliegue como ritmo no se encuentra en el planteamiento de Pedro Martínez; más bien, priman en su discurso las ideas de fuerza, cambio y movimiento en cuanto formas de la transitividad del Ser. Por otra parte, Dios, en cuanto creador, confirió el *ser*, hizo *ser*, creo todo cuanto *es*, formas, todas estas, de la transitividad. Sin embargo, no escuchamos que él haya conferido el ritmo de la existencia de cada ser y cosa, es decir, el ritmo propio de su despliegue espacio-temporal. Más que tratarse de un ritmo vital del ser, el alma es el principio vital de los seres animados. El alma es, pues, una suerte de principio vital de un movimiento que no es estéril sino que presenta una peculiar orientación, si bien puede errar su tránsito por el mundo y perder su fin último: Dios. El alma no descansará hasta no descansar en Dios, dice Agustín de Hipona; es decir, el alma siempre estará inquieta por moverse hacia su fin último que es Dios. ¿Y lo inanimado? ¿Cómo, entonces, establecer diferencias o jerarquías entre el alma de la abeja, el cordero, las bacterias o virus y el hombre? Estas preguntas conducen a problemas que no son objeto de reflexión en este contexto argumental; son, más bien, indicadores argumentales. Heidegger ha hablado, en su curso de 1944 sobre Heráclito, del respirar y exhalar (*Einatmen / Ausatmen*) y del retrotraerse y el extenderse (*einholen / ausholen*) de los seres vivientes. Para una exposición erudita y esclarecedora de este fenómeno vital del Ser, véase el libro de Richard Capobianco: *Heidegger's Way of Being*, especialmente el capítulo: «*This Logos Is Being Itself*», University of Toronto Press, 2014, pp. 80-94.

²⁴⁸ Xirau, Ramón, *El tiempo vivido*, México: Editorial Siglo XXI, pp. 89-97.

²⁴⁹ Acerca del tiempo-materia-espacio, conviene aquí traer a cuenta la visión, o intuición, que señala Eduardo Chillida: «El espacio y la materia no están tan distantes el uno del otro, quizás los separa una diferencia de velocidad. La materia sería un espacio más lento o el espacio una materia rápida /¿No es la materia también espacio, un espacio más lento?» Cf. Chillida, Eduardo, *Escritos*, Madrid: La Fábrica, 2005, p. 54.

²⁵⁰ Xirau, Ramón, *El tiempo vivido*, México: Siglo XXI, 1993, p. 111.

§ 23. Fruición háptica

En tanto *ser-en-el-mundo*, la condición de atravesamiento afectivo es la de una fruición háptica. En el goce opera el doble movimiento de actividad y pasividad, el doble sentido de la aprehensión activa como arrobamiento. La condición háptica es un atravesamiento que hace del hombre no solo un hacedor sino, también, un receptáculo. Pero el goce del enterramiento no es el goce de la mercancía circulante en el sistema de producción y distribución capitalista. El consumo al que señala el término fruición, según su derivación latina *fruitio*, disfrute, del verbo *frui* (gozar de algo) no necesariamente involucra el tipo de consumo peculiar de la era capitalista sino un tipo de consumo y goce propios del enterramiento que corresponde al tipo de vida del hombre en la tierra. El hombre, y de modo peculiar el hombre moderno, es un consumidor cuyo ritmo de consumo y producción no corresponde al de una técnica apropiadora y sometedora que subsume la vida a los intereses del capital. El encausamiento capitalista del hombre y los recursos naturales es de suyo un sistema de organización de la vida que no corresponde al ritmo natural. En la época del capital el hombre es, característicamente, un sujeto de deseo y de bienestar, aunque para esto caiga en la contradicción de rebajar al trabajador a un mecanismo de fuerza para la consecución de del deseo. En contraste, la fruición háptica que aquí se intenta exponer no es tanto aquella presente en las sociedades capitalistas sino aquella que pertenece al enterramiento y su peculiar técnica la cual se diferencia de aquella signada por la racionalidad científica y el capital.

No son los materiales los que constituyen el mundo sino la magnitud relacional. La relación de aquello que es en virtud de sus relaciones con lo diferente viene, pues, dada por la magnitud. La diferencia, por lo tanto, no es excluyente sino convergente en la que la magnitud implica algún grado de analogía. El poema, por ejemplo, se mantiene en sí mismo porque en él es una tensegridad en el que los elementos se mantienen y no se excluyen sino forman algo así como una tensegridad analógica. Heidegger ha sido el filósofo que se ha percatado de esta silenciosa armonía del mundo y la ha entendido como *Stimmung*, una afectividad que es constitutiva del mundo. La realidad, según lo vio Pitágoras, está constituida en magnitudes o números. Pensar al mundo físico como magnitud no debe confundirse con pensarlo como racionalidad calculadora que mide al material. Finalmente, según esta aseveración, el mundo no se sostiene tanto en los materiales como en la relación entre ellos, que son los que manan el espacio del Ser *donde* el hombre tiene posibilidad de ser como vitalmente ex-tenso. El mundo como materialidad es en su totalidad un fenómeno de magnitudes relacionales, que aquí señalo como tensegridad epistémica. Aprehender el mundo con el pensamiento demanda el pensar de las relaciones de magnitud puestas en juego en las diferencias.

Lo anterior no vale solamente para el mundo físico sino también para el mundo moral. En un mundo cada vez más fracturado y dividido se vuelve necesario retomar la tensegridad epistémica que invite a pensar la posibilidad de las armonías, las analogías entre las diferencias que conduzcan no a la eliminación o exclusión de las mismas sino que las mantengan como tensegridad argumentativa, es decir, que mantengan las pretensiones de verdad como tensegridades de verdad.

Cabe esta consideración, también, para la construcción de sí, según señala Foucault, por ejemplo. Y es que, por ejemplo el exceso y la moderación eran elementos que se debían tener en cuenta en la formación del carácter y el cultivo de sí; Epicteto, dice, tenía como ejercicio el mostrarse capaz de mirar a una mujer bella o a un bello jovencito sin que él se viera movido por el deseo.²⁵¹

La condición háptica de nuestro ser en el mundo es la condición de posibilidad de toda con-vivencia. La condición háptica del mundo se hace manifiesta en la con-vivencia que hace de la presencia humana el reconocimiento por medio de la amistad o el erotismo, pero también el odio. En suma, la condición háptica funda toda posibilidad de la moral y compromiso ético. La presencia del otro no siempre es llana y mostrenca en la cotidianidad. La condición háptica es inherente a la eclosión del espacio vital. De ahí que la huella sea en realidad un signo sagrativo del mundo cuya remisión háptica señala la extensión de la distancia introducida en experiencia háptica.

Heidegger, sin embargo, considera la caída en el mundo como una forma de habladuría y ambigüedad, es decir, de impropiedad. En el convivir cabe un lugar para la desarticulación que trastoca el estado de distanciamiento cotidiano. El convivir, dice Heidegger, tiene el carácter de la distancialidad (*Abständigkeit*)²⁵². La radicalización del ahí del Ser que traje a cuenta en el primer capítulo de esta investigación indicaba que la apertura del ahí es, también la eclosión háptica de nuestro ser en el mundo. La suspicacia y la desconfianza son dos enfermedades colectivas en México, según señala O. Paz. El carácter cotidiano del *Dasein* mexicano, es fruto de la historia que los mexicanos han padecido. El análisis del mexicano llevado a cabo por Paz presenta a una peculiar comprensión de la cotidianidad del mexicano. La indiferencia, la especulación y el secrecía en las relaciones son modos de la puesta en juego de la cotidianidad del mexicano. La lejanía y su impasibilidad son modos de relación amurallada entre él y los otros. Él es, más aún, hermético, resignado, ceremonioso y amante de las formas y el orden²⁵³.

El mundo que se abre como enclave háptico destina a los hombres a la convivencia y, aunque esquivos, el encuentro auténtico los devuelve al mundo. No es difícil pensar que en la tensegridad erótica de los amantes el mundo de la vida se renueve. El *ethos* que viene al mismo tiempo de la venida al mundo se funda en el enclave háptico. La intersubjetividad se vuelve, en función de lo presentado hasta ahora, en una invención débil; el mundo surge en la distensión de los hombres como temple mundano que se sustrae a su dominio. La facticidad háptica es la condición tanto de renovación como de renovación. No subjetividad, pues, la forma de revelamiento del otro, sino, mejor todavía, confluencia háptica. Hay mundo ahí donde con-fluyen en el espacio vital. La eclosión háptica del mundo que reúne la diferencia en comunidad para manar la verdad es la fuerza del Ser. Pueden ayudarnos a comprender el sentido de comunidad y enclave háptico las siguientes líneas de F. Nietzsche:

²⁵¹ Cf. Dreyfus Hubert L. – Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Trad. Rogelio C. Paredes, Buenos Aires: Nueva Visión, 2001, p. 268.

²⁵² Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trad. Jorge Eduardo Rivera C., Madrid: Trotta, 2003, p. 126.

²⁵³ Cf. Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México: FCE, 2002, pp. 34-35.

«Toda comunidad es una comunidad de sangre. Ésta no sólo es innata, también se adquiere; del mismo modo que la sangre no sólo es meramente innata, sino que también se adquiere. Quien come y bebe con otro, renueva su sangre a partir de la misma fuente, aporta a sus venas la misma sangre. Un extranjero, incluso un enemigo que comparta nuestra mesa (incluso sin que lo queramos y contra nuestra voluntad), se encuentra por ello acogido, al menos por un tiempo, en la comunidad de nuestra carne y de nuestra sangre.»²⁵⁴

Dirección General de Bibliotecas de la UAQ

²⁵⁴ Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Trad. Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares, Madrid: Técnos, p. 440. Así, el con-sentir mana mundo, propicia el lugar y la diferencia entre los interlocutores se torna parte de la reunión para dar lugar a la con-vivencia. Cabe señalar, aquí, la naturaleza del diálogo de los con-vivientes

C. *Despliegue vital*

CAPÍTULO TERCERO

V. EMERGENCIA

A la sombra de la presencia tiene que ver, básicamente, con el lenguaje como claroscuro, es decir, su ámbito de ocultación y de mostración. En efecto, el lenguaje nos permite ver y por lo tanto está vinculado, o de una manera más exacta, es la condición de posibilidad de que algo aparezca o se inocule en la experiencia del mundo como presencia. No obstante, en aquella sección se indicó el carácter elusivo de la presencia pese a la fortuna de su aparecer. Ahora bien, conviene aquí hacer un ejercicio de reconsideración crítica sobre la base de considerar al lenguaje no como claroscuro sino como condición de emergencia. Es en el lenguaje en virtud del cual algo se torna visible e invisible: vemos su presentarse a la vez que en su modo de ocultarse su ocultarse está bajo la forma de la presencia. De ahí que en la comprensión de algo un registro de «no-comprensión» se encuentre ya involucrado. Ver a través de las palabras es, entonces, un recurso que permite transitar la dialéctica de la mostración, de la comprensión y la «no-comprensión». De esta manera, el lenguaje es de suyo una topología del Ser, pues éste se constituye como la señalización, el allí, de lo enunciado como peculiar manera de tomar lugar. Este tomar lugar, de alguna manera u otra, se encuentra vinculada a la territorialidad de la experiencia, es decir, tiene un referente en la experiencia del mundo de modo tal que el lenguaje como el ahí de la enunciación no es del todo una desvinculación o quebrantamiento de la experiencia del mundo. Jaques Derrida, a este respecto, ha mencionado -como ya lo he mencionado en el apartado titulado *La voz de la presencia*- que el *logos* como *phoné* es el privilegio de la presencia. Por lo tanto, todo decir, también, lleva consigo un callar sobre algo, pues tanto en voz revela como oculta. Es decir, todo decir es un no decir; o bien, todo discurso oculta en su pretendida verdad un decir velado. El *ahí* que es el lenguaje como lugar de manifestación, según los parámetros aquí expuestos, y que tiene al hombre como lugar de enunciación del Ser, es de suyo una relación «claroscuro» con el Ser. O dicho de otro modo: el hombre como Dasein busca el sentido de su situación de revelación en el mundo.

Cómo algo viene a la presencia, es decir, cómo logra constituirse elemento de la estancia del mundo y poner en juego su espacio propio es un tema que, en otros parámetros, algunos pensadores como Noam Chomsky, se ha preguntado. Como se sabe, una inquietud fundamental del lingüista estadounidense es la de comprender la generación de conocimiento y de comprensión del mundo o de algo a partir de unas condiciones lingüísticas finitas; de ahí que el ingenio y la creatividad ocupen un lugar importante de su inquietud. Generatividad y emergencia, por lo tanto, como formas de venir a la presencia y participar del mundo. O, dicho de otro modo, la emanación de mundo desde el mundo mismo. Expresado en esto términos, estaríamos frente a un evento de habla. Téngase, por ejemplo, a un niño cuyo desarrollo del lenguaje, por medio de las palabras y sonidos lo introducen a la

experiencia del mundo. O véase, en el caso del poeta, el uso del lenguaje que por medio de ciertas formas y recursos de la composición poética, según la época en la historia de Occidente o de cada tradición, apresan y expresan una peculiar imagen del mundo. Ahora bien, el lenguaje, que llamaré «auténtico» se constituye como eventual cuando logra su independencia para recrear mundo. Este carácter eventual del lenguaje y la enunciación se muestra, a diferencia de las ciencias donde priman los conceptos, en aquellas disciplinas marcadas por un carácter más de tipo creativo o generativo.

La frase «desde donde algo se abre» es incorrecta en el sentido que no existe un «donde» que anteceda a la emergencia, es decir, la «toma de lugar» no es la ocupación de un espacio ya ha sido dado y en este sentido predispuesto para ser ocupado. Más bien, la toma de lugar es la apertura e instauración de un cuerpo; es, pues, la corporeización que vacía y reúne. En este proceso lo que toma lugar *se extiende recogiendo* para instaurarse. Así mismo, lleva a cabo la relación, con la distancia y las formas. Instaura, de igual manera, un conjunto de relaciones y, por lo tanto, la analogía y la diferencia. Grupos, regiones, clases, departamentalizaciones. Puesto todo en un término, la emergencia lleva a cabo también el proceso de individuación: algo se abre, y al abrirse se corporeiza, vacía y establece su lugar como ontogeometría de su presencia en el mundo.

VI. ECLOSIÓN FORMAL DE LA MATERIA-TIERRA

Lo que aquí fluye es la corriente de la delimitación que reposa en sí misma y limita en su presencia a todo lo que se presenta.²⁵⁵

Si lo visible es lo presente, entonces la presencia es una inoculación, una visión y un paisaje. Pero lo presente no siempre es una forma geométrica, como la circularidad del sol, sino una conjunción de elementos diversos que constituyen un paisaje el cual no es ninguna forma geométrica. La luminosidad, si bien es una presencia, es difícil de determinar en cuanto a su límite y forma. Y, sin embargo, esta luminosidad acontece en un lugar, dentro de la vastedad del mundo la cual es al mismo la dimensión de inoculación de las presencias. Si lo visible se encuentra posibilitado por la presencia y ésta da lugar a la forma por vía de la forma misma, es decir, si al limitar da lugar al espacio y al espacio, entonces lo invisible es lo amorfo que aún no ha sido delimitado y por lo tanto no llegado al grado ontológico de la individuación como fenómeno de mundo. En estos términos, lo invisible es lo que aún no ha eclosionado -es lo informe-, ni alcanzado el grado de lo *exuberante*, es decir, lo *externalizado* o *exteriorizado*. Sin *expresión*, lo invisible aún no ha arribado al ahí de su ser ni logrado constituirse como presencia háptica en la medida en que inoculándose en el mundo inaugura una forma de la sensibilidad. El ser-arribado nos ofrece un perfil y por lo tanto un espectro de visión o panorama del Ser-*alétheia* y un espectro de racionalidad correspondiente al Ser-*Lógos*. Así, por lo tanto, siendo *expresado*, *externalizado* o *exteriorizado* lo arribado al sitio de su ser corresponde al Ser-*alétheia-Lógos*. La delimitación, cabe aclarar, no se agota en la geometría. La ontogeometría es también lo no delimitado geoméricamente. Al caer en el sitio de su ser, lo inoculado en tanto ser-arribado cae con la proporción que le es justa a su ser propio. Una medida de tierra que le es justa a lo arribado en la libre amplitud (*freie Weite*) de tensión entre mundo y tierra corresponde a una ontogeometrización.

La región no es una esfera, con epicentro y periferias, sino el descentramiento de líneas en sus horizontes vitales. Es decir, no hay interior ni exterior sino ducción articulante de significatividad. La significatividad no es algo conseguido a voluntad o que obedezca a proyectos específicos cuanto la emergencia de lo nuevo y diferente en los encuentros azarosos. No hechos sino acontecimientos, eventos, que no emergen por necesidad en un plano de una lógica lineal. El mundo se bifurca y bifurca, como horizonte de significatividad, que casi pareciera ser una constante un mundo-nómada en perpetua utopía,

La emergencia implica la apertura de un espacio vital geopolítico, las relaciones de conflicto y las tensiones culturales. Los juegos de la imposición de la voluntad y, los deseos prefiero no considerarlos en el plano de la volición sino en la cartografía de las emergencias. La risa, por ejemplo, antes de pensarla como acto volitivo, hay que pensarla como emergencia, eclosión, inoculación mundana que alberga el germen de la participación de lo nuevo con lo múltiple. La topología es

²⁵⁵ Heidegger, Martin, GA 5, *Holzwege*, p. 36: «Hier strömt der in sich beruhete Strom des Ausgrenzens, das jedes Anwesende in sein Anwesen begrenzt.» Véase, también: *Caminos de bosque*, Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 34.

una dinámica de las relaciones y posibilidades de aperturidad, y de bifurcamientos, eclosiones, declosiones, y procesos de intensidad, ralentización y aceleraciones. Me parece que la idea de la *phýsis* entendida como un *continuo emerger* puede ser explorado, extendido y orientado críticamente para una comprensión de los procesos dinámicos constitutivos de los procesos de emergencia espacio temporales, es decir, de los procesos vitales. El Ser-*phýsis* en su despliegue espacio-temporal puede ser entendido en términos no sólo de *vida* simplemente sino, mejor aún, en términos de proceso vitales. Dentro de estos procesos vitales podemos mentar, por ejemplo, los procesos de constitución de las ciudades, la emergencia y constitución de fenómenos culturales peculiares, los procesos de flujos de energía entre las ciudades y los grupos humanos. A este respecto, cabe traer a cuenta el ejemplo de *A Thousand Years of Nonlinear History* del filósofo mexicano Manuel De Landa. Según la advertencia señalada por el propio De Landa en la introducción de su libro:

[...] this is not a book of history but a book of philosophy. It is, however, a deeply historical philosophy, which holds as its central thesis that all structures that surround us and form our reality (mountains, animals and plants, human languages, social institutions) are the products of specific historical processes.²⁵⁶

Un tipo de filosofía como la que De Landa señala, por lo tanto, tiene que partir por necesidad de la historia real, según el mismo advierte en su introducción. Quiero llamar a este recurso metodológico señalado por De Landa una posición no metafísica ni anticipadamente ni meramente teórica sino fundamentalmente factual y material. Lo que podemos nombrar como fenómenos vitales corresponden, entonces, a las dinámicas de la materia. A raíz de sus múltiples entrevistas, De Landa es bien conocido por rechazar posiciones metafísicas o fenomenológicas. De Landa es, más bien, un filósofo materialista. En este registro podemos decir críticamente que ideas como «la historia del Ser» o «el despliegue del espíritu», si se las quiere comprender en un registro materialista, deben tener algún correlato material, o con el orden de lo ente. Podemos también decir críticamente que ambas visiones de la historia y conformación de los momentos del presente o de las épocas son flujos, corrientes, ducciones de la materia. En este registro, por lo tanto, Ser y Espíritu corresponderían al carácter fundamentalmente dinámico del mundo material o natural correspondiente al Ser-*Phýsis*-Naturaleza. Así, pues, la materia posee potencias inmanentes de morfogénesis en el sentido de que la inmanencia de la materia no deriva de alguna fuente externa a la materia misma. Es decir, la materia misma se despliega según las posibilidades ya contenidas en ella. No cabe duda que el carácter morfogenético-inmanente de la materia nos conduce a pensar en la posibilidad de una *protohermenéutica*. Pero quiero ir más allá, siguiendo esta posibilidad mencionada e indicar la posible correlación entre protohermenéutica y mundo. Pese a que Heidegger haya señalado, como es bien sabido, que sólo el ser humano posee mundo, con contraste con la piedra o los animales, «mundo» desde esta visión materialista es una posibilidad de la materia inmanente fuera de la cual nada es. No hay posibilidades extra mundanas, por lo tanto, así como tampoco hay

²⁵⁶ De Landa, Manuel, *A Thousand Years of Nonlinear History*, New York: Serve editions, 2000, pp. 11-12.

posibilidades *extramateriales*. Las posibilidades *extraordinarias* de la materia corresponderían al grado de emergencia significativa y de articulaciones de realidades o de aquello a lo que los seres humanos intentado señalar con la palabra «mundo». Ahora bien, finalmente, no cabe duda de la existencia de realidades, vanos de significatividad, desde la diversidad de mundos constituidos por la diversidad de culturas humanas hasta aquellos vanos de significatividad del «mundo» microbiológico, atómico, genético, etc., realidades todas de una u otra forma de *ser* y sus formas de *acaecer*.

Dirección General de Bibliotecas de la UAQ

§ 24. Vección

¿Cuál es la naturaleza del proceder de aquello que viene a la presencia? Su incorporación en el mundo, su puesta en luz, ha tomado lugar y se ha constituido como significatividad mundana. Aquello se ha erguido desde un «punto ciego», quizá latente a la manera de una callada presencia no exenta, sin embargo, de resonancia vital-práctica. En su oscuridad, opera un modo de la visión háptica que nos conduce de modo háptico con las cosas. No hay, por lo tanto, hiato alguno entre percipiente y mundo. La presencia es, según parece, lo ex-preso que no admite interioridad sino virtualidad.

Anteriormente se ha hecho referencia a la pregunta por el Ser como una pregunta fundamental para la filosofía. Y tener al Ser como el objeto fundante del pensar es, por excelencia, la pregunta que también nos puede desviar fuera del terreno de lo ente. En efecto, Ser es la presencia, pero una presencia del ente que no carece de forma; lo presente es una visión formada. El lugar, como se lo ha planteado por Aristóteles, siempre se encuentra involucrado con otro parámetro. En este caso, el lugar guarda una semejanza tal que puede entenderse como una igualdad entre el ente y el espacio. Es decir, no hay ente sin lugar, y no hay un lugar que no sea algún tipo de materia. En este sentido, la apertura del lugar equivaldría a la conformación de la materia; una conformación la cual se constituye como la ontogeometría de la presencia.

¿Por qué las formas del ente? Una pregunta como esta, situada al lado de la pregunta que interroga por el ser, intenta otorgarle al ente, caído quizá en olvido o puesto en un nivel rango de importancia menor a la del Ser, la primacía que le es debida por cuanto en él, siempre en conjunción con el Ser, pone en juego en su cooperatividad con el Ser, eso lo cual hemos dado a llamar espacio. La pregunta por el ente es una pregunta que coloca la atención y que intenta demorarse en el ente advirtiendo a la vez su conjunción indisoluble con el Ser. La pregunta por el Ser nos conduce al ente y en él vemos las formas de su presencia. De alguna manera los antiguos pitagóricos se dieron cuenta que la totalidad de lo ente no es una «llaneza presencial» sino una diversidad de formas y magnitudes. Ellos vieron lo que yo aquí he denominado como ontogeometrías de la presencia. Desde entonces, el número se volvió una magnitud del Ser. El Ser, entonces, jugaba una complicidad con el ente formado y a este asombro le siguió la indagación del carácter de sus formas en las que este se manifiesta.

El punto y la línea fueron las singularidades que, una vez puestas en movimiento dieron lugar a los planos y al volumen. El número, entonces, parecía ser una entraña mágica del mundo y comprenderlos era estar ante la inmensidad de la conjunción armónica de las formas, exuberantes a la contemplación no solo visual sino también intelectual. Por ejemplo, el ser del círculo era aquello lo cual sólo se lo podía pensar pero no encontrar en su originalidad en el mundo de las apariencias. Desde entonces, la presencia formada de la totalidad de lo ente suscitó la desconfianza de aquel quien quisiera realmente conocer el ser de las cosas. Impresión infiel, pero al cabo impresión que insinuaba un calco aunque distorsionado de lo original. Pues bien, preguntarnos por las formas del ente nos conduce a la pregunta

por las estructuras del ente. La materia, en tanto forma de lo presente, parece ser una estructura.

Preguntarnos por las formas de lo ente y no más bien nada nos conduce a la pregunta por la estructura. Es decir, ¿por qué el átomo y sus electrones? La emergencia es la estructuración y esta el espaciamento; así el espacio o el lugar es una forma de materialización o formación material e intentar comprender el lugar, como ya señalaba Aristóteles, parece implicar escudriñar las condiciones de la materia. Esto nos lleva a considerar que una alteración en la materia es una alteración del espacio. ¿Porqué, pues, las formas de los entes? Lo ente, considerado en su género neutro, deja de lado la diversidad de las partes que constituyen su generalidad, siempre peculiares en sus formas. Forma, quizá, sea una manera diferente de referirse a la estructura. Forma, en tanto manera de hacerse presente, es posible por la articulación de las estructuras que posibilitan la emergencia de los entes como tales. La pregunta por el ente nos reconduce a preguntar por el carácter de las formas y, por ende, a las estructuras de la materia.

En el presente apartado he tratado de traer a cuenta la importancia de lo ente, señalando que la partícula «lo» aduce cierto carácter abstracto, general y totalizante de la diversidad de formas y estructuras de los materiales. Más aún, he señalado una, quizá inadvertida, atención a la materialidad, las formas y las estructuras por cuanto la pregunta esencial es aquello que interpela por el sentido del Ser; la pregunta al lado de esta es la pregunta que cuestiona por el ente y sus formas y estructuras. De igual manera, he señalado aquí la apertura en los términos de una eclosión vectora para señalar que la apertura se encuentra íntimamente ligada a las estructuras y las formas para posicionarse como fenómeno, como presencia. Con De Landa, por ejemplo, he hecho mención de las cualidades o peculiaridades en lo general, propias de la materia, que no serían tales sin algún principio material estructurante-formante. Extender esta indagación nos conduciría a una pregunta propia de la física: aquella la cual indaga por la constitución del átomo como principio constitutivo de la materia y de lo real. Si bien prolifera la tendencia en la opinión pública filosófica actual de infravalorar los ideales o al ente mismo en favor del Ser como tema de excelencia, el motivo aquí radica en virar a la otra parte de esta diferencia: el ente.

Como ejemplo para ilustrar el fenómeno de vección, finalmente, cabe mencionar un señalamiento realmente interesante introducido por Hans Ulrich Gumbrecht en su libro *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*:

My second thesis is that Being's movement in space turns out to be multidimensional (tridimensional, to be precise) and that, in its full complexity, this multidimensional movement accounts for what Heidegger calls the «happening of truth». The following passage from Heidegger's *Introduction to Metaphysics* refers to the first two (out of three) directions in the movement of Being, which, extrapolating from Heidegger's own words, I would like to label «vertical» («sway») and «horizontal» («idea», «look»):

Phusis is the emerging sway, the standing-there-on-itself, constancy. Idea, the look as what is seen, is a determination of the constant as, and only insofar as, it stands opposite to seeing. But *phusis* as emerging sway is also ready appearing. To be sure,

it is just that appearing has two meanings. First, appearing denotes the self-gathering event of bringing-itself-to-stand and thus standing in gatheredness. But then, appearing also means: as something that is already standing there, to proffer a foreground, a surface, a look as an offering to be looked at.²⁵⁷

Si bien Heidegger no dedicó algún texto al tema del espacio, resulta interesante la orientación crítica que Gumbrecht hace de las palabras de Heidegger. El Ser, como señala Gumbrecht, lleva a cabo un movimiento en el espacio de tipo multidimensional, más precisamente tridimensional, el cual explica lo que Heidegger entiende en términos de un «acontecimiento de la verdad» -del Ser. El Ser, continúa Gumbrecht, lleva a cabo dos movimientos: uno vertical y otro horizontal.

Ahora bien, la orientación crítica de Gumbrecht resulta en realidad interesante para una comprensión de la idea de espacio en algunos argumentos de Heidegger. Si atendemos al argumento de Gumbrecht, sustentado en una lectura de la *Introducción a la metafísica* de Heidegger, vemos por lo tanto que el Ser en su movimiento abre espacio o, más precisamente, es el espaciador dentro del cual lo que es acaece en el sitio de su ser. Podemos también deducir, por lo tanto, que el Ser es proyectivo de lugares es una fuente primordial de espaciamiento. El Ser entonces, al ser proyectivo de lugares y una fuente primordial de espaciamiento es por lo tanto el garante de una condición política de los pueblos en el sentido de *Pólis* entendida como lugar fundamentalmente y no como ciudad o Estado²⁵⁸. Ser entonces, es la condición primordial de la constitución de espacios en los cuales puede acaecer una forma de vida o existencia para la realización de su ser. ¿Vio Heidegger una posibilidad de paisaje del Ser en el cual podría abrirse Alemania en su espacio vital propio y desplegarse, realizarse e imperar en su ser propiamente alemán? Es posible.

La posibilidad de que Alemania pudiera haber encontrado su espacio del Ser en el cual acaecer históricamente nos la presenta Gumbrecht en su primera tesis:

If Being has the character of a thing, this means that it has substance and that, therefore, (and unlike anything purely spiritual), it occupies space. This explains why Heidegger writes in his *Introduction to Metaphysics* of «entering a landscape» - and I don't think that the reference is metaphorical- when he tries to describe what it means to have recuperated, in this philosophy, the long-lost question of Being:

Through our questioning, we are entering a landscape; to be in this landscape is the fundamental prerequisite for restoring the rootedness to historical Dasein.²⁵⁹

La condición material de la existencia se mantiene fuera de toda consideración espiritual cuando por razón de que el Ser, al poseer un carácter cósmico y por lo tanto poseer substancia, ocupa espacio. Ahora bien, entrar a este espacio equivale, según

²⁵⁷ Ulrich, Hans Gumbrecht, *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*. California: Stanford University Press, 2004, pp. 68-69.

²⁵⁸ Cf. Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Trad. Angela Ackermann Pilári, Barcelona: Gedisa editorial, 2003, p. 140.

²⁵⁹ Ulrich, Hans Gumbrecht, *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*. California: Stanford University Press, 2004, pp. 68-69.

la lectura que Gumbrecht hace de Heidegger, a entrar en un paisaje –del Ser. Esta referencia no es de ninguna manera metafórica, o retórica, podríamos decir, sino más bien, una apelación o prerrequisito para la restauración del arraigo del Dasein histórico. No está de más mencionar que el carácter cósmico del Ser surge a partir de las consideraciones del propio Heidegger sobre la obra de arte. El Ser develado en la obra de arte no es de ninguna manera algo espiritual o conceptual. El ser tampoco es un significado. Más bien, el Ser es una dimensión de las cosas. El habitar poético, es decir, la existencia acaecida poéticamente en el espacio-paisaje del Ser, puede ser, por lo tanto, entendida como una forma especial de relación del ser humano con la materialidad. Así, pues, evitamos toda pretensión espiritual del habitar poético si consideramos el carácter cósmico-material y espacial del Ser. La principal vía de constitución de un habitar político en términos poéticos no es la vía que tradicionalmente entenderíamos como política sino en un tipo de arte vinculado fundamentalmente con la materia y las condiciones materiales de la existencia. Este construir poético de la estancia del ser humano en la tierra tendría que ver con las técnicas, sin duda alguna, entre las cuales podríamos destacar la arquitectura y el urbanismo, el cuidado del paisaje y el medio ambiente. El tema del espacio en Heidegger y su visión «político-poética», como podemos ver, es de suma importancia por los elementos que nos pueden proporcionar para la construcción de un modo de vida menos destructivo en una época como la actual en la que el las condiciones de la vida, amenazadas por el progreso y los sistemas de explotación, amenazan con destruirla. Finalmente, reitero, a raíz de lo expuesto en este pasaje, que mi lectura de Heidegger es en realidad una lectura en clave vitalista. En este sentido, *Dasein* es vida, es decir, es el Ser en cuyo movimiento dimensional se posibilita un espacio vital para la vida del ser humano e inaugura, por lo tanto, la condición político- poética de habitar del hombre. En el tema del espacio, sobre el cual Heidegger no dedico algún escrito radica, según mi lectura vitalista, su visión política.

VII. ECLOSIÓN Y DECLOSIÓN DEL ESPACIO VITAL

Acerca de Heidegger ya señalaba G. Agamben que la apertura de conocimiento más originario –aquella que en Agustín se funda en el amor- es en *Ser y tiempo* el problema central. Por lo tanto, el amor ya no puede ser comprendido como una relación entre un sujeto y un objeto o entre dos sujetos. Más allá de toda subjetividad el *Dasein* se encuentra ya abierto al mundo. ¿Cuál, entonces, es el lugar que el amor ocupa en aquella obra de Heidegger y cuál es su relación con el *ethos* y el habitar? ¿Cuál es el estatus del amor en las sociedades en un mundo signado por el capitalismo y la técnica modernos? En qué sentido nuestra disposición erótica es heredera de la metafísica y cómo hacer del amor una vía de la autenticidad es el tema sobre el cual puede señalarnos alguna posibilidad de interpretación. Una obra nunca debe tener acabamiento; ella es, más bien, un momento del tránsito de un pensar que siempre debe estar en tránsito, recomenzando. Harto difícil es ese otro impulso que hace manifiesto el linde del pensar como *metabolé*. Mi interés por el amor radica en la pregunta por la naturaleza del *otro comienzo* como eclosión del nuevo hombre, es decir, otra forma de sensibilidad vital o, en el desafortunado término «carne» de Michel Henry: «la carne» del *otro comienzo*; o bien, lo que llamo la *eclosión háptica* de otra época en la historia del Ser en la que, recordando a Foucault, un paradigma nuevo reorienta las prácticas humanas más allá de la comprensión del Ser que desde la Grecia de los presocráticos comenzó a gobernar la vida.

Para algunos filósofos como Agustín de Hipona los sentidos son ocasión de pecado; nos manchan el alma y en una situación peor nos precipitan a la perdición total. Esto no tiene por qué sonar, al oído moderno, a moral o conservadurismo –a pesar de que clérigos de alguna iglesia así lo consideren. Y es que la vida no sólo es dispersión (*defluxus*) y continencia (*continentia*) sino también tentación (*tentatio*) y deleite (*delectatio*); pero ella es, también, una cura (*curare*) que conduce tanto al gozo (*frui*) como al uso (*uti*). Para Didier Franck, por ejemplo, «la neutralidad busca, con el mismo movimiento, prevenir la analítica existencial de cualquier desviación antropológica y a la vez resolver la ambigüedad residual de algunos enunciados de Ser y tiempo donde el *Dasein* parece confundirse con el hombre»²⁶⁰. Es este uno de los momentos en los que frente a los postulados por este estudioso de Heidegger intento mostrar que el develamiento original del mundo (*die primäre Entdeckung der Welt*) es un develamiento háptico; la eclosión háptica del mundo

El Ser en su *Da* ha entregado al hombre al mundo cuya apertura es ya una sensación de Ser. Ello constituye la condición háptica del *ser-en-el-mundo*. *Berühren* es el término empleado por Heidegger para referirse al tacto. La aperturidad háptica mienta, entonces, la diferencia *contactual* de la afectación del mundo en su intensidad. El fenómeno total de mundo no es de suyo una unidad «intocable» sino, más bien, una heterogeneidad de intensidad háptica –la cual parece confundirse con la intencionalidad. El actuar cotidiano se conduce entre la intensidad –o, quizá aún mejor, las intensidades- del mundo; de esta manera la vitalidad, actuante, es una forma de acción como modo de visión que supera la teoría y que se eleva al estatus del ver entorno o circunspección (*Umsicht*), más allá de los ojos. De este modo, en la

²⁶⁰ Franck, Didier, *Heidegger y el problema del espacio*, México: Universidad Iberoamericana, 2011, p. 47.

factualidad háptica se funda la condición de comprensión del mundo. La factualidad háptica, pues, es total, y supera a la visión ocular.

La factualidad háptica es ella misma una forma de la visión ante la cual la teoría se subordina o se independiza. La «praxis» no es la *conducción* neutral, carente de cierta comprensión, sino una intencionalidad ya sea expresa o manifiesta. La presencia «transparente» de las cosas del mundo que se ponen en juego se funda en la distancia háptica de su disponibilidad. Y cuando ellas se tornan visibles emana, por lo tanto, el cariz de su presencia.

La moral, es una sensación que toca a la disposición afectiva y que se constituye como «conciencia háptica» de la moralidad. La costumbre es ella misma una forma de emoción, afectación valorativa que antecede a un orden teórico. Pese a la variada oferta de éticas en la historia del pensamiento ético, la consecución de un hombre de acciones renovadas y responsables puestas en juego en la vida viene a ser el gran objetivo de la ética. La ética, a este respecto, no solo es una reflexión sobre lo moral o el esfuerzo racional del hombre por comprender, y dotar de un sentido, a su obrar para su bien vivir, sino un deseo de transformación de las condiciones que no posibilitan la expresión libre y nutricia de las potencias del hombre. Ahora bien, Heidegger haló de la cotidianidad media del Dasein y su absorberse en el mundo; su vida cotidiana esta signada por los útiles, dice. Puede no fallar el útil o herramienta a cuya sombra lo cotidiano es diáfano. Pero cuando sobreviene alguna anomalía no solo por vía del útil sino por vía del dilema moral como «encrucijada» de la vida, el mundo se quiebra en su significatividad. Puede no fallar el útil, transparente al tacto, al grado de parecer sustraerse al tacto mismo. Empero, el quiebre del útil puede venir por la vía del quiebre moral; y se instaura, entonces, el hombre en una radical disposición háptica como mortal.

Del placer y el dolor, como extremos del bien y del mal, –o de lo deseable y lo indeseable, pues nadie desearía su propia ruina- se puede decir que encuentran fundamento en la condición háptica del hombre. Muchos de los problemas éticos tienen una base material la cual constituye el sentir o, dicho en términos quizá un poco más ontológicos: la sensación de ser. Sensación de ser –y *del Ser*- que dadas ciertas condiciones materiales imposibilitan la vida dignamente vivida. Ciertamente, nadie quiere vivir solo por vivir, para cumplir con un precepto que sitúa a la vida como el mayor valor, sino que la vida se vuelve deseable cuando hay algo que la motiva y le otorga un cierto grado de fruición. Visto así, pues, la vida se encuentra íntimamente ligada al deseo. La vida indeseable, en este sentido, tendría que ver con aquellas condiciones no universalizables precisamente porque no posibilitan a la vida en su dignidad para ser vivida, de ser llevada a cabo como potencia o impotencia de los hombres.

Quisiera ahora retomar el anterior señalamiento sobre la sensación *del Ser*. El genitivo indica dos cosas. Por una parte, la *sensación* es «atribuible» al Ser por cuanto del Ser procede, y, al mismo tiempo ésta pertenece al proceder propio del Ser. Así mismo, la sensación es simultáneamente del Ser en cuanto que, perteneciendo al Ser, en él se sostiene. Esto apunta hacia una sensación originaria, fundante de la vida, del Ser. La sensación del Ser, en este sentido, mienta la disposición afectiva total que nutre y orienta nuestras relaciones con la totalidad de lo ente en cuanto tal. Hay pues,

un tacto del mundo que señala que el hombre, no considerado más como sujeto que toque a otro sujeto u objeto, es en él mismo la apertura háptica al mundo; sentimos el Ser del mundo, más allá de un sujeto, más allá de un objeto. El mundo, así, es fundante de una afectividad orientadora de la acción.

Nos vamos dando cuenta, hasta aquí, de un registro que nos dice que hay un *ethos* que se funda en el enclavamiento háptico de la totalidad de lo ente. El enclave háptico del ser-en-el-mundo posibilita las formas de relación del *haptuante*.

Vicios, placeres, odios, miedos, etc., y la totalidad de todas aquellas otras afecciones, deben encontrarse, de alguna forma, enraizadas en la constitución háptica del mundo del individuo que configuran el sentido de su realidad e identidad. Este señalamiento invita a pensar la posibilidad de que las patologías quizás deban tener un sustrato de carácter ontológico, y configurar así el sentido de percepción de la realidad. La constitución háptica del mundo ha sido explotada por las religiones y en la tradición cristiana se la encuentra íntimamente relacionada a la noción de tentación y pecado, la renuncia al mundo y sus placeres y el ascetismo. Empero, no ha sido esta tradición la única que ha advertido la condición háptica, pues en no pocos filósofos, desde los helénicos hasta los modernos y los denominados posmodernos, han surgido éticas o posturas existenciales sobre el placer, la felicidad, la sexualidad, todas ellas reunidas en la constitución háptica de nuestro ser en el mundo. Como he mencionado en otros contextos argumentales, y aquí conviene mencionarlo, la constitución háptica del mundo posibilita el compromiso ético con todo aquello que conforma la totalidad de nuestra experiencia de mundo que va desde el entorno ecológico y animal hasta el erótico y afectivo de las sociedades. El compromiso con el mundo y el dedicar la propia vida a un proyecto no corresponde tanto a la búsqueda o la comprensión de la vida como sentido; más bien, el cumplirse como vida y fusionarse en los enclaves hápticos, los lugares o remansos que lo conduzcan al habitar. La vida moderna, cabe señalar, no siempre permite que las sociedades logren esta finalidad tanto por vía del habitar o por vía del amor. El modo de vida moderno pervierte el ritmo de desarrollo vital originario de modo tal que la vida moderna se ve determinada por una exigencia contraria a su propia ducción. El amor, la ocupación de un lugar construido para el resguardo y el remanso afectivo, las tendencias de las masas, y hasta el tipo de construcciones no posibilitan lo que he llamado enterramiento háptico del habitar.

Al mundo, y a los mundos como topologías, le corresponde en su apertura la instauración háptica. Cada época se encuentra enclavada en un modo háptico de vida que asume determinadas formas. Si se concibe una condición háptica originaria, entonces es posible pensar que cada época muestra una divergencia de esa constitución originaria. Los sistemas de organización de la vida predominantes, el tecnocapitalismo, muchas veces no logran instaurar o estructurar un modo de vida que evite la puesta en peligro de la vida misma. El consumismo y el hedonismo de las sociedades modernas, la pobreza o mediana pobreza que es privada de las bondades de la vida moderna, el erotismo, se reúnen o condensan como condición moral del enclave háptico. S. Freud puede parecer interesante si atendemos a la experiencia sexual infantil en el ámbito familiar como elemento fundamental que configurará la identidad social del niño. Por lo tanto, el ser humano no busca el

sentido de la vida, como pensaría V. Frankl sino, más bien, integrarse en la ducción háptica del Ser. El eros se constituye así como el horizonte del Ser, lo cual hace pensar que el eros, quizás, no puede tener su origen en lo que algunas corrientes pervertidas de pensamiento francés han nombrado como «carne». ¿Pero cómo la pasión del pensar se nutre de esta fuerza originaria que es el eros? Heidegger podría, aquí, señalarnos alguna posibilidad a modo de indirección:

El ἔρως no es sólo un fundamento motivador de la filosofía, sino que el ejercicio filosófico mismo exige un entregarse a las tendencias últimas de la vida y un retroceder a sus motivos últimos. La actitud más opuesta a la de la filosofía fenomenológica es un sujetarse firmemente a algo. Dicha filosofía exige más bien un entregarse a la vida, pero no a su superficie. Lo que se exige es una profundización del sí-mismo en su originariedad.²⁶¹

En el eros se encuentra la posibilidad de la constitución política. Pero, como bien observó L. Strauss, resulta difícil pensar la vida política en función del eros. Y es que, según el autor señala en su lectura de La república, la ciudad no puede ser pensada como una asociación erótica sino, más bien, debe ser pensada en términos de la consagración al bien común, la justicia y el patriotismo. La vida de la ciudad se encuentra más del lado de la ira que del eros, lo cual sitúa a los hombres más en el temple de guerra que del amor. Sin embargo, el amor en un filósofo como Mijaíl Bakunin es temple y esperanza. O, como él mismo lo refiere en su carta a su hermano Pablo a propósito del amor:

Esta es mi profesión de fe política, social y religiosa, éste es el sentido íntimo no sólo de mis acciones y mis tendencias políticas, sino hasta donde puedo de mi existencia particular e individual; porque el tiempo en el que estos dos tipos de acciones podrían ir por separado está ya muy lejos; ahora el hombre quiere la libertad en todas las acepciones de esta palabra, o no la quiere.²⁶²

²⁶¹ Heidegger, Martin, *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919-1920)*, Trad. Francisco de Lara, Madrid: Alianza Editorial, pp. 269-270.

²⁶² Carta a Pablo, su hermano, fechada el 29 de marzo de 1845. En la carta manifiesta su abandono de la teoría, de la metafísica y de la filosofía, en favor de una visión de la vida no mediada por las construcciones teóricas. A este respecto resulta interesante una interpretación más o menos en la misma dirección insinuada por Bakunin, a saber, el compromiso por la vida no mediado por la visión de un *subjectum* teórico que guarda resonancias en aquella sentencia según la cual los filósofos se han encargado de interpretar de diversos modos el mundo y no de transformarlo, de L. Feuerbach. La verdad, dice Bakunin, no es una teoría sino un hecho. Es decir, la verdad no pertenece a un *subjectum* dominado por la teoría sobre la vida sino que la verdad pertenece al ámbito práctico de la vida. La reflexión sobre la vida debe derivar en algún criterio de verdad ética para que ésta, la vida, sea entonces una vida que pueda ser vivida dignamente. Al inicio de esta investigación se hizo manifiesto el hecho de que la filosofía se había separado de la vida como objeto de pensamiento y que la fenomenología había sido un momento especial porque representó una vuelta al terreno de las experiencias humanas. La undécima sentencia de L. Feuerbach no es, por lo tanto, y a manera de interpretación a partir del interés que aquí me ocupa, una sentencia contra los filósofos sino una la cual señala a la teoría en su desvinculación del ámbito de la factualidad vital como referente de pensamiento. Heidegger, también, representa un viraje a la factualidad del hombre; en su pensamiento podemos encontrar trazos de un viraje acallado hacia el espacio (del Ser) como el *topos* del habitar, como lugar de expresión del Ser en su ahí donde el hombre tiene posibilidades de ser.

Y es que, cómo Bakunin también señala en su carta, el fundamento político del amor radica en desear la libertad del otro en todas sus formas. Nada más alejado del poder y del sometimiento que no dejar ser al otro y que mermar las condiciones materiales para su libertad. También, el amor es a este respecto la vía de emancipación política. Así pues, el amor funge aquí como fundamento político en el concepto de ciudad. El temple de ánimo no es ahora, como se veía anteriormente, la ira propia de un estado de guerra que tiene al hombre como el lobo del hombre sino amor libre. El cálculo racional-capitalista que domina la vida excluye de las prácticas humanas la reflexión o consideración moral. La medida ética es suplantada por el pensamiento calculado.

La constitución háptica en la que se funda el ser político no es un tener o tocar, una forma de cercanía «carnal». Antes bien, la constitución háptica es el espaciamento vital del ser como libre movimiento, tránsito en el horizonte del espacio y del tiempo.

b) Apertura háptica

Fue Aloïs Riegl quien primero formuló la oposición entre «óptico» y «hápico». Deleuze, posteriormente, emplea el término *haptique* para indicar el espacio táctil, en oposición al espacio óptico, y así indicar, fundamentalmente, que el propio ojo puede desempeñar una función que no se reduce a lo óptico o visual. En mi consideración de esta locución (*απττό*), la empleo para indicar la apertura (*Da*) del lugar-espacio *en donde* la corporalidad, más allá de la descomposición de esta en caracterizaciones como carne o tacto, es, más bien, una eventualidad afectiva abierta, dispuesta al *donde* en un carácter total. La *situación* afectiva es, entonces, una condición háptica del Ser en su apertura. La historia del arte puede mostrarnos el viraje tan significativo que operó en la percepción o contemplación del mundo como presencia: el paso de una contemplación visual u óptica a una de contacto, sin hiato alguno entre quien observa y aquello que es observado. El lenguaje, a este respecto, se situaría fuera de esta distancia surgida de la nueva posición visual del percipiente en detrimento de su antiguo carácter háptico. Visto de este modo, el lenguaje toca la cosa, o más precisamente, el lenguaje es la cosa. De acuerdo a lo que aquí señalo, no resulta raro, entonces, que Octavio Paz alguna vez haya mencionado que «perdimos el poder que une al que mira con aquello que mira». Decir, hablar, enunciar como condición háptica es sentir, es Ser. La fonación da cuerpo, pero un cuerpo que ha sido entregado por la voz del Ser. Perdimos un cuerpo, una vida, un tipo de pertenencia al *donde*, a la localidad –el *ahí* menoscabado.

Este viraje en la percepción situó al percipiente a una distancia epistemológica respecto de lo visualizado; el mundo se convierte ahora en objeto de indagación. Sentir era, entonces, conocer; es decir, ser. Esta consideración me invita a pensar en el estatus ontológico del cuerpo por cuanto la historia de esta ruptura significaría el menoscabo del cuerpo y la pertenencia a la tierra o, como en otro contexto argumental lo he expresado, el *enterramiento vital*. Algunos fenomenólogos han ido tan lejos como para caracterizar a la inteligencia humana en los términos de «sintiente» o «tactual». La relación entre la inteligencia y las cosas del pensamiento

es a este respecto una especie de tacto o, más precisamente, un tipo de estremecimiento o estado afectivo propio del pensador.

En tanto apariencia el mundo es un fenómeno háptico en su totalidad. Más todavía, el cuerpo es una disposición total, un receptáculo, al carácter total y unitario que es el mundo. De este modo, el mundo no podría ser fraccionado en función de fenómenos particulares como el ver, oír, gustar, etc. La totalidad de lo real entabla el punto de contacto. Justamente, el *Da* del *Sein* es el punto de contacto, apertura; es decir, un punto de origen que no hace del *Da* un sujeto. Precisamente porque Ser coincide con el aparecer, el mundo hace nacer en su percipiente la *sensación del Ser*. El mundo necesita de un espectador tanto como de un contacto.

Ser-en-el-mundo es la condición fundamental del padecer en la que el hombre encuentra una afrenta, un con-sentimiento. La moralidad, incluso, más allá del compendio de principios y doctrinas de escuela, es en la vida cotidiana una forma del padecer y el con-sentimiento que no excluye la racionalidad. La racionalidad es también una forma de acorde, un *lógos* que nos permite con-sentir. El cuerpo está entregado al *lógos*; cada hombre es un verbo encarnado según la localidad de su ontocoordenada háptica. De esta manera, podemos entender al hombre como aquel cuya sensibilidad se funda en la apertura háptica del Ser. El verdadero tacto se funda en el develamiento del Ser del otro. Y pese a que el otro se devela en su peculiar ser nunca puede en realidad ser tocado por razón de que el ser develado del otro no es algún objeto que pueda ser tocado. Así, en este develamiento háptico del ser del otro se mantiene la lejanía y cercanía del *contacto*, la entrega y la reserva, y la castidad propia de cada ser que se devela y que no se agota en el tacto del otro. De ahí que toda verdadera entrega humana a la pasión y al deseo se funda en el Ser. Toda verdadera entrega a la vida, todo verdadero deseo y despliegue auténtico del hombre se funda y expande en el horizonte del Ser. O, para decirlo con palabras prestadas de O. Paz, en alguna parte de su obra: «La voz del deseo es la voz misma del Ser». Y, dicho de acuerdo a lo que nos posibilita un vocablo del alemán: la *Stimme* del Ser es la *Stimmung* del hombre.²⁶³ Que la voz del Ser sea la templanza del hombre,

En algunos contextos de la presente investigación he expresado un rechazo a conceptos como *carne*, *caralidad*, *inteligencia sintiente*, o *encarnación*. La apertura fonológica del mundo vuelve al hombre partícipe de la fonalidad y lo capacita para la

²⁶³ Es decir, y a modo hipótesis aventurada: el mundo en su apertura es un fenómeno sónico que esconde, o prefigura, el empuje hacia la palabra. El *lógos*, la racionalidad, o disposición del hombre al lenguaje, es la sintonía con la apertura «fonada» del mundo. O, como en una ocasión, según relata H. Gadamer, Heidegger se refirió al lenguaje metafóricamente: «el lenguaje es el repicar del silencio». Cf. Gadamer, Hans, *El giro hermenéutico*, Trad. Arturo Parada, Madrid: Cátedra, 2007, p. 226. Veamos el otro lado de esta aseveración del lenguaje como el repicar del silencio que, según H. G. Gadamer continúa relatando, un asistente calificó como una nueva teoría de la razón. Y es que, atendiendo al señalamiento de Gadamer acerca de la frase de Heidegger antes mencionada, la razón es pensada en aquella frase como estructuración anterior o preconfiguración en lengua. Lo anterior es un antecedente para una investigación futura que tiene que ver con un pensar y decir del Ser como voz del mundo. Con esto no quiero decir que el mundo sea un fenómeno onomatopéyico, que a su fonación siga la conformación lingüística. No podemos dar cuenta del silencio, en sentido estricto, así como tampoco podemos dar cuenta de lo que no es por razón de que no podemos alcanzar un posicionamiento externo al lenguaje para dar cuenta del lenguaje mismo. Es desde el interior del lenguaje que exploramos el lenguaje mismo. No poseemos un recurso *a-lógico*, pues, podríamos decir, nuestra conciencia del mundo es netamente lingüística.

verbalidad; su *Stimme* es, también, su *Stimmung* por cuanto su condición verbal constituye una *afectividad apalabrada*. Las habladurías de la cotidianidad o el mismo diálogo son su condición háptica. Radicalizar en fenómeno háptico no me conduce a ubicar el cuerpo como epicentro sónico por cuanto la apertura háptica no es una voz propia, una la cual le pertenezca al hombre de igual modo que la afectividad no puede radicar en el hombre sino ser un destino histórico. El alemán nos permite pensar este fenómeno de una forma menos inconexa, en comparación con el español o el inglés, por ejemplo, pues *Stimme* y *Stimmung* mientan tanto el carácter fónico del mundo como el carácter afectivo que dotan de intensidad a la vida que se abre como posibilidad.

La carne no es una categoría, un modelo católico (καθολικόν) sino una región del mismo modo que el Ser no marca un destino universal. La región señala un estado del ente y una localizada puesta en juego del Ser. Concebido como universalidad, el Ser señala la totalidad del espacio habitado; en tanto localidad, señala el *dónde* como particularidad del habitar. Esta heterotopía del Ser que localiza mantiene la diferencia sin anularla; transforma, bifurca, se metamorfosea. Ninguna nación puede tener como destino el dominio de otra nación. Concebir una carne pura, originaria, implicaría una restitución o «regreso» a las condiciones originarias de la sensibilidad y a una vida signada por el ritmo sensible, originario, del mundo. La apertura háptica no es la encarnación sino la instauración de una factualidad háptica que inaugura el ahí como horizonte eventual del Ser. El *clinamen* trajo consigo la diferencia, pues la ducción ininterrumpida rompió la tautología.

No hay, por lo tanto, un destino universal de la historia sino destinos, debilitamientos, anulaciones vitales –destinos locales. No hay redención universal. Cada localidad es una posibilidad y un desocultamiento, un mundo que emerge y se anula, una presencia local. Es un politeísmo en realidad el «dios que puede salvarnos», según la expresión de Heidegger.

§ 25. Locusión arquitectónica

El fenómeno del espacio vital es siempre uno cuya peculiaridad implica la articulación de la materia, el sentido del construir y el habitar. La arquitectura ha sido, en gran medida, subsumida por lo que Heidegger denominó como mundo tecnológico (*Tchnikwelt*). Habitar, construir, pensar, son parámetros que en su articulación nos conducen a la reflexión sobre los ejes que mueven al mundo moderno. El espacio del mundo técnico es ese el cual ha sido apropiado como cruce de coordenada técnica y de funcionalidad en uso. No es fácil pensar al espacio en los términos del *trazo del Ser*, del cual ya he hablado anteriormente. La visión tecnocapitalista se ha apropiado del espacio y a la vez ha abierto nuevas experiencias de este antes nunca vividas. Sin embargo, pese a esta apropiación y reducción, o ampliación en algunos casos, del espacio, la vida ha logrado abrirse paso y hacer emerger sus propios sentidos del habitar y sus inmediaciones ora entre la miseria, ora entre la opulencia, la exclusión y la destrucción. Más allá de ocupaciones que se ufanan en la construcción, movidas por la avidez comercial-funcionalista, la arquitectura y el urbanismo son copartícipes del *pathos* y el *ethos* de las sociedades. Su coparticipación deja claro que estas ocupaciones *terrenales* no fundan el sentido vital en las construcciones. Por cuanto el *ethos* no se afincan en la construcción, esta última es, más bien, sostenida por la significatividad que la hace emerger, fuente nutricia gracias a la cual se sostiene, se pone en pie y se muestra como resguardo, paraje o vano de quien acaece afectivamente en sus inmediaciones.

Construir, más que afincar el edificio material, es *dar lugar* a la vida. Las construcciones, inmediaciones fruto del trabajo humano, son la comparecencia de otra puesta en pie: la vida como apertura y entrega al Ser. Como por suerte de una dialéctica, la presencia material se sostiene en su darse para recogerse a sí misma. Esto ni señala que ella se encuentre disponible sino que ella debe dar lugar a la vida y para esto, debe suspender su. Ella se sostiene a sí misma en el espacio que ha cedido; y, por lo tanto, su lugar es un no-lugar. Para llegar a ser lugar, debe cederse. Erigir, más allá de edificar o poner en pie, es hacer del mundo un terreno de la significación, *ontocartografía* del espacio-tiempo perteneciente al *libre trazo del Ser*.

En lo abierto, el hombre ya se encuentra *orientado* por el Ser. La fuerza que abre el claro es la misma que lo arroja a la luz que se inaugura en la puesta en luz de su ser en el mundo.

Ahora bien, el «genio» del lugar, es él mismo un fenómeno que debemos caracterizar. La manera como aquí caracterizo a un fenómeno tal es en los términos de lo que de una u otra manera según el contexto he denominado con el término locusión, el cual incorpora en sí mismo los elementos del paisaje, la situación y la intensidad como fenómeno unitario de la apertura, el clarear, del Ser en su ahí. A este respecto, quiero señalar que estar apertura es una forma de «tacto» o disposición sensible ante la apertura misma. Si no hay tacto, nada puede ser percibido, a pesar la liviandad del «roce». Ahora bien, esta caracterización no es ella misma una especie de categoría o criterio de tipo estético perteneciente al ámbito de la crítica de arte, sino a la experiencia originaria del fenómeno espacial. La relación con las cosas *del mundo* –pues es en ellas y en su donde como el mundo comparece- no carece de

intensidad. La cotidianidad, pese a su carácter de tránsito transparente entre las herramientas, no carece de intensidad. La cotidianidad no es un tránsito llano; es, más bien, una ducción de pluralidad de intensidades.

No se trata de hacer espacio de un modo tal que la apertura del espacio resulte del interés de dominio que ha caracterizado al hombre; se trata, más bien, de articular una sintonía con el espacio en la medida de la cual se pueda determinar un rango de libertad constructora. De lo que se trata es de buscar la medida adecuada del espacio que al hombre le pertenece por el solo hecho de que su existir es la apertura de un espacio. Un ser en el que él se encuentra ya caído como locus trashumante en el espacio del Ser y en la materialidad que le impone la tarea del esfuerzo en el trabajo. El hacer del hombre se identificaría con el suceder del mundo y en su labor eso que llamaríamos sentido de pertenencia sería la puesta en acción de su propia labor y su cultura la cultura del enterramiento. La cultura sería, entonces, la expresión de un modo de relación del hombre con la materialidad; sería, llegaría a ser, la desocultación del ser como plexo de apertura. Y su habitar lograría ser un permanecer en lo *desoculto-ocultante*. La cultura como modo de permanencia en lo desoculto-ocultante se constituye como el enterramiento y su ser no sería un ser para la muerte sino un ser para la tierra, o quizás más exactamente, del retorno hacia la tierra (*Sein zur Erde*).

Si el hombre es entendido como un ser para la tierra, debe entonces enterrarse, es decir, aprender a construir y habitar; aprender a generar una sabia aprehensión vital del lugar en la que el mundo natural de plantas y animales, otros hombres y el modo de vida ahí aposentado no sea la imposición de algún tipo de violencia sino, más bien, la ducción de la fuerza del ser que en su trazo alberga el ritmo vital de los habitantes. *Ser*, entonces, llegaría a constituirse como una forma de *estar*. Si el ser del hombre es entendido como el fenómeno unitario del ser-en-el-mundo que señala una apertura más allá de una subjetividad, el *estar* señalaría la localización como modo de particularización de la totalidad de nuestro ser en el mundo en un lugar, remanso; señalaría la domesticidad, el cultivo del lugar, la economía del Ser. Ante la devastación ecológica, la necesidad de una ética del medio ambiente que intente pensar las implicaciones éticas de las actividades productivas del hombre en el medio natural ha sido una necesidad cada vez mayor.

Uno de los desafíos que nos impone un proyecto como este es el de pensar el fenómeno estético como una ética del construir. Una estética de la existencia así como una existencia de la estética constituyen las dos caras de un problema que los gobiernos, arquitectos y urbanistas deben comenzar a pensar. Esto nos hace pensar en que el fenómeno tenga un arraigo moral en la vida del hombre. La estética como ética y la ética como estética. Un interés urgente como este, que señala la necesidad de la belleza en nuestras vidas en general y en nuestros modos de habitar y transitar en lo particular, deriva en lo que hoy conocemos como filosofía práctica, pues trata de vincular la estética a la ética en la medida que se intentaría vincular la estética de la existencia como una ética de la estética; dicho de otro modo, una comprensión estética de la existencia así como ética de la estética. Aquí cabe preguntarnos, sin embargo si la estética no es ya un modo y cultivo del vivir y si la ética práctica en la vida no es otra cosa sino una estética del vivir.

La arquitectura es una forma de *geoética*. Así entendida, el cuerpo arquitectónico es un lugar de encuentros donde la diferencia da lugar a la similitud. Cada elemento lleva a cabo su remisión y, así, el cuerpo arquitectónico se convierte en un agente de posibilidad de geosignificación vital. *Ethos*, aquí, se refiere a ese morar en la amplitud donde la existencia-vida-ser puede ser posible. Se trata, en definitiva, de una amplitud *ética del Ser*, es decir, de una comprensión del Dasein entendido como amplitud *existencial-vital del Ser*. A todo horizonte del Ser le corresponde un horizonte (*horismos*), es decir, un límite que le es propio como ontogeometría de la presencia. Su presentarse como fuerza para mantenerse en pie de presencia es lo que aquí llamaré la eclosión vectora de la ontogeometría. El espacio, según Heidegger, no es la sola extensión o el entramado de las distancias que se determinan en relación a los cuerpos que se sitúan en la extensión. El espacio es, fundamentalmente, una apertura, o claro, para el aposentar.

a) La pregunta por el habitar (*Wohnungsfrage*) como directriz de una *ética* arquitectónica

Una situación parecida a la vivida por Alemania al terminar la Segunda Guerra Mundial es la que no pocos países han vivido a causa de un sistema económico el cual se propone extender la satisfacción de las necesidades humanas y establecer un cierto nivel de prosperidad. Alemania había terminada destruida y dividida por dos modelos de vida social, el capitalismo y el comunismo. El ideal de construcción no radicaba en la sola labor técnica de proveer de hogares a los alemanes desplazados del este –pues se necesitaban cerca de dos millones y medio de casas.²⁶⁴ El ideal constructivo señalaba el modo como la sociedad alemana debía sostenerse mediante la implementación de un modelo social, es decir, un modelo político. Una situación de indigencia como la descrita encontró en Heidegger la motivación por pensar la naturaleza de la residencia del hombre en la tierra, es decir, su circunstancia política. El modo como Heidegger llevó a cabo esta tarea no fue por medio de la articulación de un proyecto político o la redacción de alguna ética sino por medio de la reflexión del espacio vital. La pregunta por el espacio vital (Heidegger no emplea el término espacio vital que yo empleo) comprende *Construir, habitar, pensar* y *Poéticamente habita el hombre*, ambos de 1951, y *La cosa*, de 1950. *El arte y el espacio* es otro texto escrito en colaboración con el escultor vasco Eduardo Chillida y compone, aunque en el terreno de las artes plásticas, una referencia valiosa sobre la naturaleza del espacio-lugar. Ahora bien, la labor de Heidegger en esta empresa radica en pensar la estancia del hombre. Estancia, pues, que nos remite tanto al *ethos* como a la política, y además, a la relación del hombre con la materialidad. Si hay algún elemento innovador en el proceder de Heidegger, éste radica en que la estancia no está pensada en Heidegger desde la teoría ética o la teoría política, como en el caso de Kant, Hobbes o Rousseau, por ejemplo.

He querido formular los parámetros para la articulación de una ética de la arquitectura, pues esta es buen ejemplo, y puesta en práctica, de un compromiso por

²⁶⁴ Cf. Sharr, Adam, *Heidegger for Architects*, New York: Routledge, 2007, p. 21.

la significatividad vital. Gracias a, a pesar de y, a veces, en contra de las circunstancias diversas que intervienen en el proyecto de construcción, la arquitectura encuentra su razón de ser en la puesta en juego como arte que abraza la experiencia humana. La arquitectura es, por lo tanto, una fenomenología práctica que busca instaurar, traer a la presencia, por sus formas, la extensión grácil del paso que se interna en la inmediatez del ser y el ente. Una ética de la arquitectura que tenga como foco de la reflexión los elementos que integran y posibilitan el espacio vital, es decir, la significatividad articulante del Ser-humano.

El gran tema de la política antigua es el tema de la ciudad y el hombre, como Leo Strauss ha señalado. Justicia, democracia, patria, comunidad, familiar, y otras formas de la cultura se han afincado en una tierra y se han visto nutridas por un sentido del habitar. Como en la República de Platón, el tema afín a Heidegger ha sido el de la relación del hombre con la totalidad de lo ente y el sentido de Ser que nos hace pensar en el tipo de relación que el Ser funda para el hombre.

El sentido del construir recoge en sí mismo la intencionalidad, el anhelo y el sentido del hombre como proyecto transformador e instaurador. Aquí se deja ver el suelo (*Grund*) y el abismo (*Abgrund*) latente en el sentido de las empresas humanas. Pensaríamos erróneamente si tuviéramos a la piedra como el cimiento de lo que se construye: el sentido del habitar no radica en ningún ente.

Construir con responsabilidad implicaría saber responder a algo que se sitúa por encima de un interés mercantil y cuantificable. Con los materiales, y a pesar de ellos, en inspiración creadora el arquitecto responde a la voz de la conciencia, la peculiar resonancia de algo que ahí tomara lugar y se volverá inmediatez del habitar y hálito de vida. Ofrezco a continuación los ejes de reflexión para la articulación de una ética arquitectónica: a) una política, b) una estética y una fenomenología. Construir sería, por lo tanto una respuesta humana.

Una ética de la arquitectura nos conduce, más bien, a una ética del espacio. No es el tiempo, sino el espacio lo que más se impone sobre la vida; porque el tiempo, se dice, «se nos va». Esta es una realidad que cobra mayor relevancia de modo especial en una época en la que los espacios ecológico y urbano afectan la supervivencia y el bienestar. Y es que, además, la corporalidad es de suyo una disposición. El gran tema de la arquitectura y de la ética arquitectónica es el espacio vital. Este es, pues, el ámbito de reflexión en donde lo fundamental es la pregunta por el habitar (*Wohnungsfrage*), pues el espacio no es la extensión que contiene el ir y venir cotidianos de los hombres, el terreno de sus hazañas a través de la historia, sino el espaciamento mismo. Ciertamente, Heidegger no se vio interesado en absoluto por pensar una ética, es decir, abordar el problema ético a partir de un modo tal como la tradición venía haciéndolo clásica y tradicionalmente. El compromiso «ético» y «político» de Heidegger, según mi lectura, se encuentra en un hipotético *giro topológico* de su pensar. Este giro topológico es el que invita a pensar el Ser en el horizonte del espacio-lugar. Mi aproximación señala la concepción del mundo como el espacio *del* Ser señala la espacialidad del mundo como estancia del Ser que nos conduce al *ethos* del espacio de juego (*Spielraum*). El mundo es el espaciamento del Da-Sein.

Una percepción común es la de identificar o disociar el espacio-lugar y la cosa. En efecto, esta percepción es una que Aristóteles trae a cuenta en su Física. En su reflexión sobre la naturaleza del puente, Heidegger trae a cuenta, en realidad, la reflexión ya iniciada por Aristóteles. La relación cosa-espacio no es en realidad una separación sino elementos que en su engarce armónico dan lugar, originan el espacio-lugar. El puente no ocupa un espacio; él es el espaciamento. El espacio no es la dispensación; el puente es el que dispensa los lugares de la vitalidad. El espacio-lugar entonces se concreta así y logra enraizar como disposición vital. La concretización aquí significa que el puente se vuelve, según mi lectura y comprensión de Heidegger, en lo que yo llamo la *ontogeometría* y la *locusión*. Esto nos conduce a una pregunta fundamental ¿Se corresponde el ser del espacio con el ser del ente? Si la respuesta es afirmativa, entonces la pregunta por el ser del espacio nos reconduce, dada la naturaleza del espacio, a la pregunta por el ser del ente, pero no a la preguntar por el ente mismo. Esto supone, entonces, la distinción fundamental entre el ser de lo que aparece y lo que aparece mismo.

El fenómeno del puente, sin embargo, involucra en sí mismo diversos elementos. El constructor y su labor constructora, los materiales, la inmediatez del terreno, la finalidad que sigue a su construcción así como la forma, estilo o diseño de su construcción. Ahora bien, en algunos pasajes argumentales me he referido a la técnica que forma parte de la existencia, es decir, aquella técnica que el existente dada su condición debe llevar a cabo por necesidad. Esta labor del hombre, es la labor que fundaría y lo conduciría al habitar. Para habitar el hombre debe comprender la naturaleza de su labor constructiva; en esta labor el hombre se pone en camino hacia el habitar.

VIII. EMERGENCIA: TOPOLOGÍA DEL SER COMO ONTOLOGÍA SOCIAL

La razón de ser de la arquitectura radica en la apertura de los espacios vitales. Sin embargo, la labor arquitectónica se ha visto determinada no por esta línea de compromiso por la vida social sino, más bien, por el estatus económico o el negocio de bienes raíces, por ejemplo. Las grandes construcciones del mundo moderno, que requirieron de hazañas tecnológicas, proveyeron de un paisaje de progreso y poder a las grandes ciudades del mundo que, a la vez, han sido desde entonces los principales centros económicos del mundo moderno. No es raro que incluso el espacio tenga un precio, pues la vida misma, en la modernidad dominada por la usura, se ve ceñida al valor de cambio. Pensar en una ética de la arquitectura parecería una contradicción cuando ella misma, en tanto negocio de bienes raíces, se ve sujeta a un sistema de intereses económicos que distan de ser justos. Con seguridad, podemos afirmar que el espacio es el elemento principal de los padecimientos de las sociedades modernas, especialmente en una época en la que el deterioro del medio ambiente podría alcanzar niveles que pongan en peligro la supervivencia de los diferentes tipos de vida. Más aún, el cuerpo humano a partir del cual las distancias y los espacios se determinan exige determinadas condiciones de dignidad para vivir. Muchos de los problemas que aquejan la vida en las sociedades modernas tienen que ver con el espacio. La casa material, la tierra natal, la patria, el planeta tierra son espacios jerárquicos donde un modo de vida puede establecerse. Cada una de estas regiones es una *situación*, una atmósfera y una intensidad vitales. Cada una de ellas señala la moral privada de la moral pública, desde la casa familiar hasta la casa común de una población entera. El espacio alberga un cierto perfil del hombre y la sociedad compartido que al pasar del tiempo llega a constituirse como el carácter de un pueblo, la costumbre o el gesto peculiar.

Ahora bien, una topología del Ser intentaría pensar los fenómenos de emergencia. De esta manera, entenderíamos a la topología del Ser como una ontología social que atiende a los fenómenos de emergencia de significatividad en las sociedades. La topología del Ser entendida como ontología social tendría que establecer su diferencia con la sociología a partir de su metodología, pero sin perder de vista el carácter factual de su ámbito de estudio. Al mantener su carácter factual, la topología del Ser como ontología social atendería a los espacios del Ser, es decir, al Ser acotado según la articulación espacial significativa. Es decir, la topología del Ser entendida como una ontología social dedicada al estudio de la constitución de los espacios de significatividad, atendería al *Da del Ser*, es decir, indagaría las formas como el Ser proyecta y abre lugares, las formas como el Ser se constituye y constituye como espacio. Esta nueva disciplina atendería al ser humano como *Dasein* en el sentido que el hombre es una factualidad vital abierta posibilitada, proyectada y constituida por y desde el Ser-vida. La topología del Ser entendida como ontología social sería, por lo tanto, sería la disciplina del estudio del *Dasein* entendido como vida.

Respecto a todas las ciencias, vinculadas a los diferentes espacios articulados significativamente, esta ontología social guardaría su debida distancia al no estar subordinada a criterios científicos ni limitarse a ellos. El eje fundamental de

la ontología social sería el Ser-evento que, sobre la base de la temporalidad e historicidad, abre y proyecta espacios.²⁶⁵ Recordemos las palabras de Heidegger en su brevísimo texto *El arte y el espacio*:

El vacío no es nada. Tampoco es una falta. En la corporeización plástica el vacío juega a la manera de un instituir que busca y proyecta lugares.²⁶⁶

Si bien, como ya he mencionado, Heidegger no escribió algún texto sobre el espacio, excepto su brevísimo *El arte y el espacio*, quiero llevar a cabo, por medio de un recurso sobre el cual ya he advertido, un movimiento de orientación crítica de las palabras de Heidegger: «*suchend-entwerfenden Stiftens von Orten*» hacia la topología del Ser entendida como ontología social. Antes de ahondar en esta orientación, presento el texto en el original alemán:

Die Leere ist nicht nichts. Sie ist auch kein Mangel. In der plastischen erkörperung spielt die Leere in der Weise des suchend-entwerfenden Stiftens von Orten.²⁶⁷

Ahora bien, quiero entender aquí el «instituir que busca y proyecta lugares» (*suchend-entwerfenden Stiftens*) y la «corporeización» (*erkörperung*) en términos de una dinámica del Ser que instituye, busca y proyecta sociedades, y una morfogénesis de la materia que corporeiza. Esta ontología social que surge a partir de una orientación crítica de las ideas anteriores de Heidegger atiende, por lo tanto, a la *dinámica proyectiva del Ser*: el instituir –del Ser– que busca, proyecta y corporeiza realidades del Ser. Estas realidades proyectadas del Ser pueden ser tanto culturas y civilizaciones como niveles de dinámica y organización de la materia. De esta manera, estas realidades proyectadas son topologías, es decir, una miríada de delimitaciones (*Da*) del Ser.

Con lo anterior he llegado a la idea fundamental de acuerdo a la cual el término *Dasein* es entendido, por vía de un movimiento de radicalización del término, como *vida*. Finalmente, la topología del Ser entendida como ontología social tiene como objeto de estudio la dinámica de la vida o, puesto de otra manera: las dinámicas proyectivas del Ser o eventos del Ser. Con esto, además, se toca una idea expuesta por el propio Manuel De Lada –orientada críticamente hacia los intereses que motivan esta tesis. Conviene recordar lo señalado por De Lada en su libro *A Thousand Years of Nonlinear History*:

[This book] is however, a deeply historical philosophy, which holds as its central thesis that all structures that surround us and form our reality (mountains, animals and plants, human languages, social institutions) are the products of specific historical processes. To be consistent, this type of philosophy must of necessity take real history as its starting point.²⁶⁸

²⁶⁵ Cf. Heidegger, Martin, *El arte y el espacio*, Trad. Jesús Adrián Escudero, Madrid: Herder, 2009, p. 31. Véase: «*suchen-entwerfenden Stiftens von Orten*».

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ *Idem*, p. 30.

²⁶⁸ De Landa, Manuel, *A Thousand Years of Nonlinear History*, New York: Swerve Editions, 2000, pp. 11-12.

La realidad, por lo tanto, es realidad *del Ser* en el doble sentido de que, por un lado, ésta es un acontecimiento propio del Ser y al él pertenece, y, por otro lado, la realidad es del Ser en la medida que al pertenecer al Ser, mantiene su relación de procedencia con respecto al Ser. El carácter de la ontología social que aquí trazo es, entonces, una cuyo ámbito de estudio es *la realidad del Ser*. Se trata de una realidad cuya dinámica constituye la diversidad de «pliegues» o regiones de inteligibilidad. La dinámica del Ser, por lo tanto, es de un tipo tal que no necesariamente se reduce al carácter de lo lineal sino que, antes bien, admite gran diversidad de inteligibilidad de articulaciones y configuraciones de realidad.

§ 26. Historia no lineal

En reiterados contextos argumentales he señalado la importancia del ritmo. La vida no es solamente una ducción sino sobre todo una direccionalidad o tendencia vital no carente de intensidad preñada de una cierta cadencia –o medida- de ducción. De igual manera, he empleado términos como emergencia o eclosión. Ahora bien, las tendencias vitales no son solamente aquellas posibilidades dadas en la ducción vital. La apertura vital del espacio señala una orientación. La apertura obedece a la orientación como posibilidad vital. Abrirse, de igual manera, obedece al sentido vital hacia el cual el hombre se encuentra, digamos, en estado de inercia.²⁶⁹ Heidegger mismo, por ejemplo, se refiere a esta tendencia o estado de pasividad inercial como una forma de ocuparse.

Estamos, así, ante una historia no lineal de acontecimientos propia de la historiografía. La historia no escrita es una historia interna, no oficial sino sutil y matizada sujeta a la interpretación. O. Paz, por ejemplo, apela a la historia mexicana haciendo referencia al arquetipo. La historia de México es la variación de los arquetipos en el horizonte del tiempo, desde el conquistador y el cacique hasta la figura del presidente y el centralismo mexicano. Visto desde esta perspectiva, parece que el despliegue de la vida en el horizonte del tiempo es en realidad la perpetuación y mutación de motivaciones internas que en el transcurso de la historia se han expresado y, así, dado forma o carácter a la vida de una nación. Es revelador que O. Paz comience su *Laberinto* con una analogía entre la revelación de la existencia particular, casi siempre en la edad de la adolescencia, como una conciencia de saberse solo y el trance de crecimiento de los pueblos. México, entonces, llegó a un momento de su desarrollo histórico en el que la pregunta por su identidad fue tema central de su reflexión. La pregunta tuvo, en aquella época, desde personajes como O. Paz y E. Uranga, respuestas múltiples. Todas ellas, sin embargo, unificadas por un interés común: comprender el ser del mexicano y desentrañar los parámetros de los mexicanos como pueblo en el flujo de la historia. Ahora bien, permítaseme subrayar el genitivo en la frase antes señalada. El mexicano es, pero su ser no es de ninguna manera una realidad llana o vaciada de contenido, neutral. Lo mexicano es una realidad diferente con respecto a la situacionalidad histórica de otros pueblos. La identidad del pueblo de México obedece, entonces a una manera peculiar de la caída en la historia. A la pregunta ¿por qué el ser y no más bien nada? se le encuentra su lado anverso: ¿por qué somos así y no de otro modo? Es decir, la pregunta que interroga por el sentido de nuestro ser nos dirige a posar atención al carácter o modo de nuestro aparecer en el mundo. La *locusión* mexicana señala una intensidad vital propia del mexicano, su situacionalidad histórica, así como su paisaje o modos de manifestarse, o ponerse en juego. El enclave térreo del pueblo mexicano es un paisaje del Ser y constituye así una topología, una región. Representa una posibilidad, un

²⁶⁹ Cf. Heidegger, Martin, *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, Trad. Francisco de Lara, Madrid: Alianza Editorial, 2013, pp. 43-45. En § 4 hablé, por ejemplo, de una *ontocartografía* cuya peculiaridad radica en su *espaciamento temporal* cuyos trazos no están escritos o fijados como los mapas que conciben los espacios como coordenadas fijas. Dije, además, que los espacios de esta *ontocartografía* era una historia no escrita sino de las dispensas de espacio vital.

mundo manado; constituye una posibilidad más de sentido del Ser. El pueblo mexicano es la dispensación de una posibilidad; es una aperturidad en la ontocartografía de los eventos de la historia. Y lo mismo sucede con los demás pueblos emergidos que componen un paisaje del Ser. Cada pueblo es una coordenada mundana, un abrirse y un cerrarse en la tensión del cielo y la tierra. Veo a Heidegger como alguien que intentó explorar estas «topologías del Ser» en sus diálogos con personajes provenientes de circunstancias históricas y lingüísticas diversas. «Vengo/soy de México», por ejemplo, significa aquí la procedencia de una región por el Ser abierta. El asombro no ante algo que es sino ante alguien que es y que lleva consigo el mundo es motivo de asombro. A la pregunta ¿por qué el Ser y no más bien nada? ponemos como pregunta paralela aquella preñada de asombro que interroga por el ser del otro como ser diferente del ser mío. Esta realidad hace de Heidegger un interlocutor del diálogo intercultural, un viajero anclado en su natal paraje con la mirada puesta en amplio horizonte de lo que para él representa el verdadero motivo del pensar.

Heidegger señala el peligro de la unilateralidad racional que se yergue por encima de la diversidad de regiones y las subsume. Un sistema económico unificador, el predominio de un solo lenguaje por encima de la diversidad de lenguajes, y en general la estandarización de los modos de vida y las aspiraciones de los hombres no posibilitan que el espacio sea en realidad el espaciamento de los diversos modos de ser; no posibilita, pues, la apertura de nuevas regiones como abrevaderos para el habitar peculiar del hombre. La suerte de las naciones es como la suerte de la vida interior de cada persona, de ahí que la historia de México nos conduzca a una situación en la que, tarde o temprano, los seres humanos se encuentren algún día. De esta manera, los mexicanos son contemporáneos de todos los hombres. Esta consideración no es muy diferente, en realidad, de aquella, advertida por Heidegger, según la cual Alemania se encuentra en medio de las tenazas que representaban Rusia y Estados Unidos, países según él metafísicamente iguales desde el punto de vista metafísico.²⁷⁰

La gran apuesta de Heidegger, según deja ver en su *Introducción a la metafísica*, radica en situar el estado actual del mundo, particularmente de la crisis espiritual de Europa, en el Ser como destino. Heidegger no es el único en intentar rastrear el origen de tal extravío civilizatorio. H.-G. Gadamer, refiriéndose a Heidegger, señala que la unilateralidad racional gobernante de Europa no se encuentra en el capitalismo o la crisis ecológica. Se trata, más bien, de un destino que se inauguró en la época de los griegos.²⁷¹ Su introducción a la metafísica es, en este sentido una introducción a la naturaleza profunda de las raíces profundas de la civilización occidental. De ahí que, en este texto Heidegger señale que la pregunta por el Ser se encuentra contenido el destino espiritual de Occidente. Por su puesto, Heidegger no hace una afirmación tal. Heidegger expresa mi anterior afirmación a modo de una pregunta de un sesgo muy sugerente.

Me pregunto, entonces, adaptando al contexto en este apartado el señalamiento de Heidegger en su *Introducción a la metafísica*:

²⁷⁰ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Trad. Angela Ackermann Pilári, Barcelona: 2003, p. 42.

²⁷¹ Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Trad. de Arturo Parada, Madrid: Cátedra, 2007, p. 234.

Con nuestro preguntar entramos en un territorio en el que el ser es la condición previa fundamental para recuperar el arraigamiento de la existencia histórica.²⁷²

Estamos pues en el destino topológico del Ser. El destino del Ser es el destino de una topología. Es decir, se trata de una forma de apertura vital-histórica y civilizatoria, de una orientación espacio-temporal. Lo anterior puede señalarse en término de una dinámica que no necesariamente es lineal sino que se bifurca y vuelve a bifurcarse. Bien es sabido que para Heidegger la historia del Ser es la historia de occidente; es la historia dispensada del Ser y no la historia de los logros humanos. Heidegger puede ser visto, entonces, como un filósofo de la historia. Pero un filósofo de la historia situado más allá de una simple teoría o visión de sesgo filosófico por cuanto la pregunta por el Ser contiene el destino de Occidente. Por esto que su filosofía de la historia en los términos de un destino del Ser o *Seinsgeschik* sea en realidad no una perspectiva más sino la tarea de pensar que al tener al Ser como objeto legítimo del pensamiento descubre las raíces del destino de Europa. La historia, en realidad, es el despliegue del Ser en la temporalidad, por esto que el pensar no sea una ideología, perspectiva, teoría o propuesta historicista. El verdadero pensar va más allá de una perspectiva historicista o escuela de pensamiento histórico. El pensar es, a este respecto, de naturaleza ontohistórica. El pensar del Ser se lleva a cabo en el horizonte del tiempo. El punto de partida de Heidegger diferencia al pensar ontohistórico de las ideologías. En contraste con la racionalidad que fundamenta conocimiento el pensar legítimo debe saberse aproximar y situarse en el terreno del Ser en el cual encuentra su legitimación. La historia del Ser, en el sentido del genitivo, no necesita de un sujeto de la historia. Pues, la historia le pertenece al Ser como despliegue en el horizonte del tiempo. El hombre histórico, el destinado, es más bien un receptáculo de eventos que en el pasado se han conformado en su identidad presente antes y no un hacedor o conductor de la historia. Las transformaciones históricas son en el sentido antes señalado, épocas, momentos del destino revestidos de una determinada peculiaridad.

En el horizonte de comprensión de la historia anteriormente señalado vemos, por lo tanto, el carácter de un proyecto como el iniciado en México con el grupo Hiperión en la década de 1950. El tema desafiante, como sabemos, fue México y de modo particular el mexicano como tema de pensamiento. El tema de pensamiento en esta generación de pensadores fue, en efecto, el Ser. Pero, justamente, el ser históricamente situado y expresado en determinadas formas de la cultural, las expresiones lingüísticas de la vida cotidiana, la actitud ante el otro, ante la mujer, la política y las instituciones, en suma, la actitud como modo de determinación personal y colectiva, como puesta en juego vital de su ser histórico.

Así, pues, frente al destino del Ser que hubo de conducirnos la realidad presente, vemos en el grupo Hiperión los ánimos de pensar, de diversos modos, el destino del ser propio de esta región que la historia nos ha entregado con el nombre de México. Vemos, de esta manera, que el Ser, en tanto destino histórico puede avasallar a otros pueblos a su suerte, no guarda un destino unilateral y universal

²⁷² Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Trad. Angela Ackermann Pilári, Barcelona: Gedisa, 2003, p. 44.

sobre todo pueblo. Ciertamente, el pensar del Ser introducido por Heidegger es de enormes dimensiones y es difícil, ciertamente, postular una forma diferente o alternativa a la unilateralidad destinal de la historia del Ser que tuvo al pueblo griego como circunstancia histórica de despliegue.

El interés de Heidegger por el Ser como tema legítimo de pensar es, «indirectamente», un interés por la crisis espiritual del mundo occidental, particularmente el occidente europeo.²⁷³ Como se mencionó anteriormente, en la pregunta por el Ser se encuentra contenida la forma fundamental de pensar el destino histórico de Europa. La consideración de la pregunta por el Ser como la pregunta fundamental por el destino histórico de Europa hace de Heidegger un pensador regional que abrió una posibilidad de pensar la situacionalidad histórica del ser de aquellos pueblos fuera del espectro destinal del Ser del pueblo griego. Frente a la historia del Ser se abren otros espacios vitales destinados por el ser de los pueblos al margen de la Gran historia de los pueblos del norte. Los espacios vitales marginales a la frontera del Gran destino del Ser han sido subsumidos en un destino ajeno al destino de su ser propio.

Latinoamérica, África, Oriente próximo, Asia meridional, Asia oriental, cada una en su peculiar modo de ser nutren la vastedad de regiones cuyos horizontes son un mundo por el Ser dispensado donde los hombres han tenido que habitar.²⁷⁴ Estas regiones han sido proyecciones del Gran destino que ahora subsume al mundo de forma violenta como el capitalismo, las guerras regionales, los intereses geoestratégicos, los capitales y el acaparamiento de los recursos naturales con el fin de mantener los niveles de desarrollo y bienestar social de los países avanzados. Ahora bien, modelos económicos, políticos y sociales son la carencia de pensamiento verdadero que se expresa y se hace valer como ideología o racionalidad calculadora. Frente a este razonar calculador Heidegger asume al Ser como el verdadero terreno donde el pensar despliega su potencia.

Un epicentro más de la racionalidad calculadora hoy parece surgir en Asia. La antigua China, que antaño logró grandes avances técnicas, como el papel moneda o la brújula, se abre paso más allá de sus fronteras hacia las regiones del planeta al momento en que Europa, con una demografía que decrece, y Estados Unidos, menguante en su influencia sobre algunas regiones y naciones y en su capacidad militar, se enfrentan al inevitable orden multipolar al que Rusia y China inauguran. Frente al avasallamiento de estas potencias el poder del pensamiento ofrece poca esperanza de cambio sustancial en el estado actual de las cosas del mundo, de la vida. Antiguas civilizaciones que florecieron como epicentros de sentido civilizatorio han sido ahora destruidas por la maquinaria bélica de Europa y Estados Unidos. Libia,

²⁷³ *Idem*, pp. 46 y 84. Son abundantes las «incitaciones» o direccionamientos que Heidegger elabora a lo largo de su *Introducción* con respecto a Occidente. Esto hace pensar que este texto, dictado en el semestre de invierno de 1935 en la Universidad de Friburgo (Breisgau), es en realidad una introducción a Occidente en la que se lo intenta vincular con el tema del Ser. Un procedimiento como este lo encontramos, también, en *Dialéctica de la ilustración* en donde el tema central es Europa en los términos de la racionalidad occidental. Véase, además, el señalamiento que Heidegger hace sobre la lógica como aquella que hubo de dominar el pensar y la actitud de Occidente frente al lenguaje (p. 114).

²⁷⁴ Véase, por ejemplo, la tabla de los imperios en el apéndice.

Irak, parte de la antigua Mesopotamia, Siria, la antigua tierra de Al-Farabi, han sido alcanzadas por la suerte del Ser iniciada en el pensamiento de los antiguos griegos.

Hay, entonces, una historia «interna» vuelta signo y visible, o mejor dicho interpretable, en la peculiar vida de México. Esta es la historia del ser que se expresa como cultura *mexicana*. Buscar la procedencia de la realidad del pueblo de México es una tarea que nos conduce más allá de los archivos, pues ellos son signos, *ontografías* que conducen a una realidad «profunda». Más aún, la realidad presente es ella misma una *ontosignificación* de nuestro ser, un destello, aunque opaco, de una procedencia antigua. La historia de la metafísica que nos ha dado el tipo de racionalidad y el mundo tecnificado también ha dotado de forma y padecimiento al tipo de vida en Occidente. Este es, de igual manera, del *destino topológico* del Ser, la destinación de los espacios vitales como puesta en juego vital metafísico. Una época que ha agotado sus posibilidades ha desembocado en una situación vital particular que espera ser continuada como la vida del «otro comienzo». Y es que el habitar, veámoslo así, no es otra cosa sino un nuevo vivir en el espacio por el Ser dispensado; ella es el espaciamento vital del Ser. O. Paz desea, así como muchos miembros del Hiperión, un cambio social, un cambio en la vida de México. De esta manera podríamos apreciar la visión política en uno y en otro autor; la política como el destino histórico de un pueblo que logra establecerse en un espacio destinado por el Ser. Los vínculos explorados por O. Paz entre poesía y política, entre poesía y vida, se encuentran presentes en Heidegger. Ambos pensadores vieron en la poesía la condición política del hombre fundada en el lenguaje. Ser y decir así como poesía y pensar son, entonces, los pilares fundamentales de todo camino hacia el habitar y la residencia en la tierra como destino de un pueblo. Condición de existencia histórica, por lo tanto, y lenguaje no son aspectos disociados. A este respecto, Heidegger dice:

En tal ponerse en camino, el lenguaje, en tanto conversión del ser en palabra, se hizo poesía. La lengua es la proto-poesía en la que un pueblo poetiza el ser. Y también a la inversa, con la poesía mayor, gracias a la que un pueblo entra en la historia, se inicia la configuración de su lengua. Los griegos crearon y entendieron esa poesía a través de Homero. El lenguaje se reveló a su ex-istencia como el ponerse en camino hacia el ser, como configuración que hace patente el ente.²⁷⁵

Descubrir entonces el carácter de la procedencia del mexicano así como las épocas de la destinación de los espacios vitales del modo de vida mexicana supone una interpretación de la historia, o mejor dicho, un pensar ontohistórico interpretativo de esta historia. O. Paz ha mencionado que él quiso llevar a cabo, frente a los variados proyectos de los miembros del grupo, como Uranga con una ontología del mexicano, una crítica social, política y psicológica. Su libro, dice, es una interpretación de la historia a la vez que una descripción de actitudes que se inserta en la tradición francesa del «moralismo»²⁷⁶.

Si en Heidegger la historia del Ser es una historia que es la de la historiografía sino una que tiene que ver con el Ser y su peculiar destino en Paz la

²⁷⁵ Cf. Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Trad. Angela Ackermann Pilári, Madrid: Gedisa, Barcelona, 2003, pp. 156-157.

²⁷⁶ Cf. Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México: FCE, 2002, pp. 324-325.

historia de México. Y es que, frente a las consideraciones de la historia en términos de lucha de clases o de personajes históricos, en general, la historia entendida como producto del hacer humano, Heidegger entiende la historia de Occidente como un destino del Ser: Un destino tal y una historia realmente innovadoras como tarea por pensar por parte del filósofo. No se encuentra tan alejado Paz de la manera de concebir la historia según Heidegger. Pues, para Paz hay una realidad que no por ser invisible es menos latente. Una invisibilidad latente se encuentra en el mexicano encarnada en los hombres y mujeres y constituye una constelación de deseos y visiones. El gran tema del Laberinto es, por lo tanto, si vemos oblicuamente, la vida del mexicano o lo que en el transcurso de la argumentación de esta investigación he denominado como la *condición háptica* de nuestro mundo. El intento de Paz es revelador pues él trata de articular una crítica moral de la sociedad mexicana de su tiempo. La condición háptica de la vida mexicana es la condición de la moralidad que se ha conformado en la destinación háptica de la apertura vital del mundo mexicano. La condición háptica como destinación vital de la historia ha dotado al mexicano de una forma de la sensibilidad que articula su constitución moral en la vida política. La apertura de la historia, sus mutaciones, trae consigo formas peculiares de la cotidianidad que se traducen en su carácter; por ejemplo, el prestigio del dinero frente a la riqueza como un rasgo antimoderno del mexicano. La cotidianidad *mexicana*, esa realidad háptica, no es simplemente una forma «llana» de vérnoslas con las cosas del mundo. En nuestra disposición comportamental con las cosas se encuentra inoculada una herencia que da tacto (una «herencia háptica» interna o forma de la sensibilidad) que hace al mexicano sentir y aproximarse en sus quehaceres de una forma peculiar y no de otra que nutre y hace manar así su *mexicanidad*. De ahí que la descripción, de su vida, no sea el método adecuado para comprenderlo sino que se necesite echar mano de una penetrante visión poética que sepa leer los signos del actuar cotidiano de este ser histórico cuyo rasgo en su ser, a modo de impronta ontológica se ha constituido como lo *mexicano*.

D. Signos vitales

CAPÍTULO CUARTO

IX. EL ESPACIO Y LA METÁFORA

§ 27. Locusión

Dieser λόγος gehört in das Seiende, das der Mensch ist.²⁷⁷

He formulado el término *locusión* a partir de las voces latinas *locus* y *locutio* para indicar que el lugar, y fundamentalmente la apertura, de ninguna manera es un fenómeno áfono. Este recurso me ha permitido comprender el lugar y la extensión espacial como una aprehensión afectiva. *Locusión*, palabra del español, es la voz, sonoridad, de la cual se derivan otras palabras como *locutorio* o *locuaz*. En la lengua alemana se emplea la palabra *Stimme* para referirse a la voz y en la filosofía de Heidegger se la empleó bajo la forma de *Stimmung* para designar, por encima del simple afecto cotidiano, la afectividad fundamental del *Dasein*. De esta manera, la aprehensión del lugar, del espacio, implica una afectación «sónica» que podría entenderse en términos de una resonancia. La experiencia de lugares particulares suele expresarse en términos de una «atmósfera». Si extrapolara esta vía de comprensión, obtendríamos, por lo tanto, que la vivencia del espacio es el acaecimiento de una intensidad o, inclusive, significatividad *de lo que ahí se abre*. De esta manera, pues, el lugar es eso a lo cual hay que escucharle antes que caracterizarle como extensión calculable; escucharle con los ojos, verle con el oído. Esta peculiar aprehensión ha generado en arquitectos y poetas aquello que podríamos entender como *inspiración*. La *locusión* es *la voz del Ser*; es decir, el clamor del Ser y el re-clamo del poeta –de aquel que trae a la presencia, abre vanos, y que en su hacer instaure. Quizá valga aquí, para ejemplificar tal aprehensión afectivo-poética del espacio, algunas líneas del poema *Pasado en claro* del poeta mexicano Octavio Paz sobre el recuerdo de la casa materna que hubo de habitar en aquellos días de la infancia.

A la luz de la lámpara –la noche
ya dueña de la casa y el fantasma
de mi abuelo ya dueño de la noche–
yo penetraba en el silencio,
cuerpo sin cuerpo, tiempo
sin horas.

Mis palabras,
al hablar de la casa, se agrietan.
Cuartos y cuartos, habitados
sólo por sus fantasmas,

²⁷⁷ Heidegger, Martin, GA, Bd 55, *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, p. 278.

sólo por el rencor de los mayores
habitados.

El sol camina sobre los escombros
de lo que digo (...)

La casa, hecha de palabras, se torna habitable, aunque de esquivas inmediaciones. Y la peculiar sonoridad de los patios y sus cuartos son, más bien, resonancias. La casa es, pues, una *estancia vocal* que se yergue como timbre propio de aquel que la pronuncia. Paz, al decirla, vuelve a transitarla, y en las inmediaciones de su decir sobrevienen recuerdos sonoros, voces solares de la conciencia que abren un panorama: «balcón al voladero dentro de mí». Su recuerdo es prestarle una voz a la historia, a la temporalidad; se trata de un pensar bajo la figura de una voz rememorante: el recuerdo apalabrado de la casa de los padres. Su pensamiento es un murmullo que se interna en el tiempo. De esta manera, la casa puede ser vista con palabras, pues, según señala, «las palabras son mis ojos». La arquitectura de la casa vivida por el niño casi parece una escena surrealista que otorga al sueño el poder de la metáfora. Y los trazos dejan de ocultarse en la «cuadratura» y adquieren ductilidad al dejar de ser una medida obra de la ingeniería para el resguardo de las inclemencias temporales. Ciertamente, se trata de geometrías. Y me gustaría caracterizar la aprehensión de tal espacio en los términos que a lo largo de este manuscrito he desarrollado: ontogeometrías de la presencia vueltas símbolos sonoros.

La tinta verde crea jardines, selvas, prados,
follajes donde cantan las letras,
palabras que son árboles,
frases que son verdes constelaciones.²⁷⁸

Él es, finalmente, la sombra del lenguaje. La casa está hecha de palabras y habitarla es recorrer las inmediaciones del lenguaje, simetría de símbolos. El muro no *es* sin ninguna palabra, una voz a donde venga a ser. En un peculiar estado de extravío por la casa, él solo puede encontrarse en el lenguaje. La casa se cimienta en el lenguaje. Pasado en claro gira en torno de la idea del lenguaje como hogar. El decir poético instaurationa la intermediación vital que funda un temple de ánimo.

Los pasos, como ya advertió, son voces. En el recuerdo es un camino apalabrado a ecos por el cual se transita. Sobre los escombros, dice, el sol comienza a caminar: amanecer del recuerdo que yergue el paisaje interior. Más allá de los ojos, es el lenguaje el que tiene el poder de la visión («no veo con los ojos: las palabras son mis ojos»). La referencia a Adán es un señalamiento interesante: el así tenido como el primer hombre, más que referirse a un muñeco de barro, señala que si el hombre ha de tener una suerte de esencia, esta ha de ser la metáfora. Su construir, quizá, pueda entenderse como la continuación de la metáfora que él mismo es. Su relación con la tierra, la materia, es una de carácter metafórico. El hombre es, sujeto a la ducción del Ser, la transferencia de su poder y de la fuerza del Ser.

²⁷⁸ Paz, Octavio, *Escrito con tinta verde*, en *Libertad bajo palabra. Obra poética (1935-1957)*, México: FCE, 1995, pp. 120-121.

Veamos ahora el sentido interno que guarda la metáfora. Según Aristóteles, la μεταφορά se rige, fundamentalmente, por el principio de transferencia. Dicha transferencia hace que aquello que aparece se yerga bajo un dual aspecto, la unidad a donde comulgan armónicamente dos presencias, a modo de dialéctica interna entre lo que se compara con el término real y la mutua semejanza que ponen en juego.

Vivimos entre nombres;
 lo que no tiene nombre todavía
 no existe: *Adán de lodo*,
 no un muñeco de barro, una metáfora.²⁷⁹

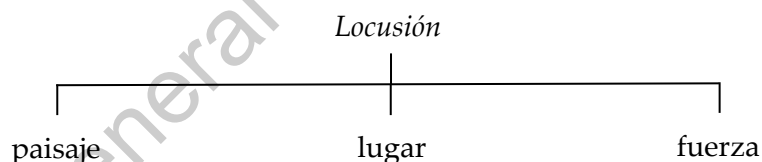
Lo factual en lo vivencial es complejo: nada más radical que la vivencia del espacio, y, sin embargo, el intento de caracterizarlo es mayormente complejo por cuanto se trata de algo aparentemente efímero, carente de tacto. La radicalidad de nuestra aprehensión del espacio consiste en su carácter preteorético de modo tal que a él estamos entregados. El intento aquí consiste en desplegarlo en una aprehensión terminológica, es decir, traerlo de la vivencia preteorética a un lenguaje que nos permita hacer visible aquello que en lo preteorético se mostraba como tácito u oculto. El recurso para llevar a cabo este cometido consiste en proceder por medio del análisis del fenómeno vivencial del espacio, y concretamente, de la experiencia del lugar y el sentido de su ser. De ahí que el empleo de la terminología y los enunciados especulativos intenten ser un punto de partida, a la vez que una vía que acorte la distancia comprensiva del particular fenómeno. He empleado, entonces, como recurso, la plausibilidad terminológica y en otros casos he introducido la especulación frasal la cual no apunta hacia una descripción factual sino intenta, más bien, una comprensión descriptiva-enunciativa. Véase, por ejemplo, la frase: «el espacio, cuando se lo busca bien, se espacia asombrosamente»; o aquella otra del primer apartado sobre el múltiple carácter del lugar en Aristóteles: «exuberante, el cuerpo manifiesta su voluntad de forma». De aquí se desprende el término *exuberancia* como uno que guarda importante por su peculiar modo de empleo e idea que en él concentra. En este mismo sentido, el término *locusión* requiere una consideración especial, pues es el que mayor empleo fundamental muestra a lo largo de la investigación. He empleado la palabra latina *locus* (lugar) y le he agregado la terminación -ión. De esta manera, con *locusión recurro*, también, al carácter fonético del español donde *locución*, del latín *locutio*, indica el acto de hablar o modo de hacer referencia a algo en específico. Mantengo, en este término, tanto la indicación de lugar y la semejanza en su pronunciación con la palabra española locución. Así, por dispares que las voces locus y locución parezcan, hacen converger en locusión la gramática de aquella y la fonética de la otra, respectivamente. Locusión es, por lo tanto, la apertura singular y particular del allí de lo presente o manifestante como *cuero mundante* de sentido; apertura la cual implica y deriva en intensidad, paisaje y situación. La triada que compone al término constituye el carácter el carácter fundante del ser en su apertura como lugar-mundo. Esto va de acuerdo con la metodología que llevo a cabo: la radicalización del allí del Ser. Frente a quienes se

²⁷⁹ Del su poema *Pasado en claro*.

han referido al mundo como sentido, yo entiendo la apertura mundana como la apertura del espacio vital que no equivale a una suerte de «emanación de sentido» sino a la locusión del mundo la cual he comprendido en otra sección de esta investigación como voz de la presencia, aunque debiera señalar aquí que se trata de la voz del mundo de cercanía al *λόγος*.

Es aprender a posicionarse pues no por estar parado en el lugar se ha entrado en el espacio. Entrar en el espacio es disponerse en el *Spielraum* de los materiales, en las inmediaciones de las voces y resonar en su intensidad. Sólo así, *advirtiéndose*²⁸⁰ en el lugar se puede tener un suelo y un arraigo. Para que el suelo arraigue y el lugar acoja²⁸¹ el espacio debe abrirse y el hombre saber entrar: *disponerse*.²⁸² En la *disposición locutoria*²⁸³ se logra la ubicuidad y la composición armónica del espacio materia-mundo. Se está en el templo del dios, el lugar del dios, y no en uno de los lugares que lo componen. Pero no se está en el dios sino en las inmediaciones del recinto. El dios es receloso de su espacio. El hombre no puede aspirar a ser dios sino sólo aprehender las inmediaciones de aquél. Aprender a ser tierra y canto de ave, aprender a ser ola irresoluble hacia las costas. Su tarea es la de aprender a cantar la tierra y conducir-se en su fuerza, intensidad y presencia. Es decir, el hombre debe aprender a ser metáfora térrea y preparar con su canto el regreso (*Heim-kehr*) hacia las profundidades de la tierra. La tarea y destino del hombre es *inhumarse*, el enterramiento.

Quiero, a continuación, proponer una estructura a partir del cual la voz española *estar* adquiera un sentido bien determinado. De acuerdo al diagrama, la existencia del Dasein incorpora el estar *expuesto* en la fuerza, el paisaje y la situación del Ser. La topología del Ser que quiero esbozar es la siguiente:



Estos tres parámetros propuestos constituyen las variables de la *exposición* en la apertura de un espacio, de un lugar, y a la vez los ámbitos en donde se enfrenta al riesgo del hombre hacia el Ser. La *situación* es un nódulo de fuerzas intensivas y el entrecruzamiento de ontocoordenadas de la apertura. El paisaje es la proyección del ahí, la apertura desde un sitio a donde convergen intensidades. Finalmente, la fuerza

²⁸⁰ *Advetere*, girar hacia, prestar atención hacia algo.

²⁸¹ *Accolligere*, dar refugio, dar casa.

²⁸² *Compositio*, ponerse en un lugar.

²⁸³ El espacio no es ajeno a la intensidad que preña a la conversación. El espacio como el *parlour* se ha adaptado a la intensidad de lo social y viceversa. Hay, por demás, en el espacio, un aire, una huella, un aroma, el plexo de quien, por ejemplo, se ha marchado y dejado el plexo de su partida, un estado de presencia-ya-huida: hay tantos espacios según el carácter y la intensidad de quien los habita. Preñado de severidad y rigor, el lugar comparece el aura, decimos. La *Stimmung* del lugar debe propiciar sendos caudales de la *Stimme*.

es el develamiento no neutral sino afectivo del lugar, la apertura misma, desde una ontocoordenada, de un espacio vital. Por lo tanto, una definición del término *locusión* que propongo podría expresarse de la siguiente manera: La *locusión* es la *apertura* (paisaje) del *ahí* (situación) de la *intensidad* (fuerza) del Ser. Invito a pensar ahora en las implicaciones a las que este modo de proceder conduce. El hombre es aquel que, a pesar de ser, debe darse y cultivarse un estar por cuanto él no es algo mostrenco. Estar es saber posicionarse, *conducirse*, localizarse, *intensificarse*, *disponerse*, presentarse, *involucrarse*, darse, y aprehender y aprender a cultivar un lugar. Pues bien, este estar es una manera de la *prudentia* en saber acogerse y acoger un lugar para la estancia: un *ethos*.

El proyecto de una topología del Ser la cual articule una ontología social debe tener en cuenta la triada paisaje-situación-intensidad, aquello a lo cual llamo *locusión*. La *locusión* es una manera de concebir el aparecer del Ser. Su apertura da lugar, intensidad y perfilamiento de formas. No hay ninguna categoría en el esquema anterior, pues la *locusión* corresponde a la ex-presión del Ser en su allí, a donde el ente es localizado, y no a una suerte de categoría *-a priori à la Kant-*, sino al Dasein en su experiencia. La relación del hombre con el espacio es de carácter inmediato por cuanto se encuentra contenido en la ex-presión del Ser. No hay ninguna suerte de mediación entre el hombre y el espacio. El modo ex-preso del hombre marca los lugares del ente.

La *locusión* despierta en nosotros el sentido y la conciencia del lugar; esta es la apertura del lugar que nos advierte y en el cual nos ad-vertimos. Más que tener una aprehensión del espacio, tenemos aprehensiones de los lugares, de la particularidad como las cosas simples y sencillas se *sitúan*, «por donde pasa» la vida. El espacio vital es una introyección que contempla la nostalgia y la domesticidad. La *locusión* pide la respuesta, ser responsables.

Cada individuo, es la puesta en juego de la *corriente locusionaria* del Ser. Todo claro es la puesta en juego de un modo de la visión, una figuración del mundo, a la vez que un; es abierto a la intensidad de la circunspección.

Es una *locusión* porque nos es el llamamiento de la conciencia, el sentido factual de la condición propia, entendiendo por esta la apertura a la significatividad de la situación-mundo. Es el *verbum* del mundo que apela, compele, que *exhorta* al hombre a pensar como una forma originaria de su pertenencia a él. Es aquello que un antiguo grupo humano asentado en la cuenca del mediterráneo nombró *lógos*. Heráclito habló de escuchar al *lógos*. La tarea de la filosofía se encuentra en función de la originaria apertura apalabrada: a la voz del clarear del mundo. Al clamor del Ser le sigue el re-clamo del poeta, de aquel que en la fuerza de la nominación poético-pensante acoge la apertura y logra situarse en el claro. El Ser, en su claro, recoge en un ámbito de resonancia originaria prelingüística. La *locusión* es el vano espacial-sónico de la afectividad del mundo abierta por el Ser. Cada cuerpo tiene su propia intensidad vital como modo particularísimo de ponerse en juego y eludirse²⁸⁴. El cuerpo es una presencia tónica y no un fenómeno áfono. En él radica la posibilidad de la palabra la cual, antes de ser una entidad lingüística, es una entidad sónico-intencional.

²⁸⁴ *Ludere/eludere*.

a) El cadáver

Pues bien, anteriormente había mencionado que el hombre no es algo que ocupe un lugar sino que, más bien, él es un peculiar espaciamento. La heterotopía de Foucault ilustra este carácter con cierta claridad en su pequeño ensayo *Los espacios otros*. El arrojamamiento del hombre en el mundo es tan peculiar que no lo reduce a ser un ente mostrenco más; él no es un viviente-espaciante cuya vida o existencia pone en juego en su en-juego vital. El ser humano es alguien que debe *aprender a darse un lugar* para habitar. Así, pues, el espacio-lugar no es un plano anterior al hombre al que sólo le bastara con posicionarse y llevar asumir su papel en la escena del mundo.

La eclosión quizás sea, más bien, una declosión vital que se ex-tiende. En este sentido la *existencia* es una declosión vital-háptica en la que el hombre se revela al conservar la vida, evitar la muerte y no aprehender la ducción mortal en la eclosión. En el cadáver se lleva a cabo la supresión de la *excentricidad*, la anulación de eventos. En cambio, en el cuerpo opera el horizonte de enunciación y referencia, pues hacia él comparecen o testimonia todo aquello que logra *inocularse* en el mundo como presencia. El cuerpo vuelto cadáver no pierde, sin embargo su peculiar resonancia. Recordemos, una vez más, aquella intuición tan sutil y profundamente inquietante de Derrida:

La esencia formal del significado es la presencia, y el privilegio de su proximidad al *lógos* como *phoné* es el privilegio de la presencia.²⁸⁵

La presencia, en este caso, es el cuerpo cadavérico. El cadáver *presente* es el que de suyo ha perdido toda esencia formal interna de significación. La desgracia del cadáver radica en ser la supresión de todo evento de fonación presencial. El cadáver es la declosión háptica del mundo, un horizonte afónico de toda posibilidad háptica. El cuerpo es considerado aquí como el *corpus* de una «episteme» de lo real; un corpus de realidad y al mismo tiempo una realidad que se pone en juego corpóreamente. El ojo solar, en el cadáver, ya no está implicado en la forma de inoculada de las cosas. La realidad no radica ahí «fuera» como tampoco ahí «dentro». El cuerpo es, a este respecto un borde en el que se cae en el ser-nada –una intensidad cero.

b) Ἀπτικός

Pareciera que el término locusión intenta resaltar la experiencia del mundo en función del tacto, aspecto que en un filósofo como el español Zubiri entendería, en sus propios términos, como la «inteligencia sintiente», en el cual confluyen lo intelectual y lo sensorial como aprehensión de los fenómenos. Fue en *Ser y tiempo* donde Heidegger, por primera vez, introdujo el tema de la afectividad constitutiva de la estructura del ser-en-el-mundo, abandonando así el remanente sesgo subjetivo presente en la formulación del filósofo español por cuanto la afectividad es anterior

²⁸⁵ Derrida, Jaques, *De la gramatología*, Trad. Oscar Del Barco y Conrado Ceretti, México: Siglo XXI, 2008, p. 26.

a cualquier determinación. Y es que, más allá de la formulación desafortunada de Zubiri, el propio comienzo de la filosofía como asombro se funda en una aprensión háptica de los fenómenos mundanos. Mucho tiempo después, Kant dedicará páginas memorables al tema de la sensibilidad y el modo de proceder de la razón para la formulación de sus juicios *a priori* o *a posteriori*. Más todavía, si el lector se ha percatado, el término carne no figura en absoluto en esta tesis por razón de que no es de mi particular comprensión que un término tal posea legitimidad fenomenológica.

c) Ser y ritmo

El ritmo presencial y el ritmo eventual están íntimamente relacionados. Según señala R. Capobianco, «para Heidegger los griegos nunca hablaron de una presencia «estática»»²⁸⁶. Más bien, la experiencia griega de la presencia, el fenómeno, fue una experiencia de lo dinámico.²⁸⁷ ¿Cómo entender este dinamismo propio de la presencia –el dinamismo propio del paisaje del Ser– fuera del esquema del horizonte «lineal»? Esta pregunta conduce a otra pregunta más: la de cómo entender, por lo tanto, el paisaje del Ser en el horizonte ritmado de su despliegue. El presenciar de las cosas no sólo se lleva a cabo en el horizonte del despliegue lineal del tiempo sino en el ritmo.

La presencia no es simple y sencillamente escueta sino ritmada y ritmante. Ella se muestra en un horizonte temporal no sólo de movimiento sino de fluctuación. ¿Qué tipo de fluctuación es el que está aquí en juego? La misma palabra $\phi\upsilon\text{-}\sigma\iota\varsigma$ indica movimiento como la palabra $\kappa\alpha\upsilon\text{-}\sigma\iota\varsigma$, entendida como el carácter propio del fuego que ante nuestros ojos se mantiene erguido en sí mismo como lo presente, *a la vez estático y dinámico*. Por difícil que parezca, podríamos decir que la presencia dinámica del fuego se despliega con cierto compás o armonía sagrativa. Este dinamismo *físico* inclusive se identifica con las formas, las «*ontogeometrías*» de la presencia, pero incluso aquello que pareciera carecer de forma geométrica definida como el azul del cielo o alguna de las pinturas de Rothko, pese a que en ellas podamos aún ver trazos de líneas y bloques de colores, habita en ellas un palpar tácito o *silencio sónico*. Incluso el sólo azul del cielo causó en O. Paz niño el entusiasmo y la poesía como si se tratara de un «boqueo» azulado emitido por la profundidad del cielo sin garganta. El decir poético, pues, está en armonía con el dinamismo presencial de aquello que enuncia. Al tiempo originario de la presencia le corresponde un decir igualmente originario. Ese tiempo originario perdido es el tiempo del decir del fenómeno ritmado. La poesía no es tiempo lineal ni cíclico ni dialéctica sino ritmo originario. A este respecto, Heidegger nos introduce a una veta inexplorada tan apasionantes como perturbadoras:

²⁸⁶ Cf. Capobianco, Richard, *Heidegger's Way of Being*, Toronto: University of Toronto Press, 2014, p. 40.

²⁸⁷ *Idem*, pp. 44-45.

Ich werde einfach in die Eigenschwingung der Arbeit versetzt und bin ihres verborgenen Gesetzes im Grunde gar nicht mächtig.²⁸⁸

¿Es, acaso, el habitar poético la vuelta a ese tiempo originario, no lineal ni cíclico, del tiempo ritmado como la Naturaleza-φύσις se desdobra? La verdad de la vida se encuentra en la apertura ritmada y ritmante de las cosas y habitar poéticamente es verse sumergido, llevado, entregado en el ritmo propio del trabajo –el trabajo del habitar y no el trabajo capitalista- cuya ley oculta permanece fuera de todo dominio humano y ante la cual toda voluntad humana volcada es poca cosa. La ley oculta, es decir, la ley profunda y operante por lo cual todo aquello que *es* se encuentra regido. Esta ley profunda a la que hace referencia Heidegger en su escrito en el cual relata su terrenal vida en medio de los campesinos se asemeja bastante a aquellas preguntas que Kant planteaba en torno de la libertad humana: ¿qué puedo hacer?, ¿qué puedo saber?, ¿qué cabe esperar? O, planteado en otros términos: ¿a qué sentido del vivir nos arroja esta ley oculta que está por encima de toda ley que el hombre pueda darse para su digno vivir?, ¿qué leyes puede el hombre darse como coto a la naturaleza desbordante de sus deseos y apetitos? No cabe duda que todas estas cuestiones nos reconducen al tema de la filosofía del derecho. Como bien sabemos, Heidegger no escribió ni una ética ni una política. Sin embargo, durante su último periodo de pensamiento, algunos textos de Heidegger nos muestran quizás de modo más directo su preocupación por la vida humana. Nunca pensó, con respecto a un tema tal, que el tema del habitar humano podía plantearse en términos de una ética o una política, siguiendo la línea de los filósofos de la política o los de la ética.

El ritmo, dice Octavio Paz, no es una medida sino «tiempo original»²⁸⁹. También el hálito cálcico forma parte de este tiempo original anterior al tiempo marcado por los relojes y el ritmo cotidiano que signa la vida moderna. El ritmo indica que la existencia y el tiempo originario antes de su medición no es el mero llano y mero caer. Lo verdaderamente peculiar de la existencia y la historia no es el tiempo sino el ritmo, el compás. En este sentido, la historia del Ser entendida como la sucesión de épocas en la historia del Occidente europeo se encuentra marcada por el ritmo como si se tratara de una historia no lineal. La composición del poema, el canto de éste y lo ahí cantado, así como la inspiración poética son todas formas de ritmo. En alguna parte de su vasta obra O. Paz hace referencia a la pérdida de la fuerza nominativa de la palabra. El lenguaje original del hombre es la poesía. En la era de la información, el lenguaje puede ser mera información desechable menos fuerza de nominación instauradora, testimonio fuerte del fenómeno vuelto decir humano.

Como en otros contextos argumentales de la presente tesis se ha mencionado, los griegos no concibieron la presencia como un fenómeno estático sino más bien dinámico. En contraste con la caracterización del fenómeno mismo como «objeto», regresar al fenómeno de la presencia es encontrarse en la situación de asombro y admiración ante el movimiento «situado». De forma similar, la existencia signada

²⁸⁸ «Sencillamente, soy trasladado al ritmo propio del trabajo y, en el fondo, no domino en ningún caso su ley oculta».

²⁸⁹ Paz, Octavio, *El arco y la lira*, México: FCE, 1973, p 57.

por el ritmo, como dice Paz, parece marcar un rumbo, una direccionalidad. La direccionalidad guarda el carácter topológico de la ducción, el estado de «en-rumbo» difiere del *advenir siendo sido* lineal y llano en el que el pasado, presente y futuro se encuentra de tal manera entrelazados en la existencia. Ciertamente, el hombre adviene siendo sido, en el hombre el pasado, el presente y el futuro, nutran su condición temporal-existencial. Quiero subrayar a este respecto la condición de la existencia entorno al ritmo existencial y originario, pues, pese a los ritmos modernos propios de las urbes, ninguna invención humana puede sustraerse o situarse por encima del ritmo fundamental.

Del mismo modo que la existencia es la experiencia de la temporalidad, lo es también del espacio. Tiempo y espacio son, pues, experiencias vitales más que categorías de la razón con las que un sujeto de conocimiento «configure» o «amolde» la experiencia. Tiempo y espacio dominan la vida y son constitutivos de la existencia, de ahí que sean pensados en el espectro de la existencia como lo ontológico-existencial. El tiempo afirma «negando». El tiempo entendido como ritmo *afirma ritmando*. Mientras que el tiempo lineal conduce llanamente a la anulación, el tiempo ritmado parece ser «menos nihilista». El tiempo ritmado deja de ser una caída a modo de condena existencial. A diferencia del tiempo lineal, el tiempo ritmado sostiene la vida en la intención de la cadencia.²⁹⁰

No hay, por lo tanto, dialéctica ni acumulación o repetición sino una corriente rítmica histórica. O, mejor aún, series de bifurcaciones, combinaciones o ensambles de temporalidades signadas por el ritmo de la Naturaleza-φύσις. La dialéctica, entendida como interacción de dos poses que en su interacción se elevan a la superación (*Aufhebung*). Para algunas antiguas culturas mesoamericanas, el tiempo no es lineal sino cíclico. En contraste, el tiempo rítmico es un tiempo en cierto sentido incierto. La experiencia en el tiempo rítmico es la fruición de la ducción ritmada y ritmante. No hay dialéctica ni acumulación o repetición sino ritmo. Los elementos en cuestión no se anulan, superan o suprimen.

En otro contexto argumental de esta tesis me refería a Hegel como un filósofo de la geopolítica. Su geopolítica del espíritu ciertamente no anula, supera, subsume o asimila al otro en un proceso de «barroquización» sino crea «nódulos» o «ensambles». A todo esto, preguntamos: ¿cómo surge una cultura diferente con un sentir propio, peculiar, que llega a constituirse como una nueva topología del Ser? ¿Cómo de la Φύσις-historia emerge un τόπος vital, exuberante, que se *presente* como una nueva cultura humana? ¿Cómo lidiar con estas presencias constituidas por lo humano de una manera tal que no conduzcan al conflicto cultural sino a la

²⁹⁰ O. Paz, a este respecto, se refiere al tiempo en términos de una intencionalidad tal la cual genera en el hombre una disposición anímica curable por «aquello» lo cual sobreviene. El ritmo, dice Paz, «anuncia» algo, es decir, no es el mero y llano pasar del tiempo. Pues, el tiempo originario es ritmo y no medida como en la cotidianidad vital de las ocupaciones cuantificadas. Por esto, el poema, según O. Paz en diversos momentos de su obra, dirá una y otra vez que el poema es un rompimiento con el tiempo propio de la vida cotidiana. En el poema emerge el verdadero tiempo, el ritmo del poema es el tiempo originario y, al mismo tiempo, el tiempo originario mana en el ritmo del poema. Por lo tanto, el poema escinde tiempo... el tiempo que es la existencia y nos muestra que nuestra existencia «anuncia» en su movimiento «algo más» y que no es el nihilificante tránsito hacia la anulación de todo lo que *es*. En el ritmo cada ser encuentra y lleva a cabo su intensidad de *ser* propia.

admiración y al asombro de lo que la Φύσις-historia ha *abierto ahí*, en una región ubicada tanto en la geografía terrestre como en la cartografía histórico-mundana de los eventos?

Resulta fácil mantener un estado de admiración o verse acometido por el asombro de la presencia. Pero ciertamente la historia nos muestra que el asombro y la admiración por la presencia de los otros pueblos ha degenerado en colonialismo. La respuesta al asombro y la admiración ante el fenómeno del otro no tuvo como respuesta, y no la ha tenido hasta nuestros días, el impulso ontológico de una pregunta que interroga por ese ser. Ha habido, y hay, una anulación de la manifestación, una negación del ser los pueblos. Un «ninguneo» en el vocabulario de O. Paz. Un ninguneo del exceso o sobreabundancia de la presencia del otro. Heidegger ha operado una vuelta al regreso al fenómeno del hombre al entenderlo como Dasein y tratar de pensar la relación del hombre con el Ser.

El poema de amor es quizás el recurso que nos acerca a la pregunta por el ser de la presencia del otro. El referente del amor que es paisaje del ser, que es una *sensación de ser* y que en el poema se convierte en analogía háptica. El poema de amor intenta apreciar el relucir de la presencia del otro y quizás sea el poema de amor una forma de la libertad en el amor, la pura contemplación como si se tratase de una *inoculación ontológica inasible*. La analogía háptica que explora el ser de la presencia del ser amado podemos apreciarla, como en muchos otros poemas, en el siguiente poema de O. Paz:

Voy por tu cuerpo como por el mundo,
 tu vientre es una plaza soleada,
 tus pechos dos iglesias donde oficia
 la sangre sus misterios paralelos,
 mis miradas te cubren como yedra,
 eres una muralla que la luz divide [...]²⁹¹

²⁹¹ Paz, Octavio, *Piedra de sol*, en *Libertad bajo palabra*, México: FCE, 2003, p. 249.

§ 28. Poesía y materia

Elevada a lo poético, la tierra deja de ser el suelo simple y llano, una tierra baldía, y se convierte en la dimensión de renovación de la vida de los seres humanos. Los *materiales* son restituidos en la fuerza de los elementos naturales originarios y se mantienen a sí mismos revestidos como materia redimida²⁹² y formada para el habitar. En su labor constructiva, el ser humano debe aprender a saberse terreno y material con el fin de aprender a habitar para poder construir.

Es Miguel de Beistegui el filósofo que más profundamente ha señalado el aspecto poético de la presencia escultórica de Chillida. Si bien un análisis de este escultor no es el objetivo de este apartado, sí es un punto de referencia para señalar un preciso ejemplo de metáfora espacial. La escultura de Chillida, en general, es también una forma de preguntar por el ser-espacio. La pregunta no es meramente teórica, digamos de orden «conceptual», sino «práctica», pues indaga aquel peculiar *donde* en el cual la vida humana puede tomar lugar. Así, la escultura de Chillida no es sólo metafórica y telúrica, ya que trae a cuenta la fuerza de los elementos de la tierra, sino también vital por cuanto abre un lugar a donde puede arribar un tipo de existencia y emplazarse, en el caso de sus obras públicas, e invita a pensar en la constitución del espacio en el cual cualquier tipo de ser puede llegar a existir. Existir no es un fenómeno holístico y no la llana y sola individualidad de un sujeto puesto en un plano espacial. Como señaló Heidegger, existir es ser-en-el-mundo.

El humanismo de Chillida, señala De Beistegui, radica en su naturalismo. La naturaleza no es ajena al hombre, ésta no es inhumana u hostil, en la cual el ser humano sería un ajeno agregado. De la naturaleza que nos presenta Chillida surge la pregunta por el ser humano antes de que podamos presumir de cualquier pregunta en términos de lo que tradicionalmente conocemos como naturaleza humana²⁹³. Esta consideración también nos dice que el hombre no es un sujeto cognoscente cuya realidad-naturaleza-Ser constituya el ámbito hacia el cual se encuentra enfrentado. La naturaleza, por lo tanto, constituye el lugar de existencia del ser humano, y es ella misma, la naturaleza, el *donde* de apertura del Ser y la presencia escultórica, arquitectónica; es, pues, el «horizonte de eventos» vitales. El humanismo natural de Chillida nos invita a pensar la naturaleza como la gran *situación* existencial del Ser humano. El humanismo de Chillida es de tipo peculiar, pues no es ni teórico ni práctico, político o ideológico. La visión política a la que invita a pensar la visión escultórica de Chillida es aquella en la cual la *pólis*, según señala Heidegger, no es Estado o ciudad, sino, fundamentalmente, lugar. De ahí que *habitar políticamente* equivalga a habitar en un lugar de forma peculiar tal que quien ahí habite se encuentre íntimamente arraigado, caído existencialmente en su lugar así como las cosas caen en su sitio de forma tal que lo que ellas son no es ajeno al sitio-*donde* de su ser. Ahora bien, frente a los tratados políticos y teorías e ideologías que intentan fundar un estado o un pueblo, son los poetas, según Heidegger, y también según Chillida, aquellos quienes de verdad fundan el lugar, y, por lo tanto, fundan el lugar

²⁹² *Re-dimire*, redimir, es decir, volver a tomar o restituir aquello que se había perdido. *Em*: raíz indoeuropea, equivale a tomar, distribuir, y da lugar a *emere*, comprar.

²⁹³ De Beistegui, Miguel, *In Praise of Chillida. Poetics of matter*, Montreuil: Gourcuff Gradenigo, 2011, p. 19.

de residencia de un tipo de existencia en la tierra. En un tipo de residencia tal, la materia no es simplemente materia bruta de trabajo para el explotar, consumir y construir sino que es el mismo horizonte de posibilidad del existir individual y comunitario. Al mismo tiempo la obra de Chillida es una búsqueda, una vía del preguntar, acerca de la constitución del espacio que precede a la individuación de todas las cosas, entre las cuales también el hombre nace²⁹⁴. La obra de Chillida es una búsqueda no muy diferente de las preguntas que se formulan los filósofos por cuanto su indagación del carácter performativo del espacio-lugar y las condiciones de emergencia e individuación, según el análisis de De Beistegui, de lo que llamamos «cultura»²⁹⁵. La individuación, apunta De Beistegui, no es de orden biológico, químico o físico como en Simondon, sino la individuación poética y existencial. Diría, entonces, siguiendo su señalamiento, que no se trata de la individuación material, digamos geométrica, sino de la individuación del sentido. Sentido, desde mi punto de vista, es un término al cual no le confiero importancia filosófica: prefiero mejor usar el término orientación. Quiero proponer, entonces, a modo de acotación al análisis de Beistegui, que la individuación que él señala es, más bien, una orientación dotada de ritmo e intensidad de ducción del evento del Ser del cual procede toda individualización peculiar de seres. Así, pues, cada cultura, cada mundo posible, es, según indica el genitivo, paisaje *del Ser* en cuanto del Ser procede. La física del mundo de Chillida, finalmente, no es la física cuantitativa que impone una medida, un cifra, a la tierra, sino, fundamentalmente, una «física cualitativa» de elementos, más no de números y ecuaciones, según señala De Beistegui evocando el análisis de Octavio Paz. La física de Chillida, no es la física de Newton. Como Chillida mismo dice:

Para mí la geometría no existe, yo soy un fuera
de la ley.²⁹⁶

La rebeldía de Chillida es de un tipo muy especial que nos recuerda a un carácter de rebeldía romántica. La visión romántica de la naturaleza no es la visión ilustrada, y Chillida parece, en sintonía con aquél movimiento, un fuera de las leyes que la racionalidad moderna le ha impuesto a la naturaleza. Es decir, Chillida no habla de matemáticas y geometría sino de elementos en la misma sintonía como Vasconcelos, en su estudio de Pitágoras, nos advierte que «en el número hemos de buscar sólo *el ritmo de lo real*»²⁹⁷. Y, poética e intelectual fue, según Heidegger, la experiencia a partir de la cual los griegos accedieron a lo que ellos tenían que llamar φύσις a diferencia de la comprensión de la época actual en la cual la naturaleza es comprendida a partir de los procesos naturales²⁹⁸. Véase, pues, un tipo de «existencialismo romántico»:

El límite entre la vida y la muerte es un instante,

²⁹⁴ *Idem*, p. 19.

²⁹⁵ *Idem*, p. 20.

²⁹⁶ Chillida, Eduardo, *Escritos*, Madrid: La Fábrica, 2005, p. 66.

²⁹⁷ Vasconcelos, José, *Pitágoras. Una teoría del ritmo*, México: Trillas, 2012, p. 47.

²⁹⁸ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Trad. Angela Ackermann Pilári, Barcelona: Gedisa, 2003, p.23.

no un segundo, ya que este tiene medida.²⁹⁹

Baste un ejemplo tomado de Husserl, del párrafo 81 de su *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, para señalar el carácter no medible de lo vivencial al que alude Chillida y manifestar que su obra escultórica es también un ejercicio de visión fenomenológico-poético. El tiempo vital, el de la vivencia, no es medible:

Aquél tiempo que es esencialmente inherente a la vivencia en cuanto tal, con sus modos de darse, el ahora, el antes, el después, y las modalidades de éstos, el simultáneamente, el sucesivamente, etc., no se puede medir ni por la posición del sol, ni con un reloj, ni por medio de nada físico, ni en general se puede medir.³⁰⁰

Como los románticos y como Heidegger, Chillida vuelve a la Naturaleza-φύσις. La pregunta por la Naturaleza y las preguntas de las esculturas de Chillida, son, pues, la pregunta por el ser humano. Y la pregunta por el la localidad del Ser (*Ortschaft des Seins*) es la pregunta por el ahí (lugar-espacio) del Ser en cuya dimensión (*Dimension*) el ser humano puede desplegarse como existente. Me parece, a fin de cuentas, que el punto de unión tanto entre Chillida y Heidegger radica en la pregunta por el habitar. Este, por vía de la filosofía, aquel por vía de la plástica, si bien la plástica, nos muestra Chillida, es también una vía del pensar y el preguntar por el Ser que no se encuentra alejado del pensar poético.

²⁹⁹ Chillida, Eduardo, *Escritos*, Madrid: La Fábrica, 2005, p. 66.

³⁰⁰ Cf. Heidegger, Martin, *El concepto de tiempo*, Madrid: Trotta, 2006, p. 13. Texto de Husserl: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Trad. José Gaos, México: FCE, 1962, p. 191.

§ 29. Signos terrenales del Ser

Dándole su lugar a las cosas nutrimos el espacio vital que ellas nos dispensan como vía hacia el habitar del espacio del Ser. El dar, aquí, es la detención del ímpetu de apropiación y el sometimiento de las cosas del mundo. Darle su lugar a las cosas es, más bien, un dejarse dar lugar en el sentido de que el ser humano es recibido en el lugar, en una amplitud espacio-temporal que el ser humano no ha elegido. Pues, el espacio-lugar, así como el tiempo, no lo «de-tiene» el hombre, porque él es el «de-tenido», quien es traído a la amplitud del Ser para ser en libertad y desplegar en el horizonte de su temporalidad la utopía de su ser.

El *ethos*, pues, necesita un lugar dotado de un hálito, un ritmo y una fruición háptica³⁰¹. Constituido por estos tres elementos, el *ethos* es una forma de ontoecología no biológica sino existencial por cuanto no se trata de la conservación del organismo y su nicho ecológico sino que está abierta al Ser como *amplitud* y *dónde*. La *Phýsis*, dice Heidegger, no fue experimentada, en el pueblo griego, a partir de los procesos naturales sino a partir de una radical experiencia poética e intelectual del Ser. *Phýsis*, téngase en cuenta, es el Ser

El Ser, abriéndose en la tierra, se abre como signo. La Naturaleza, en cuanto desocultamiento del Ser, es el develamiento de los signos que deben ser interpretado. Ahora bien, entender a la naturaleza en cuanto signo es radicalmente diferente de entender a la naturaleza como objeto de investigación científica. El pensar del Ser, por lo tanto, debe estar de alguna manera relacionado con el pensar de los signos de la Naturaleza-Ser. Si esto es así, entonces el pensar se lleva a cabo en el ámbito de las categorías y la lógica sino en el ámbito de la interpretación, el arte y la poesía.

La experiencia del romanticismo, por ejemplo, significó un regreso a la fuente inagotable de la Naturaleza-*Phýsis*. Pero este peculiar regreso a la fuente de la humanidad se llevó a cabo no por medio de la razón. Al contrario, en contraposición con la Ilustración, el romanticismo situó en primer lugar aquellas experiencias irracionales para, de ese modo, «conocer sin conocer», como dice Chillida, según los criterios de la racionalidad moderna. Ahora bien, en una época como la nuestra, acometida por el capitalismo desenfrenado y arrasador, la experiencia romántica puede ser reconsiderada, reevaluada y reorientada hacia la comprensión de las sociedades globales con el fin de llevar a cabo una revisión histórica de la experiencia de la racionalidad en el mundo occidental³⁰².

³⁰¹ Véase el apartado B sobre los tres elementos constitutivos del enclave vital: hálito cálcico, ritmo eventual y fruición háptica.

³⁰² Téngase muy en cuenta el estudio *Las raíces del romanticismo* de Isaiah Berlin. Su evaluación es señera, sin embargo, cabe reconsiderarla a la luz de los fenómenos del capitalismo, la devastación de la naturaleza y los padecimientos de las sociedades actuales.

§ 30. Teología territorial

La topología que he intentado articular parte de considerar el espacio como aquel que pertenece a la manifestación del Ser. ¿En qué sentido hablar de un olvido de la relación del hombre con el Ser implica un extravío del lugar? En poemas territoriales la relación poética con el ser le ha devuelto al hombre un lugar por donde caminar entre la tensión del cielo y la tierra:

(...) tu cuello, como la torre del Líbano,
centinela que mira hacia Damasco;
tu cabeza destaca como en Carmelo...

De esta manera el Ser, pues, mana espacio. En lo que sigue he querido pensar la relación existente entre el espacio y la experiencia de lo sagrado. Aquí intento analizar, por lo tanto, el fenómeno de la sacralidad del espacio y tratar de dilucidar una comprensión *ontosocial* de lo sagrado y la experiencia religiosa. Mucho de lo que a continuación se plantea gira en torno de los escritos de Martin Heidegger sobre fenomenología de la religión.

Toda manifestación ocurre en un espacio. Más todavía, a toda manifestación le corresponde su espacio propio. Empero, podríamos preguntarnos si lo allí manifestado guarda diferencia del lugar. Sí es así, la manifestación sería una dislocación respecto de su allí. Si esto es así, el espacio, considerado como algo externo a la manifestación, equivaldría a una suerte de abstracción. Pues bien, antes de considerar al espacio como una entidad de carácter abstracto, partimos de la consideración del espacio como fenómeno. De esta manera, no procedemos en abstracto sino que nos atenemos al fenómeno propiamente. Como bien señaló Aristóteles en su *Física*, el espacio parece algo difícil de aprehender, y esto se muestra cuándo tratamos de des-ubicar a las cosas –*dislocarlas* del espacio propio que en su manifestación como tales inauguran. Conviene preguntarnos si podríamos entender el espacio como aquello diferente de aquello que se manifiesta, y considerarlo como una suerte de «protofenómeno» abstracto. De igual manera, es igualmente difícil comprender el espacio sin aquello lo cual se manifiesta. Aristóteles, en efecto, intenta dilucidar el espacio siempre en relación a los cuerpos, de ahí que el espacio sea concebido primordialmente como lugar, *τόπος*, y no como entidad pura y desarticulada de las cosas. Por esto mismo, el espacio es pensado el *donde* de las cosas: las cosas son los lugares³⁰³.

Bajo esta consideración, intento pensar a la cultura como aquello que se manifiesta y que no está *dislocada* de su espacio propio de manifestación. Así entendido la cultura es la pro-ducción de lo que llamo «presencias ontosociales»³⁰⁴. En este sentido, pues, la cultura es generadora de espacios. Y los espacios son tan diversos como lo es una cultura respecto de otra. El espacio, por lo tanto, no es una entidad única, una suerte de protofenómeno cuanto una forma de manifestación

³⁰³ Véase: la definición de lugar y el múltiple carácter de éste en Aristóteles, en la primera parte de esta tesis.

³⁰⁴ El sentido del ser de algo –llamémoslo *producto* y no objeto– es expresión de un sentido de ser que es sostenido por una comunidad determinada de seres humanos.

siempre vital. La diversidad vital hace referencia a los distintos modos de vivir el ser espacio y producirlo.

Pues bien, mi interés aquí es el de abordar y llevar a cabo una análisis de un fenómeno cultural cuya peculiaridad radica en ser una manifestación espacial de lo sagrado. Lo sagrado aquí, se ubica del lado del espacio por cuanto lo sagrado es la manifestación y, por lo tanto, la constitución³⁰⁵ de un espacio. ¿En qué consiste, entonces, el *ahí* del hombre? El *Da* de una cultura, de una civilización, se encuentra determinado por la tierra y el habitar como formas del Ser en su espacio de manifestación. El espacio es el manantial de lo pres-ente, el *en donde* las presencias «manan sobre sí mismas» su propia presencia. Decimos, entonces que el *Da*, en su ex-tensión, es el territorio.³⁰⁶ Ahora bien, preguntar por el carácter de ahí, o estado de «allidad», del hombre equivale a tratar de determinar la manera en que este se encuentra en el mundo –tema el cual Heidegger ya ha llevado a cabo en su exhaustivo análisis del Dasein en *Ser y tiempo*.

Heidegger tiene una visión mayor a cualquier mera crítica parcelaria de la tecnología cuyos efectos alguna comunidad en específico pueda sufrir. Vemos aquí un elemento que un filósofo como Richard Rorty lanza contra Heidegger, a saber, el distanciamiento que un pensamiento propio de un sacerdote ascético como el de Heidegger, pero también como el de Platón, dice Rorty, respecto de los detalles de la vida a los que sí atiende la narrativa.³⁰⁷ Más aún, esto se puede entender como la predilección por la búsqueda de una semejante grandeza en desfavor de la humildad

³⁰⁵ Aquí conviene proceder etimológicamente y tomar en cuenta la procedencia de las voces latinas *constituere*, *statuere* y *stare* para comprender lo que pretendo alcanzar con esta forma de proceder. A este respecto, lo sagrado no es una experiencia que pudiéramos llamar abstracta. La virtud de la fenomenología radica en que no es un procedimiento de tipo abstracto sino un proceder que se atiene a los fenómenos. Una comprensión fenomenológica de la vida –del espacio vital– no intenta determinarla por medio de la abstracción de categorías que le otorguen cierto estatus de comprensibilidad. Adviértase que Heidegger procedió por medio de existenciales para comprender «la vida del Dasein» o su modo de ser-en-el-mundo. Este proceder de Heidegger lo aleja de todo humanismo al considerar al Dasein «desde fuera» como manifestación; como localidad: como el *Da* del *Sein*. Lo sagrado es una nueva forma de localidad que conviene analizar en una época la cual pareciera haberse extraviado en medio de lo ente determinado como potencial de consumo y en la cual el trabajo y el sistema económico global considera a la tierra como recurso de cualquier tipo menos sagrado. Pues bien, la constitución (*constitutio*) del espacio –su establecimiento o colocación– lleva a cabo el situar y el colocar (*statuere*); lo sagrado es aquello que «da pie», que le permite al hombre erigirse, *estar de pie* y entablar por lo tanto, la diferencia con los animales (*stare*). El hombre es el único que puede estar, el único que *es-estando*. Erigiendo, construyendo, «enterrándose» o «inhumándose», el hombre preserva su estar en la tierra no como alguien por debajo del animal ni por encima de los dioses. En este sentido el hombre es el único que puede situar, coloca, preparar la morada de los dioses (*statuere*) y que lo demuestra bajo la forma de la figura sagrada –o un totem. De aquí que el hombre deba aprender a ser tierra, canto de ave, aullido de lobo, instaurar su naturaleza terrosa; y dado que el hombre no es un animal pero tampoco un dios, su recurso para entablar la similitud radica en la imitación (μίμησις) y la metáfora (μεταφορα), el arte donde late la terrenalidad de lo animal y lo divino

³⁰⁶ Tómese en cuenta estas consideraciones a propósito de lo que ya he referido en el apartado sobre la radicalización del *Da*, o su extrapolación, como recurso y método que me posibilita considerar el Ser en tanto manifestación y espacio del Ser. La topología que desarrollo parte precisamente de esta radicalización. Adviértase, además, el empleo del prefijo *ex-* para señalar el estado de manifestación y aperturidad propia del *Da-sein*.

³⁰⁷ Cf. Rorty, Richard, *Heidegger, Kundera, Dickens*, en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Trad. Jorge Vigil Rubio, Madrid: Paidós, 1993.

doliente de la vida humana. Este carácter se hace manifiesto en la pregunta a la que Heidegger respondería en 1945 a J. Beaufret, a saber: ¿cómo rehabilitar el sentido del humanismo? Una demanda de tal tipo Heidegger la considera del orden del mercado de la opinión pública a la vez que recuerda que los antiguos griegos pensaron de modo más profundo independientemente de términos como «física», «lógica» o «ética». Vemos, con esto, que no es que Heidegger simplemente haya eludido o pasado por alto un tema tan importante para los seres humanos, aquél que concierne al carácter y naturaleza de su convivir, ¡sino que verdaderamente lo ve como un asunto innecesario si no expresamente reproducible! Expresamente reproducible, pues, por razón de que una fragmentación de este tipo corresponde al extravío del pensar respecto al elemento desde donde el pensar es capaz de ser un pensar: el Ser.

Incluso en su trabajo de colaboración con el escultor vasco Eduardo Chillida Heidegger busca caracterizar el espacio como tal por medio de la experiencia o aprehensión de la plástica. A este respecto parece que la intención «menor» o «indirecta» sea la de indagar la naturaleza de la plástica. La intención o búsqueda «indirecta» aquí, no es el espacio de la obra artística sino fundamentalmente el espacio de la vida como apertura o dispensación del Ser para el habitar del hombre. Así, pues, se evitaría pensar que la búsqueda de Heidegger por la naturaleza del lugar obedece al orden de la escuela o tradición estética. Podemos ver en Heidegger un giro en su tratamiento del espacio. El espacio es posteriormente planteado en términos de la dimensión entendida o «espacio vital», o la región entre el cielo y la tierra para la vida.

Y es que, la misma palabra Dasein indica tanto lo local como lo «universal» o «la dimensión mayor» a «la dimensión local». Una de las razones por las que podemos pensar a Heidegger como un pensador universal, pero también local, radica en el carácter de su propio planteamiento. En Heidegger vemos una devolución a lo local desde la apertura total del Ser. O dicho en otros términos: el gran panorama de la totalidad del mundo que es nuestra existencia se abre desde un cruce u ontogeometría de paralaje situada. En este sentido, la invitación topológica de Heidegger consistiría en una invitación a pensar la inmensidad de lo local al entender al hombre como el ahí del Ser. Pensar al hombre en su apertura desde el ahí hacia su constitución de mundano –como aquel que pertenece, *es*, mundo. En este sentido, la invitación topológica de Heidegger es lo más parecido a un Haikú:

Una alondra.
Más allá, en la quietud,
este valle.

«El evento cosa resplandece y se convierte en *koto-ba*, es decir, lenguaje», decía Tomio Tezuka a Heidegger.³⁰⁸ En este simple poema inmenso la amplitud, dimensión del espacio existencial la fuerza nominativa parece recaer en los sustantivos «alondra» y «valle» en función de los cuales la «quietud» y el «más allá» reúnen la vastedad del mundo (*Ser*) en la localidad o región (*Da*) para fundar un *fenotopos*. Adviértase, a este respecto, que el Ser no permanece «anclado», situado, de modo tal que el espacio o

³⁰⁸ Saviani, Carlo, *El oriente de Heidegger*, Trad. de Raquel Bouso García, Barcelona: Herder, 2004, p. 80.

ámbito de manifestación pudiera ser considerado como la concreción referencial de un fenómeno de emergencia. Se trata, en primera instancia, de la emergencia del mundo que mundeia. Es decir, del mundo como apertura en movimiento constante. El verbo mundear (*Welten*) indica movimiento; el evento «eventúa», se mantiene en movimiento presencial.

Sirva este excursus, pues, para señalar el carácter «concreto» y «amplio», de lo «propio» y lo «excedente» de la experiencia humana de ser.

La revelación de lo sagrado, entonces, funda el arraigo y la pertenencia del hombre en su facticidad vital. La cultura es en este caso una cultura del enterramiento entendido como la manera como el hombre encontraría un lugar en el cosmos. La experiencia de lo sagrado no es ya la revelación logocrática en la que Dios se revela a la inteligencia del profeta para dar a conocer su mensaje o manifestar su voluntad hacia alguna comunidad. La instauración de lo sagrado entendido como aquello que establece un ámbito y se revela, *toma lugar*, en la Naturaleza-φύσις. Aquí no se trata de un panteísmo (πᾶν / θεός) según el cual si la naturaleza es todo y Dios es la naturaleza entonces Dios es la naturaleza. Es decir, el ámbito de manifestación, al no ser ya el profeta o el milagro, es entonces, como ya se hizo mención, la Naturaleza-φύσις. Téngase también en cuenta que a este respecto Dios y mundo no son elementos equivalentes sino que, reiteradamente, el *ámbito de manifestación* es la Naturaleza- φύσις, lo cual no equivale a decir que Dios *es* Naturaleza-φύσις. Cabe aquí contrastar éste ámbito de manifestación con aquel otro ámbito privilegiado, logocrático, de manifestación: la poesía. Como en otro contexto argumental de la presente tesis se hizo referencia, cabe entonces preguntar aquí por las condiciones poético-materiales que una manifestación de tal carácter instauraría como circunstancia humana. Un ejercicio de radicalización de todo lo que hasta aquí argumentado nos conduce a una conclusión igualmente radical: el ámbito de manifestación de lo sagrado no puede ocurrir solamente al nivel logocrático de la poesía sino que debe cimbrar la propia condición material-Natural- *física* del propio del terrenal hombre. Radicalizando todavía más esta aproximación, preguntamos entonces sobre la relación de lo *poetisch*-material con la condición del trabajo del hombre en una época en la que la experiencia burguesa de la vida ha matado la experiencia simple y terrenal y testimonia así el relucir de un Dios-dinero-capital; un relucir que ya no es el relucir de la Naturaleza- φύσις sino el apetito de las cosas hechas por el hombre en la que se aposenta de forma egoísta.

No podemos pensar más que Heidegger lleve a cabo un menoscabo de la dimensión trascendente del hombre en el sentido de amputar al hombre de una confianza en el más allá al final de la muerte. Más bien, veo a Heidegger como un pensador que nos ha devuelto a la amplitud vital y a lo siempre ilimitado y dinámico del mundo. La casa del Ser es, ciertamente, la totalidad de lo ente (*Seienden*) y la plenitud del Ser, fuera de la cual nada *es*. Vemos entonces, que la relación del hombre con el Ser es una relación Natural en el sentido de saber habitar y saber corresponder a esta casa que el Ser que demanda del hombre un modo de habitar. Heidegger, por lo tanto no ha amputado al hombre de un Dios ultraterreno o ultramundano sino que lo ha devuelto a su dignidad mundana. De ahí que, por ejemplo, sea tan importante

pensar la relación del hombre con el Ser y el carácter de la naturaleza del hombre con el llevar a cabo, actuar o producir, según se plantea en su *Carta*.³⁰⁹

La instauración de lo sagrado es el espaciamento vital signado por una aproximación o trato de la materialidad por parte del hombre de un modo tal en el que éste se cumple como ser humano en este trato, a diferencia de la ley casi divina del capital que sobre el hombre impera. A todo esto, parece como si se tratara de una búsqueda del paraíso dentro del mundo mismo y no de la aspiración extramundana del paraíso prometido a los hombres. La expulsión del paraíso se interpreta entonces como la pérdida del vínculo del mundo natural con el hombre. Esclavismo, feudalismo, capitalismo y demás formas de dolor y violencia contra el ser humano y la naturaleza atestiguan la pérdida de este vínculo natural. Precisamente en una época dominada por el capital en términos de explotación, transformación, consumo, desecho y felicidad.

Finalmente, la teología cristiana, fundamentada en la revelación logocrática y en la figura del profeta, forma parte del extravío y es alienación del hombre con respecto a la fuente de todo ser: la Naturaleza- φύσις. La fruición terrenal-mundana suplantaría al hedonismo capitalista. El rostro humano, finalmente, no tendría el gesto de la diferencia de clases sociales sino el de la pertenencia a la tierra y a los otros hombres en el fragor propio de los trabajadores *de la* tierra.

a) Enterramiento: enclave háptico y disposición moral

No es fortuito que en la experiencia de lo bello encontremos una vía a nuestra condición moral y que se la confunda con algún anhelo de santidad. Moral y religión hacen de la disposición háptica el negocio del bien cuando, en realidad, y como afirma De Landa, en la materia misma se encuentra inscrita la posibilidad de la libertad y la «beatitud». Por los sentidos, con ellos, hacia la el aquí de la vida donde el Ser se pone en juego vital para hacer del hombre un habitante, residente en la tierra. El pecado es la desmesura factual intrascendente de la fuerza del mundo que nos acomete en la sensibilidad con tal fuerza que llega a dañar y perturbar o embotar nuestro sentir propio; él es una desmesura factual intrascendente. Beatitud y desgracia moral son gradaciones de intensidad nutridas de la significatividad del mundo.

En efecto, no podemos asegurar que la vida de los antiguos habitantes se haya visto excluida de la dominación y la violencia de las castas dominantes sobre los pueblos más débiles. La dominación mexicana sobre los pueblos tlaxcaltecas, según los relatos de los cronistas es una realidad que coadyuvó al debilitamiento y posterior derrota de Tenochtitlán. El sistema de organización social de los pueblos mesoamericanos fue la teocracia. El espacio dinámico de vida se encontraba signado por lo divino y las geografías estaban habitadas por los dioses. La tierra *de* los dioses, en el sentido del genitivo, era no sólo una extensión térrea como contenedor de lo sagrado sino la transfiguración de la tierra, y por lo tanto del habitar mismo. La tierra

³⁰⁹ Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2004, p. 11.

de los dioses era en realidad una onto-geo-grafía de lo sagrado. La tierra de los dioses era, por lo tanto, una signatura, una señalización, es decir, una intermediación señalada por los dioses para el hombre.

Dirección General de Bibliotecas de la UAQ

§ 31. Lírica utópica del Ser

La utopía del Ser señala que el Ser «se mantiene a su distancia». Es decir, su mostrarse es en realidad su retrotracción de modo tal que la relación del hombre con el éste es solo una relación distante. El lenguaje nunca podría, visto desde este parámetro, decir al Ser sino solo hacer manifiesto una suerte de «trazo». De alguna manera Heidegger muestra esta relación cuando menciona una suerte de anti topocentrismo del Ser

Llegamos demasiado tarde para los dioses y demasiado pronto para el Ser. El hombre es un poema que el Ser ha comenzado.³¹⁰

¿Es el pensar la creación de conceptos? *To on*, según ha señalado Gadamer, significa algo así como la elaboración de un concepto el cual intentó pensar al ente como totalidad. El pensar, ha dicho Guattari y Deleuze, es la creación de conceptos. En contraste, Heidegger sitúa el pensar en el lenguaje poético que, a diferencia del concepto no intenta apresar sino presentar e instaurar. Sin embargo, ambos concuerdan en que la tarea de la filosofía tiene que ver con el lenguaje y que el pensar, el pensador, es quien ve los límites del lenguaje para nombrar el ser del mundo. Todo pensar se lleva a cabo en un lenguaje cuyo límite es el horizonte de posibilidad de lo enunciado. ¿Qué se define, por lo tanto, si sabemos que el Ser de aquello enunciado no puede ser apresado en la palabra o el concepto por cuanto el lenguaje es siempre clarooscuro, revelador y ocultador del fenómeno sobre el cual se intenta hablar?

Los testimonios literarios de los presos de los campos de concentración aspiran a convertirse en conciencia moral de una época y una vida. La necesidad de decir lo ocurrido, de expresarlo en palabras, no es muy diferente de la necesidad del novelista o el poeta por el cultivo del lenguaje. El develamiento del Ser conspira en la estructura oracional. Esto otorga a las formas oracionales y a los estilos una importancia mayúscula. La *fuera enunciativa* se encuentra involucrada con el estilo y las formas. La exploración del Ser es, entonces, el terreno fértil de la verdad de la obra literaria al ser esta la epifanía de una intensidad de un paisaje que pertenece al Ser. Esto posiciona el cultivo de la palabra, como historia del *verbum*, en un lugar privilegiado frente al principio de conceptualización y la teoría filosófica. La *ἐπιφάνεια* del Ser en la poesía o en la prosa nos invita a preguntar por la peculiaridad del lenguaje filosófico para explorar las posibilidades de decir el Ser.

Heidegger ha creado una de las grandes narrativas y una utopía: la historia del Ser y el «otro comienzo». La pregunta por el «dónde» del ethos del «otro comienzo». Preguntar por las primeras luces matinales de esa otra nueva época que se apropia de la vida y la transforma en su facticidad. ¿Por dónde vendrá el nuevo horizonte bañado por el clarear del nuevo día? La pregunta señala una irrupción que no tiene por qué soslayar a la tierra: ¿dónde será el «dónde» del epicentro del irrumpir de una nueva época? ¿Acaso en alguna pequeña aldea perdida en alguna región de África, en Latinoamérica o Eurasia, o quizá en la antigua Europa? Junto con la nueva tierra y el nuevo ethos, hará su aparición la «vida del otro comienzo» y

³¹⁰ *Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Seyn. Dessen angefangenes Gedicht ist der Mensch.*

con ella el «nuevo hombre» parido, revestido, con el ropón de una nueva luz. Irrumpirá, también, la nueva circunstancia háptica del ser-en-el-mundo.

Aquellos que no heredaron la historia y destino del Ser tampoco verán la salvación del dios. Aquellos fuera de la historia de la metafísica. Algunos pueblos de ultramar quizá digan: «no nos circunscriban en su historia del Ser». Y es que esos otros, tienen su propia historia. La historia del Ser articulada por Heidegger no tiene porqué internacionalizarse. ¿Pero cómo resistirse a ese horizonte civilizatorio del cual hemos heredado la alta cultura pese a la huella que las signa bajo ese antiguo olvido?

El mundo de la novela es el mundo moral en el que los personajes se ponen en juego en su ser en el que se sostienen como alguien que ostenta un grado de significación. Así, ellos ponen en juego su circunstancia moral. Una novela en función de algún parámetro moral equivaldría a un discurso edificante, a una historia de santos en la que cada detalle forma parte no de una incertidumbre y de lo posible sino de un plan trazado por alguien en algún orden superior a la contingencia existencial. Pero el poeta, como Rorty ha argumentado, si se lo concibe como un sacerdote ascético, no puede ubicarse por encima de los demás hombres. Y es que no puede estarlo porque, en primer lugar, su lenguaje no posee la verdad sino la posibilidad de la convivencia. En este sentido, el poeta no puede fundar o fundamentar un modo de vida por vía del lenguaje. Más aún, su verdad no es una que se encuentre, como diría Foucault acerca de Nietzsche, detrás del mundo.

El mundo no se corresponde con la lógica de la linealidad ni la uniformidad. El mundo interpretado como apertura vital es multiforme y desordenado el cual escapa a la linealidad. Frente al desorden vital la imposición de un orden técnico y científico ha mermado la espontaneidad y barroquismo de los mundos al hacerlos caer en la uniformidad. La vivencia se encuentra menoscabada. Las teorías o visiones lineales que interpretan el mundo someten al orden a una realidad en desenvolvimiento que no es lineal. Rorty y Kundera no se alejan de esta libertad del mundo para abrirse vitalmente y mejor son partidarios de una narrativa antes que de una teoría. La narrativa ha explorado aquello que la filosofía ha intentado descifrar con la razón. El ser, olvidado, es recuperado y explorado no sólo por los siglos de la literatura sino también en la poesía. Rorty, por ejemplo, entendió la historia de occidente propuesta por Heidegger como la historia del Ser en los términos de una narrativa del ser. Y es que no tenía que ser de otra manera, pues para el pensamiento literario el hombre ha sido el gran tema de su historia. La verdadera literatura es aquella que se mantiene en la exploración pensante del lenguaje de los hombres, en contraste con la literatura delimitada, gobernada por la estética. Ante el esteticismo literario la imaginación crítica de la cual Paz habla es una forma de pensamiento al no ser solo crítica sino, al mismo tiempo, ser una forma de la irracionalidad. La imaginación crítica es un cuestionamiento de lo real al hacer de la realidad no un páramo de objetos racionalizados sino una conjunción de signos que la imaginación interpreta para comprender. Nada se encuentra aislado sino en secreta remisión hacia lo otro; su carácter sagrativo no está contenido en el objeto mismo sino puesto en juego en la remisión que constituye el «ensamble» de lo real. La realidad histórica es un signo en rotación y de igual manera el hombre es una

signatura del Ser tan irreal como real. En esta realidad signada lo divino es un signo lejano y no una realidad real. Una realidad signada no puede exigir ningún compromiso.

Es plausible que el giro lírico de Heidegger hacia el último periodo de su pensamiento imputado por Rorty no sea otra cosa sino una perspectiva de corte literario. Es posible que no exista, en sentido estricto un giro lírico sino la constatación obvia de la importancia que Heidegger confirió, desde el inicio de su pensar, al lenguaje. El lenguaje, como verdadera substancia del pensar deja a un lado toda caracterización literaria, pues frente a la literatura de la tradición Heidegger habla de la poesía pensante como el tipo de lenguaje donde el pensar se ejercita y no donde se recrea bajo en formas estéticas que van de acuerdo a la época.

El modo de señalar al hombre como animal abierto al logos nos indica no sólo una cualidad de un ser vivo cuya diferencia con los otros organismos el entorno natural es solamente la diferencia que el lenguaje introduce. La condición de aperturidad del hombre al logos es su habitar el cual se ha visto mermado en una época donde el lenguaje, habiendo perdido su fuerza nominadora, se ha convertido en información. ¿Cuál es la naturaleza, entonces, de una comunidad de hombres, un pueblo, que ve en el lenguaje su posibilidad política y de supervivencia así como de fruición compartida? El habitar político de un pueblo tiene como fundamento el lenguaje. Tanto Heidegger como Paz entrevieron esta situación de desarraigo del hombre respecto de la apertura privilegiada del hombre al logos.

Según Heidegger, la determinación del hombre como animal racional, si bien es del todo falsa, se encuentra inmersa en la metafísica. Con esta manera de entender al hombre como animal concibe la vida en función de una interpretación del ente como ζωή y φύσις. Según esta apreciación, la esencia del ser humano reside en la animalidad. La virtud del hombre considerado como animal racional reside en el hecho de que el lenguaje es su expresión. El lenguaje, de acuerdo al señalamiento de Heidegger, va más allá de ser una cualidad o principio orgánico del hombre. En contraste, para Heidegger la esencia del hombre no reside en lo orgánico sino en el lenguaje, pues, de otra forma su esencia se encontraría depositada en lo orgánico. Frente a la anterior consideración, la esencia del hombre viene dada por la interpelación del Ser. El habitar humano no se limita, por obvio que parezca, al ecosistema sino trasciende al lenguaje como forma extática del habitar. De ahí que la tarea primordial del hombre sea la de pensar su modo de ser y evitar caer en narraciones naturales o ideas del hombre nacidas de una interpretación de lo ente.

La crisis de los espacios es la crisis de la vida en su espaciamento. Es el sentido de la vida el que no es de ninguna manera algo fijo sino el que pone en rotación las emanaciones de mundo del ser. Las crisis vitales son crisis de los espacios vitales. La crisis de los espacios vitales, entonces, de algún modo debe encontrarse vinculada a una «crisis» o comprensión de las cosas que manan el mundo. De esta manera, las crisis son herencias históricas en tanto que nuestra comprensión de las cosas en la que la vida se encuentra caída es una herencia histórica.

a) Distopía del Ser

Parto de la idea según la cual la violencia es la imposición de voluntad humana sobre la vida de otros seres humanos al grado de imposibilitar un estado de felicidad, autocreación y libertad individual tan esteticista como fuere posible. El estado actual de sumersión de la vida en una *Seinsvergessenheit* se torna visible en las circunstancias de violencia, muerte y, en general, la crisis moral que azota a Occidente visible en los variados matices de la vida humana. La crisis de valores de esta porción de la humanidad es, en realidad, la crisis de valores de una tradición que nutrió la vida durante un buen número de décadas. Las verdades surgidas en estos tipos de sociedades quedaron de pronto sin valor y quienes las creyeron y fundamentaron sobre ellas ciertos valores han quedado ahora en desamparo. Fueron, todas ellas, no verdades sino fábulas. Pero fábulas creíbles que posibilitaron una cultura. Es plausible que otras crisis no sean en sí mismas la herencia de algún olvido sino que se deban a historias «alternativas» a la gran historia del Ser en cuyo interior las historias menores han perdido el rastro de su procedencia. El estado actual de desgracia civilizatoria es herencia de un extravío que no por ser antiguo aminora la intensidad del desasosiego.

La desgracia es una sola y está cubierta por una única sombra. Trátese de campos de exterminio o fábricas de computadoras o bienes de consumo para las masas, la diferencia «moral» entre una y otra no existe. Todas estas diferencias técnicas implican un grado de moralidad. Según parece, hay una tentativa por subsumir la diversidad de fenómenos que el hombre moderno padece en su sociedad a una única causa: la distancia del hombre respecto del Ser. Desde entonces, queda la esperanza de un tránsito que nos lleve a «otro comienzo», a un *ethos originario*. En el devenir de Occidente, hay algo así como un elemento tácito, operante en un espectro de comprensión no del todo visible que impregna las acciones humanas de un peculiar cariz de inautenticidad que conduce a la inmoralidad. No hay nada más allá del horizonte; detrás de la línea hacia lo futuro se extiende la región del «no-Ser» y de ella mana el límite de todas las fantasías humanas posibles. El deseado tránsito hacia el otro comienzo es solamente tránsito no carente del peligro de extravío o la imposibilidad de ponerse «en camino».

¿Se habría ganado un poco de luz verdadera si frente a la *Seinsvergessenheit* se gana un margen de felicidad o menor sufrimiento? ¿Fue Heidegger un buscador de lo inefable hasta el grado de caer en la cuenta de que el lenguaje *del Ser* es de suyo un lenguaje privilegiado, poco accesible para las masas? ¿Qué idea de felicidad es el apropiado para las masas? Hay que sustituir el ideal de la felicidad por la fruición práctico-vital sin el relato de un sentido substancial que preñe de autenticidad a la vida colectiva. Para Heidegger, los diversos modos alternativos de felicidad son insuperables por el ideal de la luz del Ser que ilumine las acciones de los hombres y los libere de la sombra que mancha sus vidas. Sólo una casta privilegiada con fuerza necesaria para la consecución del verdadero pensamiento se vería cubierta por un haz de luz originaria. La luz originaria del develamiento del mundo –un mundo menos postizo en comparación a aquel sumergido en la penumbra del Dios ya ido.

El interés de Heidegger por la poesía se encuentra en función de su peculiar visión sobre el lenguaje. Al igual que la filosofía, la lírica en Occidente se ha enfrentado a la realidad. Los antiguos griegos no experimentaron lo que es la $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ a partir de los procesos naturales, sino en una experiencia radical del ser y poética, según Heidegger³¹¹. El filósofo surgió como una figura posterior. La época dorada de los griegos no estuvo marcada por la filosofía y sus áreas de especialización sino por el pensar en su ámbito propio en el cual éste fue posible como pensar poético y verdadero³¹².

Pero la historia de Occidente no incluye sólo la perteneciente a la filosofía sino, también, aquella que, teniendo a la vida del hombre como asunto de reflexión, desde Grecia se ha expresado en el pensamiento lírico. Richard Rorty considera a Heidegger como el filósofo que llevó a cabo el giro lírico de la filosofía, como alguien que prefirió el lirismo pensante por encima de la teoría. Lenguaje, pensamiento y realidad son los elementos constitutivos de la superación del olvido del Ser. Un nuevo lenguaje, una nueva realidad y una forma renovada y radicalmente diferente de la racionalidad –un pensar del Ser– constituyen la esperanza de un nuevo mundo. ¿Alguien ha intentado una deconstrucción de la historia de la poesía? Una tarea tal nos indicaría aquellos modos como el Ser ha sido buscado, cantado, pensado, en suma, la historia de los peculiares modos de su develamiento. Una tarea deconstructiva de la poesía posibilitaría una comprensión del presente por medio de una visión del pasado.

b) Relatividad esencial y narrativa

En el lenguaje originario, si se me permite enunciarlo de este modo, no tendría lugar un discurso que se apropie o intente incidir en el otro para conducirlo a determinados fines. Es decir, el lenguaje originario no tendría verdad. Los nombres son nombres que no ciñen sino que dejan ser y que dentro de ellos no se encuentra ninguna esencia o verdad intrínseca. Más aún, es cuestionable que en este tipo de nominación sea posible la puesta en juego de un discurso apropiador tanto de las cosas como de los individuos, pues, pensemos, estaríamos ante un lenguaje comunitario donde la mejor manera de tenerse el uno al otro es dejándose ser. Este tipo de lenguaje comunal reunificaría, conminaría, formaría, en su sentido originario, una comunidad dotada de vida sin discurso de por medio que pretenda ser verdad. Es aquí donde aparece Kundera nuevamente con su interpretación del «olvido del Ser» como *relatividad esencial*. Visto así, el ser humano marcó distancia del Ser cuando intentó conocer e indagar la verdad y la medida del Ser. Pues, como Kundera ha mencionado en su discurso de Jerusalén *La novela y Europa*: «porque el hombre piensa, la verdad se le escapa».³¹³

³¹¹ Cf. Heidegger, Martin, *Introducción a la Metafísica*, Trad. de Angela Ackermann Pilári, Barcelona: Gedisa, 1995, p. 23.

³¹² Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2004, p. 15-16.

³¹³ Kundera. Milan, *El arte de la novela*, Trad. De Fernando Valenzuela y María Victoria Villaverde, Barcelona: Tusquets, 2007. pp. 186-187.

El giro lírico que, según Rorty, Heidegger llevó a cabo otorgaría preminencia a la narrativa y la lírica por encima de la teoría y los conceptos. Desde la perspectiva de Kundera, el «olvido del Ser» entendido como el olvido de una relatividad esencial. Hacia el final de su vida, Heidegger se dio a la búsqueda de un lenguaje que situara a los seres humanos fuera del olvido del Ser y creyó haberlo encontrado en la lírica del Hölderlin. Y es que, para Heidegger, los poetas fundan quizá por una suerte de proximidad a la fonación original del mundo. A partir de Rorty, el lenguaje no puede fundar. Quizá esta debilidad humana para instaurar sea aquella a la que Kundera se refiere cuando ha interpretado el olvido del Ser como el olvido de una relatividad esencial que Occidente no ha sabido escuchar y obviado en favor de la teoría, los conceptos, el conocimiento y la verdad. De alguna manera me he referido a esta incapacidad para fundar del poeta cuando he mencionado que la voz del éste es una la cual no le pertenece ni puede apropiársela. La experiencia de la narrativa ha mostrado que las posibilidades del Ser radican en la relatividad originaria.

La perspectiva desarrollada en el apartado titulado *La voz de la presencia*, en el cual se comprendió el fenómeno de mundo como fonación fundamental posibilitadora del lenguaje, tiene como derivación la idea de que el lenguaje no puede fundar sino sólo poner en juego narrativas y discurso. Desde esta perspectiva argumental, heredera en parte de una visión sobre el lenguaje como contingencia, la lógica, la teoría y el concepto se ven superados por la narrativa y la lírica; se ve superada por la capacidad de las comunidades humanas para desarrollar narrativas capaces de situarse por encima de estructuras rígidas de conocimiento sobre lo real. En este sentido, y porque el lenguaje no puede apelar a esencias o fundamentos sobre lo humano, no puede, entonces, ser vía de fundamento social sino sólo posibilidad de convivencia al generar discurso y narrativa. Este carácter no fundamental sino sólo discursivo y narrativo del lenguaje pone de manifiesto la relatividad y la libertad como únicos «fundamentos» de la humanidad; ponen de manifiesto, también, las condiciones de realización de la libertad y la convivencia fuera de paradigmas epistémicos fundamentados en la subjetividad racional del ser humano. El lenguaje y la narrativa, el *lógos*, ocurren solo en el mundo de la cultura humana. Cabe, entonces, desentronizar al *lógos* universal a favor de la localidad de la diversidad de *lógos*. Y, más que escuchar al *Lógos* de Heráclito, establecer una virtud hermenéutica de entendimiento entre la diversidad de narrativas y discursos de lo humano por vía de la cual cada ser humano tenga el derecho a ser entendido, tal como dice Rorty en su lectura antiesencialista sobre Heidegger³¹⁴. Conviene recordar el pasaje fundamental de Rorty al respecto:

Una sociedad que tomase su vocabulario moral de las novelas más bien que de tratados ontoteológicos u óntico-morales no se formularía preguntas sobre la naturaleza humana, sobre el objeto de la vida humana o sobre el significado de la vida humana.³¹⁵

³¹⁴ Cf. Rorty, Richard, *Heidegger, Kundera, Dickens*, en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Madrid: Paidós, 1993, p. 117.

³¹⁵ *Ibid.*

Como se ve en el pasaje anterior, Rorty claramente muestra su predilección por el novelista antes que por las pretensiones de alcanzar lo inefable por parte del filósofo.

Dirección General de Bibliotecas de la UAQ

CAPÍTULO QUINTO

X. EXCURSOS A OTRAS VÍAS

A continuación he querido explorar vías tangenciales a lo ya planteado a lo largo del desarrollo de la presente investigación. Cada una de estas vías tiene que ver con un tema desarrollado anteriormente. *Ser qua manifestación* es una reflexión sobre el libro *Heidegger's Way of Being*, de Richard Capobianco; *Atmósfera presencial*, en donde el adjetivo *presencial*, más que señalar una cualidad, mienta una peculiar instauración de la afectividad, es una consideración que gira en torno a *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*, y *Atmosphere, Mood, Stimmung. On a Hidden Potential of Literature* de Hans Ulrich Gumbrecht. *Cuerpos sitiados*, a propósito del escultor vasco Eduardo Chillida, indica un señalamiento presente ya en Aristóteles en *Física IV*: el intimísimo vínculo entre lugar y cuerpo y la posibilidad de la independencia de éste con respecto al lugar. Finalmente, he querido incorporar a quien considero el filósofo mexicano más original después de un largo periodo de generaciones de círculos filosóficos en México y que, hasta actualmente, se ha mantenido en nutricia y positiva situación de «exilio» como profesor en la *región* del mundo anglosajón. Los libros *A thousand Years of Nonlinear History*, y *Philosophy and Simulation. The Emergence of Synthetic Reason* de Manuel de Landa han dotado a la presente investigación de un fundamento axial que, después de Heidegger, vertebra el modo como aquí he planteado una aproximación al tema de la emergencia del espacio. *Emergencia, lugar y espacio* intenta revisar algunas de las ideas centrales de esos textos. A todo lo anterior cabe señalar la importancia de otra gran obra que aquí no tiene lugar por razón de su extensión y complejidad, y cuya afinidad con el tema del espacio representa nuevas posibilidades de investigación. La triada *Burbujas, Globos y Espumas*, de Peter Sloterdijk, representa otro momento de interés por la dúplice unicidad³¹⁶ de los espacios en la *esfera del Ser* que aquí, a partir de determinados parámetros, he querido explorar y no incluiré por razones.

³¹⁶ A la totalidad de significatividad del Ser se circunscriben espacios donde la vida se pone en juego. Hay, en el seno del Ser, lo que he comprendido como *locusiones*. La unidad dual Ser-ente como constitución ontológico-material del espacio vital-político.

§ 32. Ser *qua* apertura vial

Es en el ámbito filosófico de los Estados Unidos donde la obra de Heidegger ha visto una recepción crítica y erudita, sólo después de Europa. No son pocos los estudios ni las lecturas realmente originales, tales como la de Richard Capobianco o Richard Rorty, por mencionar las más destacadas. Cabe mencionar las dos traducciones de *Ser y tiempo* de Joan Stambaugh, de 1996, y de John Mcquarrie-Edward Robinson, de 1962, además de otras traducciones pertenecientes a la prolija producción filosófica de Heidegger. Más todavía, se suma a esta fructífera recepción la lectura de filósofos como Richard Rorty y aquella otra ligada al área de la teoría arquitectónica inaugurada por Edward Cassey, Jeff Malpas, Robert Mugerauer, Edward Relph e Ingrid Stefanovic. Andrew J. Mitchell, por ejemplo, ha mostrado la relación de las ideas de Heidegger acerca del cuerpo, el espacio, el habitar y, en lo general, el carácter del arte a través de escultores como Eduardo Chillida, Ernst Barlach y Bernhard Heiliger³¹⁷. El suelo fértil del contexto estadounidense ha abierto nuevas vías de interpretación de la obra de Heidegger, el cual se nutre de tradiciones de pensamiento como el pragmatismo, la filosofía de la ciencia, la filosofía analítica y, sobre todo, de la solidez de sus instituciones comprometidas con la alta cultura. Una miriada de lecturas que han abierto nuevas aproximaciones a la obra de Heidegger se han sucedido desde la introducción de Heidegger por William J. Richardson en la década de los sesenta. La lectura de Richard Rorty, por ejemplo, es de peculiar perfil por cuanto en este filósofo confluyeron el pragmatismo, la filosofía del lenguaje y, hacia sus últimos años de vida de pensamiento, la literatura comparativa, áreas que otorgaron una fresca peculiaridad a su lectura de Heidegger. Filósofos como Gianni Vattimo han hecho referencia a la osada y a la vez interesante confluencia de autores tan divergentes como John Dewey, Ludwig Wittgenstein y Martin Heidegger en el pensamiento de Richard Rorty³¹⁸.

He sido reiterativo en diversos momentos argumentales acerca de la fonalidad de la presencia, principalmente en el § 13 titulado *La voz de la presencia*. Apenas tenue, la resonancia de la presencia no se yergue sin influir en el percipiente una peculiar perturbación en el ánimo: asombro, calma, y, a veces, la conciencia moral de la suerte existencial del hombre posibilitada por la contemplación de la belleza. En el apartado titulado *Locusión*, perteneciente a la sección A del capítulo segundo, señale que un elemento que incorpora el término que he propuesto es el de «paisaje *del Ser*». Señálese el carácter que confiere a la expresión el genitivo: el paisaje es *del Ser*. El relucir de la naturaleza-*phýsis* es un imperar que no se agota en las propiedades organolépticas. En este sentido, el apartado *Ἄλωος* indaga el fenómeno de revestimiento, velación, peculiar y propio, e irreductible a la organoléptica, de la presencia. He respetado con este proceder la diferencia ontológica de acuerdo a la cual el Ser no es el ente. Así, pues, en otros contextos argumentales ha surgido el tema de la pregunta por *las formas del aparecer del mundo desde las cosas simples y sencillas*. Los fenómenos del volumen, distancia, luz y perfil son parte de la

³¹⁷ Cf. Mitchell, Andrew J., *Heidegger Among the Sculptors. Body, Space, and the Art of Dwelling*, California: Stanford University Press, 2010.

³¹⁸ Rorty, Richard, *Una ética para laicos*, Trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires: Katz, 2009, p 8.

irradiación del lugar y plexo imperial del *allí* a cuya vera el despliegue vital abre un curso de posibilidad de vida. El espacio, dije, va en sus formas; «exuberante, el espacio es voluntad de forma». Todo va en camino hacia lo Abierto del mundo, vaciando, abriendo, formándose y distanciándose en la luminiscencia vial del Ser. Dotadas de un hálito, todo cobra aliento; todo se despliega en un halo de sagratividad en las ontocoordenas del espacio-temporal.

En algunos lugares de la argumentación que se ha llevado a cabo he empleado el prefijo «*ex-*» para señalar el carácter *expreso* de la presencia que en su manifestación *sitúa* al percipiente –fuera del paradigma epistémico del sujeto consciente- como *expresión* del Ser-amplitud en la cual los seres y cosas se yerguen en su lugar y perfil gracias a, y en, la *expresión-amplitud* del Ser mismo. En este sentido, reafirmo la *existencia* como el ahí-en-lo-Abierto *del Ser*³¹⁹. Es síntoma de los espacios vitales la pérdida de la riqueza, la sobreabundancia (*das Übermaß*), del yacer. Ser ahí-en-lo-Abierto-del-Ser señala el espacio vital, esto es, la amplitud en cuyo seno todo lo que es se constituye en su ser. Síntoma es aquí *expresión de lo profundo*. Síntoma es un fenómeno que acompaña a un padecer. La realidad vital en cuanto fenómeno es por lo tanto una forma de padecimiento; es lo producido, lo manado. Toda realidad es realidad *del Ser*. Una sintomatología de la realidad vital del Ser, por lo tanto, señala al Ser como el elemento del cual procede todo síntoma. La expresión o desocultamiento del Ser se lleva a cabo, según este registro argumental, como síntoma en cuanto padecer del Ser-vida. El Ser no nos padece; nosotros padecemos el ser. El ser hace que nosotros padezcamos; nos da el padecer. El Ser es, por lo tanto, la causa de nuestro padecer. En este sentido, toda sensibilidad procede del Ser. En su comparecer el Ser nos revela como una diferencialidad háptica. Los síntomas nos conducen a una sintomatología de las sociedades modernas según la cual la relación del ser humano con el Ser es la fuente de la pobreza del yacer. Todo lo que es, vive. Vida, aquí, no es sólo el ámbito del reino viviente al que pertenecen los denominados seres vivos.

Como en los grandes poetas, Hölderlin o Hebel, en O. Paz comparece el relucir de la Naturaleza-*phýsis* y lograr traer a la palabra «aquello más», el exceso y sobreabundancia del manantial que es el fenómeno (*das Übermaß der Anwesenheit*). En eso, veía aquella otra «realidad» como un ver pensante entre lo óptico *existentiell* y lo ontológico-*existential*. Pensar la presencia y decirla: clamor del Ser y re-clamo del poeta. Su grandeza, como la de muchos otros de otras regiones del vasto mundo radicó en *hacernos ver*, mostrarnos, una vida olvidada, y avasallada, por los exotismos de la razón moderna y sus artilugios. El poeta es el despierto, recipiente de la luz, frente al carácter somnoliento de los hombres sumergidos *en la experiencia cotidiana de las cosas* como *los sujetos* de sus inventos en cuya vida se deleitan. Hay un deleite, una fruición, un toque, del mundo visto por el poeta que no corresponde al de la riqueza de las *creaciones del sujeto*. Tal es la riqueza al otro lado de los inventos de la razón humana, al margen, también, de la historia. La vida poética y la vida de las empresas humanas creadas en los sueños de la Razón son vidas incompatibles. La vida poética, un habitar poético, era lo que algunos, como Heidegger, querían para

³¹⁹ El Ser en su abrirse-despliegue, despliegue aperturante, inaugura un dónde, da lugar, mana amplitud. Al mismo tiempo la apertura procede del Ser; lo que ahí ha sido abierto corresponde al evento del ser.

los hombres. Para él, el verdadero (ἀλήθεια) hombre habita poéticamente; se trata de un habitar más allá de toda ética, política o estado, signado por la ley de una luz atávica. El poeta es el sensible a la luz (φῶς) de la Naturaleza-*phýsis* en su relucir. Mientras haya Naturaleza, será posible, con el poeta, una nueva faz surgida de la tensión entre el mundo y la tierra.

Dirección General de Bibliotecas de la UAQ

§ 33. Atmósfera y presencia

a) Ontología de la literatura

El *Lógos* es, por lo tanto, algo escuchable, un tipo de habla y voz; pero manifiestamente no la voz de un ser humano.³²⁰

A continuación me referiré a dos obras pertenecientes a Hans Ulrich Gumbrecht³²¹, las cuales giran en torno al fenómeno de la presencia y al término alemán *Stimmung*. Con el título de atmósfera presencial doy continuidad a un tema que a lo largo de esta tesis he traído a cuenta en diversos contextos argumentales desde otras perspectivas, a saber, el fenómeno de la presencia y su peculiar «toque»; he hablado, por ejemplo, de *presencia háptica* o de *voz de la presencia*. Más todavía, he traído a cuenta el privilegio de la presencia en cuanto *phoné* señalada por Derrida. Siguiendo el señalamiento de Derrida en función de la tesis de Gumbrecht, quiero proponer que si bien la cercanía de la presencia al *lógos* en cuanto *phoné* es el privilegio de la presencia, también ésta ostenta, en su cercanía al *lógos* en cuanto *phoné*, la irradiación háptica como forma de su tensegridad *fónica* imperante. La *fonalidad* es el *fonar* de la presencia. El genitivo dice dos cosas: el *fonar* es propio de la presencia en cuanto que, al ser manifestación del imperar de la presencia, pertenece al propio aparecer de la presencia. La *fonación* es al mismo tiempo el *fonar* de la presencia en cuanto que, teniendo su origen en la presencia, hace *fonar* a la presencia. Por lo tanto, la presencia *fónica* es también una *fonalidad* presencial. La presencia dista de ser una presencia llana y mostrenca por cuanto ostenta su dimensión háptico-fónica. El estremecimiento ante una obra arquitectónica o escultórica revela que la escucha no sólo es auditiva sino holística por cuanto su imperar háptico-fónico se apropia de la totalidad del ser que incursiona en su irradiación de tensegridad háptica. Presenciar el fonar de la presencia, incursionar en su irradiación de fonalidad háptica ha sido a menudo entendida, pintorescamente, como «el genio del lugar».

I. *Atmosphere, mood, Stimmung. On a hidden potential of literature.*

En contraste con la deconstrucción, cuya realidad es sólo el lenguaje, y los estudios culturales, en los que la realidad extralingüística y la realidad literaria son elementos que se implican mutuamente, la «tercera postura» propone que tanto intérpretes como historiadores llevan a cabo una lectura signada por *Stimmung*. Esta «tercera vía» señala, además, la orientación de un gran número de lectores, fuera del ámbito profesional, quienes no están y no necesitan estar al tanto de los hechos o la realidad que, según la deconstrucción, no podría alcanzarse por no haber una realidad

³²⁰ Heidegger, *Curso sobre Heráclito*, 1944.

³²¹ Nació en Würzburg, Alemania, en 1948; estudio lenguas romances y filología alemana, filosofía y sociología en München, Ratisbona, Salamanca, Pavia y Constanza, donde obtuvo su doctorado en 1971. Actualmente es profesor de literatura comparativa en Stanford University.

extralingüística. *Stimmung*, la tercera vía propuesta por Gumbrecht, conduce a una ontología de la literatura que concibe las obras literarias como factulidades material-mundanas de significado vinculadas a un mundo fuera de ellas.

Las palabras poseen un despliegue háptico y no son meras locuciones. No son meras voces (*Stimmen*) carentes de «temple» (*Stimmung*). Una consideración tal nos conduce a pensar que la pronunciación, el hablar, el decir, posee un temple que es una forma de revelación de la intensidad del mundo –del Ser-φύσις. El lenguaje de la información, a diferencia del alto lenguaje poético o la gran prosa, es un lenguaje que es desprovisto de su carácter peculiar de ser portador de una intensidad; una intensidad que aquí caracterizaré como vital. Por lo tanto, el alto lenguaje literario es la intensidad vital del Ser-λόγος. Más que un ser vivo dotado de lenguaje, según Heidegger señala en su *Carta sobre el humanismo*³²², y más que un simple conocedor de las leyes que rigen la el leguaje, la sintaxis, el ser humano ostenta una condición de habla. El habla es algo más que una cualidad o característica diferenciadora del ser humano respecto de los demás seres vivos. El habla es la apertura al Ser y es constitutiva al Dasein, aquél que es la claridad misma³²³, según Heidegger señala en *Ser y tiempo*. El habla es, entonces, una forma constitutiva de la apertura (*Eksistenz*) que es el hombre abierto a la claridad del Ser mismo. De ahí que las cosas, nos hablen y se nos presenten como fonaciones. El mundo, en tanto apertura clara, es la presencia vuelta fenómeno sónico. Y, antes que el ser humano intente hablar, recoger en palabras (λέγειν), él mismo ya está en la irradiación imperante de la presencia fonada, o la voz de la presencia. Voz de la presencia la cual, como señala Heidegger en su curso sobre Heráclito de 1944, no es voz humana sino el Ser-λόγος que antecede a toda voz humana. Adviértase que en la frase no hay un pronunciamiento propio de quien hablar sino una escucha al Ser-λόγος; es decir, y a modo de reinterpretación de lo que se señala, el operar racional no radica en el sujeto/*subjectum* racional sino en la escucha atenta, algo que Heidegger expresaría en los términos de un pensar meditativo alejado de todo remanente de subjetividad/racionalidad moderna. A este respecto, es de gran interés virar la atención al asunto de la racionalidad humana o, más bien, del pensar del hombre que tiene como objeto legítimo de pensamiento al Ser. Se trata, por lo tanto, de reconducir la comprensión que tenemos del pensar humano con respecto de la racionalidad demasiado humana cuyos excesos ponen en peligro la propia supervivencia, o merman, la vida del ser humano. Frente a la razón muy humana que derivado en menoscabo de la vida humana Heidegger, me parece, se plantea la posibilidad de una comprensión nueva del pensar como pensar meditativo, reflexivo, y del Ser. Es decir, un pensar que acoge el Ser, que no lo arroja al olvido para refugiarse en el ente, sino que lo acoge. En este sentido el verdadero pensar consiste en pensar la claridad del mundo que el Ser como localidad misma de Ser es.

El estilo y la enunciación, elementos ligados que se confunden, entretujan, ponen en tensión el temple de la palabra, el verso, el enunciado o la prosa. El poder enunciativo radica no en una palabra; más bien, el temple modal se encuentra en

³²² Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, España: Alianza Editorial, 2004, pp. 27-28.

³²³ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trad. Jorge Eduardo Rivera C., España: Trotta, 2003, p. 157.

movimiento en la totalidad de un bloque de temple modal y no en un bloque sintáctico dado por las solas palabras. Ciertamente, bloque sintáctico y bloque modal se confunden, tal como los elementos de estilo y enunciación también se confunden. Esta aparente disparidad es en realidad un carácter dúple de un fenómeno de temple modal que no puede prescindir de su correlato sintáctico. Heidegger, en su elucidación de algunas sentencias fundamentales de Heráclito en el curso de 1944, habla de una escucha al *Lógos*; y es que, Heráclito fue quizás el primer filósofo en vincular la escuchar al pensar, un escuchar que no es propio sino *del Lógos*. Que todas las cosas sean una sola cosa no es producto o logro de la humana razón sino de que procede de una escucha atenta al *Lógos*. Según la sentencia 50 de Heráclito:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἐν πάντα εἶναι

«No escuchándome a mí, sino al *lógos* es sabio confesar que todas las cosas son uno». Es decir, la razón no se funda en la subjetividad, pues no está anclada fundamentalmente en el ser humano. Este es el *Lógos* primordial a diferencia del *lógos* humano. Si partimos de esto vemos que la crítica de Gumbrecht que se apoya en una «tercera posición» –aquella que posiciona a la *Stimmung* como punto de frente a la Deconstrucción y *Kulturwissenschaften*, cuya pelea radica en la posibilidad o imposibilidad de una realidad extralingüística, se ve sustentada por la sentencia de Heráclito que indica que la inteligibilidad (darse cuenta que todo es uno) se logra no escuchándose a uno mismo (el *lógos* humano) sino al *Lógos* primordial. El lector no se encuentra con voces, sino con algo más que voces, aquellas correspondientes a las palabras, bloques cargados de tonalidad.

Las palabras son los signos en rotación. La claridad que el ser humano es debe ser llevada a la palabra; en este sentido, las palabras clarifican en el sentido que llevan a cabo (Capobianco) aquello que puede llegar a ser palabra. Las palabras traen al lenguaje aquello que puede revelarse en el lenguaje. No decimos con esto que haya alguna realidad no dicha, que aún no ha llegado al lenguaje, sino que nuestra única posibilidad de realidad viene posibilitada por el lenguaje.

Lo anterior nos conduce a la idea propia de la deconstrucción que Gumbrecht trae a cuenta y frente a la cual su «tercera posición» intenta abrir un paso de salvedad, a saber, que no hay realidad extralingüística, es decir, que la sola realidad es el lenguaje –aseveración contra la cual la *Kulturwissenschaften* no ha caído en el escepticismo de la conexión con realidades extralingüísticas. No todo ser puede ser dicho, es decir, fuera de nuestro decir no hay realidad alguna sino solo aquella que nuestra comunicación pone en juego. Esto se enmarca en las posibilidades del *lógos* humano para decir y pensar el Ser. Esto nos indica que la racionalidad humana puede poseer tanto un temple como un correlato fonético-sintáctico; temple el cual, sin embargo, puede prescindir de la lógica sintáctica para erigirse como *temperamento lógico* o un arrebató del decir que no pierde su significación en la rebeldía contra la gramática. Poetas y filósofos, a este respecto, se han visto a sí mismo tentados por la «perversión» de las reglas gramaticales y sintácticas. Steiner hace referencia a este tipo de lenguaje que como la poesía resulta difícil de traducir y que al lenguaje académico resulta desconcertante si no irresponsable:

Das Haus der Göttin ist der Ort der ersten Ankunft der denkenden Wanderung

«La casa de la diosa es el lugar adonde primero llega el deambular pensante»³²⁴. Algo nuevo lo cual es señalado con palabras que no son esencias sino signos y que tanto el estilo como la enunciación –difícil de distinguir uno del otro- conspiran para llevarlo a cabo, es el rasgo fundamental del lenguaje poético. El lenguaje poético del pensar ostenta el poder dignificante de ser centinela, guardián y pastor del Ser, pues la palabra (*Wort*) en relación al *Lógos* no es verborrea (*Wörter*). Guardar, vigilar y conducir no puede sino implicar un cultivo del lenguaje y una sensibilidad a los signos del tiempo y los espacios. Si el discurso social no supone ninguna esencia, y junto con éste el lenguaje vuelto información, otra forma de la verborrea, la sociedad no está atada al lenguaje de las esencias sino que, más bien, se encuentra en el terreno de la interpretación de los signos³²⁵.

II. Production of Presence. What meaning cannot convey.

La palabra «metafísica», entrevista más bien desde una oblicua mirada de tipo filosófico, no señala otra cosa sino una actitud y una perspectiva que busca ir más allá de aquello a lo cual nos referimos en términos de lo «físico». En este sentido, la palabra refiere a la manera como *las cosas del mundo* se involucran en la vida y se modulan en sus grados de intensidad. Esta palabra apunta, pues, más al sentido de los fenómenos que a la condición material. *Meaning*, o sentido, por lo tanto, es la *manière* como se intensifica o atenúa el impacto de las cosas sobre la sensibilidad humana el cual se opone a la consideración de las cosas en calidad de bultos mostrencos. Lo maravilloso de ir a la cosa misma consiste en sufrir algún grado de perturbación por la intensidad de su presencia. En la dirección antes señalada, la metafísica apunta a un «panorama mundano» que supera o se *incorpora* a partir de lo físico. Tal incorporación es, pues, la puesta-en-vida de las cosas que pueblan el mundo. «Las cosas del mundo», como en reiteradas ocasiones he recurrido al sentido del genitivo, mienta una dúplice unidad: las cosas como manera de proceder del mundo y, por otro lado, las cosas como la vía de emanación o dispensación de mundo. Lo anterior ya ha sido expresado en los términos de la puesta-en-juego e *implicación* de las cosas del mundo. *Del mundo*, pues, en tanto que el genitivo indica la pertenencia de cosa y mundo como *vía* hacia lo que he nombrado *locusión*: un allí, una intensidad y un modo de la visión que pertenecen a la apertura del Ser.

³²⁴ Steiner, George, *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celán*, Trad. de María Condor, México: FCE, 2012, p. 43.

³²⁵ En sentido similar a lo aquí argumentado acerca del lenguaje y los signos, John Locke nos presenta en *El abuso de las palabras*, sobre todo su segunda parte acerca de las palabras. El única factualidad de las palabras es sólo aquella que como signos ostenten en la vida social y no una tal que corresponda a la naturaleza de la cosa misma. Así pues, visto desde esta perspectiva, no hay realidad extralingüística tal en una obra literaria en la que palabra y cosa se correspondan; si las palabras remiten a lo exterior de la obra literaria, remiten solamente a signos. Las palabras, pues, no señalan un estado de cosas sino un estado de ideas sujetas a interpretación. Cf. Locke, John, *Del abuso de las palabras*, Trad. Martín Schifino, México: Taurus, 2014.

La tecnología es una forma de implicación de las cosas del mundo o la materia bruta, recurso naturales en dispositivos de intensificación o desaceleración del hábito vital. Esta visión guarda similitud con la idea de Habermas según la cual el conocimiento entra en la vida por medio de la tecnología. Los cambios tecnológicos son dispositivos de cambio social y reguladores de intensidad vital por razón de incidir en los modos de vida y la percepción de esta.

Si el referente remite al espacio, entonces el referente nos interna en la vida. De esta manera, todo lenguaje nos remite a la vida por razón de que el referente tiene al espacio vital como horizonte de significación. A continuación quiero presentar algunos fragmentos de un poema de los Sonetos a Orfeo de María Rilke en los que puede apreciarse, de forma bien interesante, lo que yo en otras circunstancias argumentales he caracterizado, en el horizonte de mi comprensión de la fenomenología de Heidegger, como eclosión háptica. Rilke nos invita al sentir pensante cuando en el poema XIII de sus poemas se da cuenta de lo siguiente:

Manzanas llenas, plátanos y peras,
grosellas... Esto dice vida
y muerte a nuestra boca... Me doy cuenta...
a una niña se le lee en la cara,

Entiendo aquí, con el poema de Rilke, la muerte y la vida como la eclosión y declosión como el claroscuro háptico-vital del Ser. Estamos, pues, ante lo que he denominado enclave háptico del mundo de las sensaciones mundanas en el en-juego del abrirse y el cerrarse. Prosigue Rilke, con el segundo momento de su poema en el cual establece e invita a pensar un vínculo muy interesante:

cuando los come. Viene de muy lejos.
¿Pierde despacio el nombre en vuestra boca?
Donde había palabras, fluyen vienes,
liberados con pasmo de la pulpa.

El referente se ha disuelto y se ha internado en la región anterior a su nombre que en nuestra boca colocaba la voz y en nuestra memoria una peculiar imagen individualizada. La manzana ha declosionado. Concluye el poeta:

¿Osáis decir lo que llamáis manzana?
Ese dulzor, que al principio se espesa
suave, para, erigiéndose en el gusto,

quedar despierto, claro y transparente,
simbólico, solar, terrestre y nuestro:
¡Oh, instante, tacto, gozo! ¡Oh ser inmenso!³²⁶

³²⁶ María Rilke, Reiner, *Cartas a un joven poeta y otros poemas (1875-1926)*, Trad. Luis Rutiaga, México: Ed. Tomo, 2003, p. 177.

No es el ser ajeno, entonces, a los sentidos. *Nos sentimos ser en las sensaciones del Ser.*³²⁷ De ahí que la apertura del Ser sea una *apertura háptica* que nos coloque en *enclave háptico*. Ser en el mundo es una invitación a la vida, un destino de ser en otro. El tránsito vital, que aquí me gustaría caracterizar como *ducción erótica*, indica que el Ser y el deseo se copertenecen. De esta manera, el deseo es el horizonte vital, aperturante de mundo, de la vida que los hombres entablan. El Ser se nos presenta como vida en toda su levedad y peso. La angustia, una forma háptico-mundana alberga en sí misma el peso del mundo y a la vez la levedad. El enclave háptico debe albergar alguna comprensión acerca de nuestro ser. Nuestra condición háptica debe, también, develarnos verdades de nuestro ser y conducirnos a una mayor comprensión de nuestro ser en el mundo.

Ahora bien, lo anterior nos arroja a la dimensión erótico-política que una comunidad pone en juego. Su en-juego erótico sería, pues, su ser político. ¿Pero puede una ciudad, acaso, fundarse en *Eros*? ¿Puede una comunidad de amantes sobrevivir en unas circunstancias que más bien excluyen la libre elección del amor? Eso que hemos nombrado como la sociedad se ha visto siempre confrontada por la regulación de las potencias vitales por vía de la moral, las leyes y la moral. Más que nódulos de deseo, las ciudades son, más bien, nódulos de desarrollo, consolidación y centros de *ducción* del capital. La vida social se encuentra no regulada, entonces, por el eros en libertad sino por aquellas otras categorías de la sociedad moderna tales como el consumo, el trabajo, y demás índices económicos que, con base en el imperativo de desarrollo y crecimiento económico, determinan el bienestar social. La estadística económica y sociológica nos ofrecen los parámetros de del bien-estar; ellos nos dan una medida de la vida y las oportunidades sociales. No son, por supuesto, los poetas, ni tampoco los filósofos, los que ostentan grado alguno de autoridad sobre la vida comunitaria sino la tecnocracia la que, a partir de determinados parámetros impuestos a las condiciones materiales, ofrecen las posibilidades para la consecución de una vida de prosperidad. Frente a las ciencias que gobiernan la vida, la poesía y la filosofía son un oasis al que se retorna en épocas en las que la utilidad agota la vida del espíritu.

La experiencia política del siglo XX, y las diversas historias del mundo son constatación de que el hombre es conflictivo y que las relaciones humanas no son necesariamente la expresión del amor hacia los otros hombres. La condición erótica es, más bien, algo relegado a lo privado o bien un accidente en la vida individual. Más todavía, las sociedades modernas no son la articulación de encuentros erótico-azarosos cuanto la búsqueda del bienestar en función del capital mediante el pragmatismo, la burocracia, y demás categorías propias de un mundo social signado por la técnica, el cual deja poco margen para una vida auténticamente libre. La gran diversidad de éticas muestra el grado de urgencia con la que la vida demanda nuevas formas de ser pensada. Y es que, desde la ética de Aristóteles hasta la fenomenología han tenido como tema de empuje de reflexión la condición háptica fundamentalmente constitutiva de los hombres que han tenido que padecer su ser

³²⁷ *Sentirnos ser en las sensaciones del Ser* nos sitúa en la afectividad. El pensar se nutre, participa de la afectividad de modo tal que pensamiento y vida se ven atravesados por la resonancia del enclave. La «voz secreta» del mundo preña al pensamiento de un ritmo y empuja y lo empuja hacia la palabra.

de múltiples maneras. El dolor puede ser un punto de partida para que el pensamiento pueda salvar la distancia que la racionalidad impuso con respecto a la vida humana.

En una época marcada por el nihilismo, la vuelta a las pasiones se torna apremiante. Restituir la condición háptica frente a la levedad a favor del peso que hace del hombre un ser terreno y mundano.³²⁸ Más allá de cualquier ideal humano o idea del hombre o antropología, el ser humano no sólo es aquel que piensa, un animal dotado de lenguaje, sino aquel que cuyo imperativo es el del vivir. Y su espacialidad, el lugar que él ocupa por el simple hecho de *ser es*, en fundamentalmente, un espacio de vida «por donde» su ser se ponga en juego. La ciudad es un espacio de fuerzas. Frente a las ciudades de la antigüedad donde el gobierno demanda de una clase guerrera la ciudad moderna demanda de una fuerza de trabajo para la generación del capital. Toda la fuerza humana está enfocada a la mantención y acrecentamiento del capital. El dogma de la modernidad radica en que la vida se vuelve casi imposible sin el capital. La movilización de las sociedades está dirigida a acrecentar la riqueza por medio de la fuerza de trabajo. El sistema de producción capitalista representa el estadio tecnológico de las sociedades y vuelve a las ciudades máquinas. La técnica natural, la técnica inherente a la labor que el hombre debe desempeñar como cuidado o economía de la casa no es una técnica connatural sino una que ha subordinado y mermado y depreciado la vida. La fuerza, el poder, como señaló Foucault, se encuentra en ducción vital que imprime a la vida un sentido de la acción, percepción y deseo. La apertura de la experiencia es la apertura de la direccionalidad, una suerte de ontovección del fenómeno que marca alguna onto-coordenada.

³²⁸ La proliferación de propuestas éticas marcadamente ligadas a los placeres, el ideal libertario de los sentidos, el hedonismo, y demás apologías carnales, como en la obra de Michel Onfray son intentos de filosofar desde el padecimiento carnal; filosofar, entonces, es tomar lo más cercano como motivo de reflexión. (Cf. Onfray, Michel, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, Trad. de Luz Freire, Barcelona: Anagrama, 2008). Y es que, lo que yo soy lo que sufro o gozo, padezco o deseo; de ahí que ser es desear y padecer. Una filosofía de las *sensaciones de ser es*, a fin de cuentas, una filosofía de la finitud que es consciente de nuestro *sein zum Tode*. Pensar la muerte sólo es posible en el pensar que tiene a la vida como la ex-presión o condición extática de nuestro ser. Veo a Occidente como la historia de las formas de vida y los espacios vitales. O, dicho de otro modo, como eso que Heidegger entendió como olvido del Ser comenzó por gobernar el espacio vital del mundo occidental de una forma particular.

§ 34. Cuerpos sitiados

Yo soy de los que piensan, y para mí es muy importante,
que los hombres somos de algún sitio.³²⁹

«Se le ve que no es de aquí», dicen los *lugareños*. Sea por la sola presencia a lo lejos o una natural torpeza al entrar en juego en el trato con la gente, sin ni siquiera mencionar el acento, se deja ver algo distinto en quien no comparte los *trazos del lugar*. Su hablar, *acadenciado*, inculca en esta lengua la intensidad vital-sonora de su lengua materna. En el garbo³³⁰ de su presencia va la intensidad que cada quien trae consigo; uno tiene su propia *gravitas*³³¹ que lo ancla en el mundo. El acento, aquí, es el reflejo vocal de una intensidad vital a la manera como las novelas de Rulfo, a través del habla peculiar, hace acaecer el temple de sus personajes y el erguimiento de sus geografías. Para que alguien logre entrar, el espacio debe llegar a ser espacio doméstico. Para que el espacio de humanice³³². Transitamos por espacios sin que estos necesariamente nos alberguen. Los asentamientos, en muchos casos, son vanos para el descanso o resguardo y el florecimiento de una cultura determinada.

La relación del hombre con el ser se deja ver en la relación con los materiales. Los materiales darán *testimonio de* (en el sentido de la procedencia de) y el Ser será el testimoniado *en*. En este sentido, los materiales nos dejan ver aquello que pese a su visibilidad se nos presenta como algo ausente, el Ser. Este Ser se deja ver no en la medida y el cálculo que corresponderían a categorías del ente, sino en la medida peculiar y propia de. El Ser es fácil de obviar cuando la mirada se deja llamar por las formas: en ellas, a través de ellas y más allá de ellas, se encuentra la región de lo no ente, la comarca del Ser.

En el ente, las geometrías delimitan al ente. En el hombre, las ontogeometrías, como en los cuerpos de Chillida, se vuelven contornos de la metáfora: trazos del Ser y sus formas. ¿Cómo pensar al hombre, su espacio vital, en los términos de un trazo del Ser? El trazo no está ya en la ontogeometría sino se ha vuelto vida. ¿Qué relación puede establecerse entre el *ethos* y la metáfora? ¿Cómo puede hacer de su ser un *estar*? ¿Cómo puede conducir su ser en el mundo a un estar y cultivar la topología del Ser?

³²⁹ Chillida, Eduardo, *Escritos*, Madrid: La Fábrica, 2016, p. 86.

³³⁰ Del italiano *garbo*, indica modelo o gracia de forma, se usa en el español para advertir *la gracia de las formas*, la íntima ex-presión sonriente de las formas; su ímpetu de juego como modo propio de su fenomización, su modo de presentarse. El hombre gentil, por ejemplo, da forma a una relación o bien adquiere determinadas formas del trato así como el enamorado se con-forma en la presencia. En un sentido más amplio, se puede hablar de dar forma a la vida propia –o moldearla, al no haber un molde predelimitado que cumplir.

³³¹ Así, pues, cada quien, en tanto *existente*, se encuentra en una situación *grave*: el peso existencial. La fuerza del mundo es sintiente y todo hombre se con-duce en la fuerza del ser, la *courant vital*. Lo *grave* de ser y la *gravedad* de la vida son, también, formas de la intensidad (*Stimmung*) de un mundo que se encuentra lejos de ser un fenómeno poco afectivo y sin propia fuerza. Su gravedad es diversa y tiene sus intensificadores, dosificadores y contenedores de su peculiar fuerza e intensidad. (Cf. *La insoportable levedad del Ser*, de Kundera).

³³² Que el espacio se haga tierra, *humus*. Cuando el espacio se hace tierra el hombre se cumple como terrenal. De esta manera, el construir debe abrir el seno de la tierra y así, cumplir el destino del hombre como ser térreo.

Ente y ser, en sus obras, constituyen la unidad del Ser y el aparecer. El Ser es sus formas, y sin ellas el cuerpo escultórico no podría aparecer en su carácter definido. No hay, por lo tanto, un olvido del Ser, ni un olvido del ente. Hay una búsqueda de las formas, por medio de los materiales, que no obvia el peso y carácter de los materiales.

Estar con la obra, más no ser con la obra, mediante un proceso de transferencia en el que la obra es también la locución: un allí, un paisaje, una intensidad. Su arte es la comparecencia del estar del hombre, el lugar, la domesticidad. La obra llega a estar, posicionarse como un vano. *Explorar* es buscar la intensidad, la resonancia propia del cuerpo en su locus de intensidad, en su *epicentro* de gravedad. Su *Stimme* propia, su brío de un cuerpo que emerge, que ha sido explorado.

El espacio se espacia asombrosamente. El espacio se abre al modo de la puesta en juego sujeto siempre a la posibilidad. Esto hace que el espacio sea esencialmente la interpretación vinculante o la vinculación interpretativa entre los cuerpos y sus lugares. Estamos entonces ante el espacio en su naturaleza articulante-interpretativa del cuerpo y el lugar. El cuerpo humano, como aquel que está sujeto a la articulación significativa del espacio, es de suyo una articulación interpretativa de los lugares que éste ocupa. Cuerpo vivo aquí, significaría entonces interpretación articulante por cuanto él mismo está abierto a la articulación interpretativa en tanto que él se pone en juego en el sentido del ser de aquello en lo que habita al modo de una puesta-en-juego. En este sentido, la vitalidad del Ser puede ser entendida como articulación significativa-interpretativa que produce realidad humana. Así, el estado de lo real se corresponde con una forma de la vitalidad humana. Más todavía, las puestas en juego se modifican y transforman en el horizonte histórico y dan lugar a diversas «escenas», circunstancias, realidades, o bien, a presentes diversos que conforman las diversas topologías de lo humano. Por lo tanto, lo humano es eso que se manifiesta en el horizonte del tiempo se han instaurado como posibilidades de significación interpretativa o interpretación significativa.

Lo anterior nos conecta con la diversidad cultural y la estandarización social bajo un modelo óptimo. La pobreza de sentido es un malestar cultural que se deja ver como debilitamiento de la fuerza vinculante para generar escenarios donde lo humano genere el *Spielraum* del Ser. El arte, por ejemplo, vio esto con suma claridad al querer acortar la distancia entre la vida social y el museo. La obra artística, bajo este principio, debe enclavar, nutrirse, *vitalizarse* fuera del museo donde sólo ha estado para ser vista. En esencia, según señala Heidegger, es poesía todo el arte. Más allá del arte y por ella, el arte intenta instaurar una estancia habitable para el hombre, hacer de la vida una posibilidad para habitar una verdad (la *aletheia* como apertura vital del Ser) que no sea ya aquella derivada de las «epistemes» que el mundo técnico-capitalista ha impuesto sobre la vida. Esta es, pues, la gran utopía del arte. Y, para que el arte mantenga en ella misma esta utopía debe ser radicalmente libre a la interpretación y evitar caer en una forma estancada. El arte nunca debe sentirse como en casa sino saberse buscadora, carente, resignificante, interpretadora y re interpretadora, girar en torno a su potencia articulante-significante para poner en juego la vida de maneras diferentes. Pues, cuando el arte ha querido cambiar la vida

en realidad, podríamos entenderlo así, ha intentado explorar otro vínculo del Ser que allí, en la circunstancia humana, no la ha dejado desplegarse y más bien la perturba.

Al lado de la arquitectura, la plástica y la música, el arte puede ser entendido como la utopía del Ser. Sí, *del* Ser. Es una utopía que gira en torno de una radical incertidumbre, contingencia que hace patente al mundo como fundamentalmente relativo, carente de verdad constitutiva dada. En esta perspectiva, que desarrollo en el apartado § 31 b) bajo el título *Relatividad significativa*, el arte es retomado a un nivel ontológico con el mundo entendido como relatividad significativa que en sus articulaciones abre sentidos otros y que como totalidad de significación articula posibilidades. Estas otras posibilidades y articulaciones constituyen la apertura vital del Ser en cuyo espacio el hombre habita y se afina, enclava en sus parajes de diverso modo, según la diversidad de épocas y culturas se han sucedido a lo largo de la historia.

Al inicio de este manuscrito hice referencia al espacio técnico como un espacio cerrado. Pues, bien, esta nulificación del espacio no es una delimitación que corresponda al espacio mismo como aquel que también establece fronteras de lo diferente. El espacio es cerrado en el mundo técnico por cuanto se lo expropia para la finalidad técnico-capitalista de la operatividad y circulación de los entes. Liberar al espacio de su coordenadas óntico-técnicas, implica que el espacio, lo ya abierto-cerrado en su sentido técnico-capitalista, debe ser escindido. ¿Pero, cómo abrir aquello que ya se encuentra abierto bajo coordenadas técnicas? Intentar responder esta pregunta podría conducirnos al tema del diseño y el estilo y hasta de los materiales mismos que posibilitan la configuración de los objetos que, según sus perfiles demandan su lugar propio.

Como con Aristóteles se vio, el lugar parece guarda un peculiar vínculo con el cuerpo. Me parece que, a este respecto, el tema del lugar y el espacio es un tema que se sitúa más del lado de la interpretación que de la definición. Así por ejemplo, encuentro mayor riqueza en enunciaciones tales como «el espacio se espacia asombrosamente» o aquella otra que dice «exuberante, el espacio manifiesta su voluntad de forma». La táctica, pues, radica en las diversidad en los modos de enunciar el espacio y no en lograr una definición satisfactoria, y siempre fija y arriesgada, de este fenómeno del mundo que es el lugar-espacio. Pero es que no es sólo en el lenguaje el «donde» como el espacio se nos vuelve comprensible. La facticidad de la vida, al nivel de lo preteorético, es la apertura vital, fáctica en un espacio que le pertenece al Ser por cuanto en él se lleva a cabo su proceder propio. Estamos, entonces, ante un *espacio factual* o preteorético que posibilita la *exsistencia* antes de que podamos llevar al lenguaje, aprehenderlo en él, la manera como éste se nos muestra o, mejor dicho, cómo nos posibilita el paso, de cómo este nos abre y nos sitúa en su *locusión*.

La disposición que nos conduce hacia la aprehensión del lugar implica una *epoché* que no es sólo intelectual sino también somática. *Desvocalizarse* para lograr ser afectado y constituirse resonante de la vocación del lugar nos invita a pensar en el espacio como un fenómeno de fonación. *Localizarse* es, entonces, incorporarse en una condición háptica en la cual el morador puede verse perturbado. El lugar no es áfono. Incurriría en una tremenda aseveración si señalara que una posible fuente del

lenguaje humano radica en la materia y se lleva a cabo por vía de una transferencia sónica. Ciertamente, el lenguaje no se lo encuentra como una cosa más entre otras ni, como dice Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, sino que es la expresión de un ser vivo más entre otros seres vivos, pues para él el lenguaje es el advenimiento del Ser. Parto de la idea de la totalidad de la materialidad del mundo como un fenómeno de fonación como una posible condición prefigurativa del lenguaje humano. La situación del hombre en la materialidad es la de una afectividad sónica la cual podríamos comprender como condición material que prefigura la transferencia de una intensidad de fonación. La condición de la materia no es ajena al ritmo y a la intensidad que contienen al hombre. De este modo, el vínculo del hombre con la materialidad es el de una transferencia preverbal, una vocación carente de hiato entre el ser del mundo puesto manifiesto en la materialidad y la rumoración proferida por el hombre. Esta consideración, apasionante ciertamente, nos conduce a tiempos atávicos, hacia los orígenes del arte y la religión, de la danza y el canto sobre los que quizá solo podamos elaborar aproximaciones plausibles teniendo como recurso a la imaginación crítica, algunos rastros antropológicos, la lingüística o, probablemente, una reflexión poética *à la Paz* sobre la aprehensión del mundo y la vida en relación a la poesía.

Tratemos de pensar el fenómeno de rumoración, o fonación, presente tanto Pitágoras como Derrida y Heidegger. La materia rumora. Su rumor no es una verdad expresada. La expresión de su verdad es el rumor exteriorizado de su materialidad a suerte de una voz material que ciertamente no es una voz humana. Según esta idea, la materia es una forma de ritmo y fonación. Su rumoración ha eclosionado en la materialidad y la ha vuelto una presencia ritmada y sonante. Esta sonoridad de la materialidad no es todavía una voz sino más bien una rumoración; no es todavía la voz humana (*Stimme*) sino una «vocación virtual» (*Stimmung*). La presencia fónica de la materialidad nos envuelve en su compás. La materialidad es el trazo del espacio el cual participa del ritmo material. La materialidad entendida como ontogeometría de la presencia se hace extensiva al espacio. El espacio vital, continuamente emergente (el espaciamento) es la apertura rítmica de la vida. Es el ritmo del Ser o luz (*Lichtung*) danzante.

Concluamos ahora con una frase del filósofo mexicano José Vasconcelos:

La constancia de ciertas relaciones numéricas en el movimiento de los cuerpos, revela que el movimiento que las produce sigue ritmos definidos, que están en consonancia con nuestra sensibilidad artística, que son de carácter estético. En el número sólo hemos de buscar *el ritmo de lo real*.

a) Triada tópica

El hombre es más un lugar, una localidad y una región antes que una idea de lo universal o teológica. Su lugar es factual y le viene dado por el límite de su propio cuerpo cuyo extenderse pone en juego la localidad y que, al compartir la vida con los otros hombres, abre una región. Primero como cuerpo, luego como localidad, después como región, conforma la *triada tópica* de la constitución política del hombre.

En otras palabras: cuerpo, localidad y ciudad. En los límites de la región, una región otra comienza y se extiende, y su entorno físico no es simplemente un paisaje natural, biológico o físico, un entorno natural, sino una geografía que se ha convertido en signo, en paisaje del Ser.

En el cuerpo se funda la casa y el hogar, el límite háptico de la residencia lugareña más próxima donde se pone en juego lo íntimo –o donde aflora la *psyché* tenebrosa³³³. La casa, decimos, tiene un aura; está dotada de un alma (*Beseelte*) que es extensión de la intimidad. Y, cuando en momentos de nostalgia, el lugar, una habitación en donde se aposentó alguien después ya difunto, despierta a la memoria como fantasma o huella de lo que ahí estuvo presente. Estamos en esta casa o habitación, este primer círculo vital en una topología interior exteriorizada, un pliegue interior abierto. La interioridad no es aquí ninguna suerte de subjetividad ni mucho menos la experiencia de un alma, como la tradición cristiana fácilmente nos haría intuir este peculiar fenómeno. Es cuando nos sentimos dentro que estamos más fuera, justo al modo como Heidegger lo ha señalado en su Carta: un estático estar dentro de la verdad del Ser (*des ekstatischen Innestehens*)³³⁴. Por lo tanto, nuestra profunda sensación del ser interior es en realidad la externalidad de nuestro ser abierto en la verdad del Ser. No hay, pues, vida interior del alma, sino un afloramiento, una exuberancia de la existencia, un despliegue o emanación de la localidad de la esencia humana en su *dónde*. Nombraría esto en los términos de una *realización* del Ser por cuanto el Ser mismo se manifiesta y da al hombre, apropiándose de él, un vano de realidad. La residencia en la tierra, no aquella residencia que la metafísica ubicó fuera del orden del Ser en una realidad otra sino más bien, la pertenencia terrea de la vida como enterramiento del hombre es una factualidad tal que supera toda terratenencia jurídica de la propiedad privada. Esta residencia sería, pues, una verdadera política de la tierra.

Estamos, entonces, ante una geopolítica que no excluiría el paisaje. Estética y geopolítica no serían ámbitos diferentes sino la unidad de un habitar. Así mismo, este habitar «político-estético» no sería diferente del construir. La geopolítica, aquí, es entendida como un *ahí* de la expansión háptica que se abre en el horizonte de la historia, y, por esto mismo, es aposento y destino también telúricos del habitar del ser humano. Al hombre universal anteponemos aquí el hombre local, anclado en su *dónde desde el cual* ha alcanzado una pretendida universalidad. Construir, diseñar, por lo tanto, no es tarea sólo del arquitecto y el ingeniero sino del pensador, como en el caso de la morada construida por Carl G. Jung, al tratar de expresar en la construcción el ámbito de la intimidad del alma.

La *nostalgia* no es simplemente un estado psicológico sino una forma de percepción de las cosas y su lugar. El *clima habitual* conformado por la comarca constituida por todas aquellas cosas que, caídas en su sitio, crean los signos de orientación del propio ser-en-medio-de-los-seres posibilita el aliento y brío locales al mismo tiempo que dota de un gesto a las cosas y a sus habitantes. Gesticularse, hacerse con el gesto local es la empatía que demanda cada clima habitual. Así, uno

³³³ Véase, por ejemplo, la película *El castillo de la pureza*, del director Arturo Ripstein.

³³⁴ Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2004, p 30.

se aclimata de acuerdo a la localidad de los que ahí habitan de una forma peculiar. «Soy de aquí», «somos de allá» son frases que señalan la procedencia no sólo geográfica sino la amplitud vital *del Ser* la cual ha abierto una localidad dotada de sensibilidad; son frases que señalan un enclave háptico. Cuerpo, localidad y región es la triada tópica de un cuerpo que puede ser no sólo peculiar, un individuo, sino una singularidad colectiva, un pueblo, y la suma de sus singularidades colectivas, una civilización³³⁵. El cuerpo en estas tres dimensiones señaladas es una tradición histórica de la sensibilidad enclavada en un *dónde* del Ser.

Dirección General de Bibliotecas de la UAQ

³³⁵ De esta manera, podemos hablar de una Latinoamérica constituida por la diversidad de pueblos latinoamericanos y éstos a su vez constituidos por la existencia de diversos emplazamientos humanos; podemos hablar de una tradición latinoamericana, de una tradición de los pueblos que la constituyen y de una tradición de los múltiples emplazamientos humanos que constituyen a estos pueblos. Los pueblos, en cuanto tradiciones, vemos que son vías o corrientes vitales del Ser.

§ 35. Emergencia, lugar y espacio

Podemos entender el afectar como una capacidad de la humanidad. Capacidad para ser afectado por las palabras, las imágenes, los estilos de vida, las ideas y los discursos, el clima, el sentido del espacio, los valores morales, etc. La afectación es un aspecto fundamental que dispone a los seres humanos al sentido. La cultura puede ser entendida como la capacidad de la humanidad para ser afectada. La racionalidad es, de igual manera, una forma del afectar. El mundo unicelular y la historia de las transformaciones de cualquier tipo en el planeta tierra pueden ser entendidas bajo el punto de vista del afectar. Afectar, por lo tanto, forma parte del aparato cognitivo. Afectar y afectividad son dos términos, por lo tanto, coextensivos. Aquello que tomando lugar en el mundo ocurre, en consecuencia, en el mundo y hace así que el mundo mismo ocurra o acontezca, participar de una intensidad que le es propia. Así, entonces, podemos señalar que el mundo se constituye como afectación y afectividad. Tanto el ser humano como su forma de vida son una unidad de afectividad y hasta de cierta perturbación, pues, pese a que ésta unidad sea una afectividad, también llega a ser una perturbación.

Ahora bien, la apertura del mundo como una unidad de amplitud y afectividad que sostiene el fenómeno de la vida en su dimensión háptica nos hace pensar que «la libre vastedad» (*das freie Weite*), también nombrado «lo abierto» (*das Offene*) por Heidegger en *El arte y el espacio*³³⁶, se constituye como una amplitud vital-afectiva. Es decir, estamos ante una forma «indirecta» que remite a una noción de espacio. Ahora bien, en otro momento indiqué que el espacio no es lo cuantificable sino, más bien, un fenómeno más cercano a las áreas del arte, la arquitectura o el urbanismo. Sin embargo, que un peculiar fenómeno como el espacio no sea reducible a lo cuantificable no significa que de éste no se puedan determinar sus referentes. Así, a este respecto, De Landa resulta de gran novedad en su análisis sobre mecanismos de emergencia y el estatus ontológico de la emergencia misma. Si el espacio es caracterizado, de acuerdo a Heidegger, como «la libre vastedad» (*das Freie Weite*) y «lo abierto» (*das Offene*), puedo entonces, a partir de ambos filósofos, elaborar una pregunta de aproximación de un tipo diferente, a saber, *la pregunta por el estatus ontológico del espacio (entendido como emergencia vital) y su carácter procesual de emergencia.*

a) Morfogénesis, Ser y materialidad

Estoy de acuerdo con el señalamiento que Hans Ulrich Gumbrecht hace sobre la exposición que Heidegger elabora acerca del desocultamiento de la verdad del Ser en las obras de arte. Según la lectura que Gumbrecht hace de Heidegger, el ser no es equivalente a «sentido» ni pertenece a un orden místico, espiritual o abstracto. Más bien, el ser es una dimensión de las cosas.

³³⁶ Cf. Heidegger, Martin, *El arte y el espacio*, Trad. Jesús Adrián Escudero, Herder: Barcelona, pp. 20.

Being is that which is both unconcealed and hidden in the happening of truth. Due to this position in the happening of truth, Heidegger leaves no doubt, Being, as it is being unconcealed, for example, in a work of art, is not something spiritual or something conceptual. Being is not a meaning. Being belongs to the dimension of things.³³⁷

El carácter no conceptual ni espiritual del ser queda manifiesto en la desocultación de la verdad en una obra de arte por razón de que en la obra se descubre y manifiesta el carácter material de ésta. La verdad del ser hace relucir la materialidad y, por lo tanto, el ser nos devuelve a la materialidad. Más todavía, podríamos decir que la verdad del ser reclama para sí la materialidad o, incluso, que da sustento y hace emerger la materialidad. El ser, descubierto en su verdad, devuelve la vida humana a la materialidad a la que pertenece y en medio de la cual el habitar se procura. La verdad del ser que en su desocultamiento remite a la materialidad no solo posibilita la emergencia de la materialidad, a la vez que le otorga sustento, sino que funda al mismo tiempo el lugar de su verdad. También el señalamiento de Manuel de Landa sobre conceptos tales como «fuerza vital» o «élan vital»³³⁸ puede extenderse al término *Ser* con el fin de advertir consideraciones mistificantes de estos conceptos. A este respecto, de Landa señala lo siguiente:

This first wave of «emergentist» philosophers were not mystical thinkers but quite the opposite: they wanted to use the concept of emergence to eliminate from biology mystifying entities like «life force» or the «élan vital».³³⁹

Se trata, por lo tanto, de eliminar la pretensión de imponer acepciones mistificantes a estos términos y de hacer notar su dimensión más bien material. El arte, también, no escapa a un cierto halo espiritual impuesto. En su escrito *El origen de la obra de arte*, Martin Heidegger destaca el carácter fundamental del arte antes que intentar argumentar sobre qué es y qué no es el arte desde un punto de vista propio de la disciplina de la estética. Una obra de arte, dice Heidegger, «le permite a la tierra ser tierra»³⁴⁰. En un ejercicio de orientación crítica, *tierra* no es otra cosa sino una forma de mentar la materialidad.

La obra de arte es, podríamos decir, una forma de relación del hombre con la materia. El arte es una manera de relación que permite a la materia «ser materia». Dicho en otros términos, el arte es un tipo peculiar de obrar humano que posibilita y deja libre a la materia para que esta llegue a manifestar, a ser, lo que ésta ya es. Esta consideración tiene, como vemos, un registro de corte «ético» en el sentido de que el arte es entendido como un obrar que permite la libre expresión («fenómeno») de la materialidad constitutiva (la «tierra»). Dejar a la materia ser materia implica aprender a poetizar.

³³⁷ Gumbrecht, Hans Ulrich, *Production of presence. What meaning cannot convey*, California: Stanford University Press, 2004, pp. 67-68

³³⁸ Cf. De Landa, Manuel, *Philosophy and Simulation: The Emergence of Synthetic Reason*, London: Continuum, 2011, p. 2.

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ Heidegger, Martin, *El origen de la obra de arte*, Trads. Elena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, p. 33, 2003.

Este obrar que permite la libre expresión de la materialidad es, dice Heidegger, un obrar poético (*Dichtung*) cuya forma fundamental del hacer es la *poiesis*. La forma esencial de la expresión de la materia es la poesía en cuyo espacio de manifestación el hombre habita en conjunción con ella al modo de un habitar poético. De ahí que, según Heidegger, la esencia del arte (el obrar peculiar que deja a la materia expresarse) sea «*Dichtung*». Pienso, cada vez más, que un registro «ético-político» en Heidegger radica en su visión sobre lo poético que ha de constituir una época y una forma de habitar la tierra. La expresión que el obrar poético permite en una obra escultórica, en el empleo del espacio en la arquitectura, o en el urbanismo, por ejemplo, es llevada a cabo cuando la materia es conducida a su expresión poética. Es en esta expresión a la cual es conducida donde acontece la instauración de la verdad de su ser y el habitar humano en la verdad del Ser.

Ahora bien, lo anterior cobra sentido si consideramos que la filosofía en sus inicios, digámoslo así, pretendió conocer la fuente o el origen del mundo físico (morfogénesis) –de la realidad misma. Así, los filósofos presocráticos postularían elementos singulares constituyentes de lo real. Es decir, desde esta perspectiva, los filósofos presocráticos intentaron indagar la fuente de la cual la realidad se constituye en su diversidad, a partir de procesos morfogenéticos en los que un elemento individual (i. e. aire, agua, fuego) ostenta un lugar fundamental con respecto a la pluralidad de elementos. De igual manera, el Ser entendido como «dimensión» o «propiedad» de las cosas equivaldría a considerarlo como una «dimensión material». Podríamos decir, entonces, que *el Ser es la materia misma del mundo que habitamos*. Más todavía, podríamos hablar de un *evento material del Ser* y entender a las épocas del Ser (épocas de inteligibilidad de lo que *es*), por lo tanto, como el resultado de un proceso morfogenético. Este resultado del proceso morfogenético tiene por lo tanto un distintivo o carácter definido, aunque no definitivo, que otorga «sustancia» a una época. *La historia material del mundo que habitamos* correspondería a este proceso de «sustanciación» que constituye el fundamento del habitar. Y ya que el evento del Ser es un evento material, es decir, un evento de la materialidad del mundo que habitamos, podemos analizar el carácter material del espacio habitado o espacio vital. Para ilustrar esto traeré a cuenta un fragmento de Heidegger: sobre el Comienzo, de 1941, sobre la conformación del *dónde* del habitar histórico humano. El título del libro invita a pensar, en efecto, en la posibilidad de interpretar el término «comienzo» desde la materialidad del «comenzar». ¿Cuál es la materialidad del «comienzo»? ¿Cómo se constituye la materialidad del «dónde» entendido éste como la localidad de la existencia? Analicemos ahora el siguiente enunciado de Heidegger:

La *localidad* de la *esencia* humana es el *dónde*, que a esta *esencia* es asignado, cuando es transferido a ella misma, en tanto esta *esencia* ha sido determinada a través de la referencia al ser.³⁴¹

³⁴¹ Heidegger, Martin, *Sobre el comienzo*, Trad. Dina v. Pocotti C., Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007, p. 39.

La expresividad del ser es, también, una expresividad material y no sólo lingüística. Visto desde el sentido de la expresividad, el espacio puede ser entendido como una forma de la expresividad de la propia materialidad del mundo. La palabra «fenómeno», aquí, no sería otra cosa sino la expresión, la “exteriorización” o bien la manifestación de un proceso morfogenético. De ahí que, por lo tanto, los fenómenos del ser, su expresividad, no puede ser reducida a la sola expresividad lingüística. Si hay algo así como un lenguaje poético en la naturaleza, este lenguaje no es del todo lingüístico.

Morfogénesis de los espacios vitales

Pienso, a partir de esta intervención de Manuel de Landa en una conferencia, que el despliegue espacio-temporal del Ser-vía según la lectura propuesta por Richard Capobianco en su libro *La vía del Ser de Heidegger* corresponde a un proceso morfogenético de lo ente. Mi posición en esta lectura de Heidegger no es idealista ni mistificante sino más bien materialista por razón de que el despliegue vital *surge y toma lugar*, emerge, a partir de procesos de lo ente-Naturaleza (de lo natural). Suscribo a este respecto, también, el señalamiento de corte materialista de Hans Ulrich Gumbrecht según el cual el Ser revelado en la obra de arte, de acuerdo al texto de Heidegger, no es nada espiritual o conceptual (tampoco es “sentido”) sino una dimensión de las cosas propiamente. Y pienso, también que el evento del Ser (*vom Sein ereignet*) o, también, el pensar del Ser (en cuanto evento del Ser según su sentido genitivo, *vom Sein*), son procesos de tipo morfogenético. A partir de estos autores, y de una orientación crítica de algunas ideas de De Landa sustentadas, a su vez, en la filosofía que éste toma de Deleuze, veo que Heidegger puede abrirnos una vía posible para un nuevo materialismo. Esta postura no es idealista ni mistificante sino, más bien, una posición más humilde por cuanto nos invita a atender más a lo simple de los fenómenos de la Naturaleza-Ser fuera de la cual nada somos. Somos, también, un *evento* de la morfogénesis del Ser-Naturaleza. La «libre vastedad» (*frei Weite*), «lo libre» (*das Frei*) o «la dimensión» (*Dimension*)³⁴² son un correlato de la morfogénesis que proyecta e instaura «espacios», «aperturidades», «dimensiones» vitales, es decir, «amplitudes» o «claros», *donde* una existencia puede ser posible. A este respecto, me parece que el tema del espacio en Heidegger permanece inexplorado. Es decir, permanece sin analizarse filosóficamente la morfogénesis de los espacios vitales que albergan no sólo la existencia de los seres humanos sino la de otras formas de ser, como los animales o lo «inerte» o «inanimado». Fuera de los textos *El origen de la obra de arte* y *El arte y el espacio* el tema del espacio sólo aparece como algo “colateral”, secundario o, según lo señalado por Edward Cassey, un tema tratado por “indirección”³⁴³. Por lo tanto, me parece que el gran tema del habitar, en el pensamiento de Heidegger, exige un tratamiento filosófico del fenómeno de la

³⁴² Para un análisis pormenorizado del empleo del término *Dimension* por parte de Heidegger, véase: Groth, Miles, *Arte y vacío: Espacio y lugar en Heidegger y Chillida*, Trad. Ramiro Palomino, Sevilla: Revista de Filosofía Thémata, N° 57, enero-junio (2018) p. 296.

³⁴³ Cassey, Edward, *The Fate of Place. A philosophical history*, California: University of California Press, 1997.

morfogénesis del espacio-lugar el cual nos conduciría a una comprensión de su muy particular visión y, quizás, postura políticas.

Quiero traer ahora a cuenta un señalamiento del propio Heidegger el cual nos orienta hacia una comprensión del carácter morfogenético presente en la comprensión griega de los fenómenos naturales. En *Introducción a la metafísica* Heidegger indica el carácter de «producto» del mundo natural y la historia humana a partir de la φύσις, entendida ésta como origen y fundamento de los procesos morfogenéticos:

Los griegos no han experimentado lo que es la φύσις en los procesos naturales, sino a la inversa; a partir de una experiencia radical del ser, poética e intelectual, accedieron a lo que ellos tenían que llamar φύσις. Sólo sobre la base de tal acceso, pudieron observar la naturaleza en sentido riguroso. Por eso, la palabra φύσις significaba originariamente el cielo y la tierra, la piedra y el vegetal, el animal y el hombre, la historia humana, entendida como obra de los hombres y de los dioses, y, finalmente, los dioses mismos, sometidos al destino. Φύσις significa la fuerza imperante que permanece regulada por ella misma. En esta fuerza imperante que permanece al salir, están incluidos tanto el «devenir» como el «ser», entendido éste en el sentido restringido de lo que permanece inmóvil. Φύσις es el producirse (*Entstehen*), el salir de lo oculto y el instaurar a éste primeramente como tal.³⁴⁴

Resulta interesante que Heidegger señale aquí a la «historia humana» como elemento incluido en el significado de la φύσις. La «historia humana», entendida en detalle, equivale al dinamismo de las relaciones humanas y demás detalles de interacción, por ejemplo: las relaciones comerciales, la mezcla de razas y la recomposición de lenguajes, las instituciones y las organizaciones sociales. La «historia humana» equivale, entonces, a los «procesos históricos de las sociedades» sometidos, al igual que los vegetales, los animales, el cielo y la tierra, a los procesos morfogenéticos. Ahora bien, en un proceso morfogenético tal resultan de relevancia especial términos como «origen» o «comienzo». Me parece que Heidegger, en un periodo de su pensamiento intuyó este carácter morfogenético en el sentido de una «emergencia de mundo», «evento» o «Ereignis». Tal es, pues, el periodo en el cual comprende el Ser a partir del correlato del «evento». Para ejemplificar lo anterior, traigo ahora a cuenta un breve enunciado, tomado de *Sobre el evento*, en el cual podemos advertir la morfogénesis, o emergencia, del espacio-lugar:

La *localidad* de la *esencia* humana es el *dónde*, que a esta *esencia* es asignado, cuando es transferido a ella misma, en tanto esta *esencia* ha sido determinada a través de la referencia al ser.³⁴⁵

La *esencia* (humana) es asignada a un *dónde* y proyecta y abre la *localidad*; *esencia* la cual se determina a través de la referencia al ser. El «producto», aquello que ha sido *producido* es el mismo ser humano, cuya *esencia* se constituye espacio-

³⁴⁴ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Trad. Angela Ackermann Pilári, Barcelona: Gedisa editorial, 2003, p. 23.

³⁴⁵ Heidegger, Martin, *Sobre el comienzo*, Trad. de Dina V. Piccotti C., Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005, p. 39.

temporalmente como la localidad siempre histórica y determinada con referencia al ser. Éste, me parece es un claro ejemplo de un fenómeno de emergencia. A este respecto conviene advertir las mistificaciones y/o exageraciones por parte de algunos lectores de Heidegger que quieren ver algún rastro místico o esotérico en ciertos términos empleados por Heidegger. Es bien sabida, por ejemplo, la frase «la parusía del Ser», entendida casi como una suerte de emanación o revelación salvífica que se confunde con los términos cristianos de la «redención» o la «salvación»; o bien, una suerte de emanación irruptora de orden místico. Una visión u apropiación en clave materialista de algunos intentos de caracterización de Heidegger pueden prevenirnos de orientar algunos de sus esfuerzos hacia los la mistificación o espiritualización de su pensamiento. En su *Carta sobre el humanismo*, Heidegger habla de una «potencia callada» de lo posible. Esta «fuerza callada» de lo posible es un ejemplo más de un fenómeno de emergencia y su consecuente constitución como presencia. Es el Ser, señala Heidegger, esta «fuerza callada» de lo posible.³⁴⁶ Señalaría, finalmente, según lo traído a cuenta por Heidegger, que el Ser es la fuente de la performatividad que hasta hoy permanece sin pensar, es decir: es la fuente de las posibilidades del ser humano, su mundo y porvenir.

Es bien sabido que Heidegger atribuye la crisis de la modernidad a una relación con el Ser que desde los griegos nos ha sido heredada; tal es, pues, la historia de la metafísica. Según el análisis que acabo de esbozar desde una visión posibilitada por las ideas de DeLanda, una pretendida crisis originada a partir de una relación del ser humano con el Ser, heredada desde los griegos hasta hoy, implicaría una nueva relación del Ser humano con la materialidad. Por lo tanto, el problema es más bien material antes que espiritual. Lo que está en crisis es más bien una relación del ser humano con la materialidad y no una crisis de valores espirituales o morales.

El ser-materia-forma implica que el Ser no es diferente de la materia y que ésta tampoco lo es de su forma. Podemos hablar, por lo tanto, de «las formas del ser» que se expresan en la materia, unas formas, cabe precisar, que no son formas ideales impuestas sobre la materia *desde fuera*. El Ser es, entonces, una forma de expresión de la materia. El Ser va en las formas materiales. Y, antes que el Ser esté constreñido al lenguaje, está abierto a la materialidad la cual antecede al habla humana y en la cual se desoculta como expresión de la materia. Lo «vivo» en su sentido materialista sería, entonces, nada espiritual sino la propiedad propia de la materia para reformularse y transformarse a partir de sí misma en un proceso morfogénico.

Para tratar de indagar cómo el espacio, entendido como «la libre vastedad» o «lo abierto», se constituye como tal recurriré a Manuel DeLanda para ensayar una aproximación de abordaje bajo la consideración del espacio como aquello que emerge, como emergencia. El término *emergencia* fue usado por filósofos emergentistas que buscaban eliminar de la biología aquellos términos de corte metafísico y mistificaciones tales como «fuerza vital» o *élan vital*. Su propósito los condujo, sin embargo, de modo inevitable a caer en lo mistificante: «las propiedades

³⁴⁶ Cf. Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Trad. Elena Cortes y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2004, pp. 16-17.

emergentes debían ser aceptadas con resignación intelectual y considerárselas hechos fácticos cuya única consideración es la de una piedad natural»³⁴⁷.

Ahora bien, no se trata aquí de dos partículas, o grupos de partículas con propiedades bien definidas las cuales, según las características y propiedades del medio, pueden variar. Se trata, más bien, de nódulos vitales de significatividad que *dan lugar*, es decir, amplitudes nodulares de significatividad emergentes en cuyo seno o interioridad una forma de existencia, o bien un sentido del ser, puede ser posible. No es mi intención estudiar exhaustivamente a De Landa a este respecto, sino sólo orientar críticamente la pregunta hacia la emergencia no de propiedades y capacidades emergentes. Sin la capacidad de los átomos para organizarse de un modo específico, dice De Landa, la propiedad del cuchillo para cortar no existiría. En un sentido crítico similar, quiero traer a cuenta en un registro formal la pregunta por el estatus ontológico de la emergencia señalado por De Landa en su libro *Philosophy and Simulation. The Emergence of Synthetic Reason*. Así, pregunto entonces sobre el estatus ontológico de la emergencia de nuevas formas de la sensibilidad y del sentido de lo real. Es decir, se trata de la pregunta de cómo emerge una realidad y llega a constituirse como localidad real-háptica. En definitiva, se trata de determinar la emergencia de una amplitud vital en un proceso de vaciamiento y de llenado que abre un *dónde* mundano en el cual una forma de existencia puede ser posible. La pregunta por la emergencia nos conduce, por lo tanto, a la pregunta por el mundear del mundo, es decir, las dinámicas de apertura de la significatividad vital-mundana. Ahora bien, la apertura vital entendida como emergencia háptica que se proyecta como localidad real alberga un mundo posible de lo humano el cual podemos considerarlo como la emergencia proyectiva-instauradora de la amplitud vital de una cultura-mundo. Finalmente, vemos así la heterogeneidad del Ser-lugar. El Ser-evento se despliega como una proyección de lugares-amplitudes que albergan lo humano y le otorgan una forma de percepción y condición háptica peculiar. Elementos de la condición háptica de la amplitud vital son, como señale en el apartado B: el hálito cálxico, el ritmo eventual y la fruición vital. La aproximación que aquí ofrezco nos hace reconsiderar el señalamiento de De Landa según el cual el *elán vital* o la *fuerza vital* fueron términos de la biología mistificados, a favor de una aproximación al fenómeno de emergencia y proyección instauradora de espacios vitales.

b) Un *ethos* material

La modulación, entendida bajo la consideración de De Landa, se convierte, por lo tanto, en una modulación no lineal de la intensidad, una fluctuación no lineal intensiva. Para De Landa, las estructuras que constituyen la realidad (montañas, lenguas, instituciones sociales, etc.) son el producto de procesos históricos específicos. En contraste con aquellos que escriben historia en un perfil tradicionalmente lineal, el punto de partida en De Landa no se origina en una perspectiva filosófica determinada sino en la realidad misma. Por lo tanto, su

³⁴⁷ *Idem*, pp. 2-3.

materialismo se aleja de todo idealismo, metafísica, mística o racionalismo. Por esto mismo, sus ángulos referenciales de análisis se nutren de la economía, dinámica no lineal, teoría del caos, geología, arquitectura, sistemas auto estructurales autónomos o la lingüística. Para De Landa, la realidad es el producto de un proceso de morfogénesis. La diversidad de lenguajes, las instituciones de una sociedad, así como la constitución biológica y química de la materia. La realidad no es otra sino realidad del Ser. Por tanto, la realidad no se reduce a la realidad humana en la medida en que la realidad obedece a una morfogénesis en la que el ser humano es solamente un parte de las posibilidades de realidad del Ser. Ahora bien, una posibilidad de realidad del Ser es la vida humana, de modo que la morfogénesis de los procesos que constituyen la realidad es, digámoslo así, un «*élan vital*». De esta manera, el Ser guarda un carácter dinámico-vital morfogenético que constituye el *ethos* propio del ser humano. Resulta interesante el señalamiento de De Landa según el cual la condición moral del Ser humano es producto de la propia ontogénesis de la materia y no una elaboración teórico-conceptual humana. Esto querría decir que en la propia materia se encuentran las condiciones de posibilidad de la moralidad humana, es decir, del proceso morfogenético de la materia surge el *ethos* del ser humano. El Ser-*ethos* equivaldría, entonces, a un tipo de realización material de la vida en la que lo espiritual sería más bien una forma de relación con el Ser-materia antes que una forma «inmaterial» o «espiritual» en el sentido corriente de la creencia religiosa y la opinión vulgar.

El hombre es aquel que tiene proyectos y los lleva a cabo por vía de la orientación de su fuerza. El ser humano sea sustraído de las fuerzas de la naturaleza con el fin de imponer sus fuerzas propias con el fin de encauzar la realización de sus proyectos. Son múltiples las formas como el ser humano impone su fuerza con el fin de dominar, desde el discurso de poder que intenta adueñarse de la capacidad de trabajo y de la opinión de las masas hasta aquellas otras que hacen de la naturaleza un recursos de explotación. La vida de los seres humanos es, así, un juego de fuerzas, luchas y enfrentamientos por el dominio de todo lo que *es*. Pero, por otra parte, encontramos, también, aquellas luchas por la liberación de todo aquello que se yergue sobre el ser humano y lo constriñe.

Pero el ser humano no es un ser vivo más entre otros seres vivos. El hombre es el único que es consciente y que despliega su voluntad, su deseo y aspiraciones, en el horizonte de la historicidad; él es el único que proyecta utopías cargadas de afectividad y racionalidad. El gran desafío para el ser humano radicaría, por lo tanto, en orientarse *éthicamente* según el despliegue de su voluntad, deseo y aspiraciones. Precisamente en una época en la que la naturaleza ha sido menoscabada por las acciones de explotación del ser humano, el gran desafío consiste en pensar el despliegue *éthico-histórico* de una manera tal que sus utopías sean, consecuentemente, el despliegue de su *éthos histórico* o *temporalidad ética*.

CAPÍTULO SEXTO

XI. GEOPOLÍTICA EXISTENCIAL

Geopolítica: el enclave vital bajo los signos terrenales del evento del Ser. La tierra, en sentido lato, no es simplemente escenario de la vida humana y fuente de recursos para el trabajo y la subsistencia. Tampoco es un ser cuyos peculiares fenómenos sean escrutables por la investigación científica, en contraste con los fenómenos existenciales del humano ser. El gran desafío de la filosofía y de toda ciencia y disciplina humana radica en pensar al ser humano como realidad *del Ser*. Pensar al ser humano y la naturaleza, como unidad sin unificación según el análisis de Bortoft, en el cual cada ser permanece singular como lo acaecido del Ser (*vom Sein ereignet*) es la unidad del pensar y el Ser. El pensar de la topología del Ser tendría como objeto de su pensar a las regiones *del Ser acaecidas*, es decir, de las regiones y localidades en cuanto amplitudes vitales que el Ser en su proceder ha abierto y que al Ser corresponden. Adviértase, pues, el doble sentido del genitivo de la oración *las regiones del Ser*. Este tipo de pensar topológico no piensa a los pueblos como naciones sino como tradiciones y destinos históricos del Ser. No es un pensar constreñido a lo nacional sino a lo tradicional e histórico de las experiencias vitales, las vivencias colectivas de los pueblos-*Dasein* en cuanto ámbitos dónde Ser eventual acontece y se despliega como realidad local para la constitución de una localidad real.

El término locusión que he elaborado a partir de las voces latinas *locus* y *locutio* incorpora el elemento del ritmo; latencia que para el poeta, el músico o el místico, no resultó desconocida. Entonar, como forma de dejarse apropiarse por el ritmo es, en otras palabras, una forma de inspiración. Como condición de lo real, el ritmo constituye la intensidad del espacio. El plexo de significatividad, según lo expuesto por Heidegger, participa de esta intensidad. Y, más aún, el habitar, la técnica «sencilla» que sustrae violentamente la fuerza de la naturaleza, se nutre de este compás o *ritmo vital*. Lo que *es*, se encuentra estado de fluxión, fluidificación, movimiento, lo cual constituye de suyo el ritmo. El *clinamen*, que según Lucrecio Caro hizo emerger la diversidad de la creación, dotó a la creación de ritmo. El *clinamen*, ritmó el mundo. El tiempo del mundo no es uno el cual se adecue a los proyectos revolucionarios del orden del mundo por cuanto *lo que es* es su ritmo propio. Un «otro comienzo» debe, quizá, implicar una transformación del ritmo siempre vinculado a aquello que emerge.

§ 36. Heidegger y lo social-político

¿Qué política, en el sentido originario que señala a esta como condición de vida humana en un espacio geográfico y cultural, podríamos derivar del pensar de Heidegger acerca del habitar y la técnica? El deseo por encontrar una respuesta expedita a una pregunta tal reafirmaría como respuesta aquella que en su *Carta* Heidegger respondiera a Beaufret quien, de modo similar, cuestiona a Heidegger sobre el repensar del humanismo. Heidegger, en efecto, no ve necesario un replanteamiento tal; y es que, en el grueso de su obra, no dedicó ningún escrito al tema de la ética o la política. Más aún, sin embargo, me parece que la inquietud de Beaufret, puede ser planteada desde un punto de análisis de corte heideggeriano, como la cuestión acerca del tipo de vida de los hombres cuya condición viene dada por el Ser en cuanto amplitud o apertura vital. Es decir, no se trata solamente del *Dasein*, sino del *Mit-Dasein*. Se trata de cómo la relación del hombre hacia el Ser signa los modos de vida e interacción con las cosas del mundo y con otros seres humanos, de cómo el Ser se instaura como posibilidad de individuación singular y colectiva vitales. Pues, preguntémosnos: ¿a qué estilo de vida nos conduce el análisis de Heidegger, si consideramos que la médula de su pensar consistió en intentar comprender la relación del hombre hacia el Ser y cómo éste se encuentra en el mundo bajo el signo de tal misterio para su pensar? ¿Es el Ser esa patria lejana, originaria, hacia la cual el hombre sólo puede tener como utopía del pensamiento hacia la cual el hombre sólo puede estrecharse en un ejercicio radical de pensamiento? ¿Es preferible el provincialismo romántico al cosmopolitismo ciudadano? ¿Qué tipo de hombre, comunidad y cultura funda el *ethos* originario? De modo mucho más concreto, ¿qué tipo de ciudad o forma de vida colectiva funda el *ethos* originario? La vida originaria, en sintonía con una ética originaria como modo de enclavamiento vital, si atendemos a la advertencia de Heidegger, exige que el hombre aprenda a vivir prescindiendo de nombres³⁴⁸. Es decir, se trataría de un tipo de vida individual y colectiva cuya forma de facticidad son el desasimiento y la libertad. Desasirse y liberarse del imperio del mundo del tecnocapitalismo no es tarea fácil ya que este tipo de mundo hunde sus raíces en el deseo de los seres humanos. La radicalidad de la sentencia de Heidegger es tal que nos invita a hacer a un lado los humanismos, las teorías y conceptos de lo humano. A la historia de los humanismos y las ideas sobre el hombre, las teologías que intentan fundar una relación del hombre con el dios de una tradición, y de igual manera los sistemas políticos y económicos, las ideologías y los discursos que intentan perfilar un tipo de hombre mediante la puesta en juego de este en un modo determinado sistema de vida que han intentado fijarlo contrasta con la existencia desatada, la fuerza del Ser en su libre trazo, como anteriormente he planteado.

La libertad debe ponerse en juego; ella no es otra cosa sino el *en-juego-vital* y diverso de quienes quieren, desean ser y han adquirido una fruición y deseo, un apetito, del mundo. Si el Ser es eso que en la tradición de Occidente se ha olvidado, entonces encaminarse a él por medio de una *actuación significante* debe tomar a la

³⁴⁸ Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Trad. Arturo Leyte y Helena Cortés, Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 20.

propia vida como vía hacia él. La actuación significativa es el compromiso por la libertad inscrita en la dinámica del Ser-vital. Hannah Arendt, por ejemplo, llamó natalidad a la acción política la cual posibilita el un nacimiento al mundo, es decir, al sentido del mundo como posibilidad de la actuación significativa que congrega y hace del mundo un sentido compartido y que funda una comunidad. En la introducción a esta investigación hice referencia al *libre trazo del Ser*; mencioné, a sí mismo, que el espacio es espacio técnico y no uno que perteneciera al Ser mismo. Ahora bien, la libertad no es lo universal. Y, primariamente, la libertad es una posibilidad local. Es decir, la libertad debe ponerse en juego de manera local para ganar el espacio vital. El espacio está lejos de ser el libre trazo del Ser y se ha convertido en innumerables casos, en nódulos de poder al grado que su intensidad no es una intensidad originaria sino una impuesta de tipo, por ejemplo, tecno-económico.

Aristóteles vuelve a nosotros cuando nos preguntamos lo siguiente: ¿Emerge el espacio o es, más bien el cuerpo aquello que emerge? La pregunta, reformulada, sería aquella que intenta indagar por la naturaleza del espaciamento. Cómo emerge el espacio³⁴⁹ –si se me concede que el espacio es primariamente la apertura, la expresión y expansión del hombre como *ser-en-el-mundo*- es una manera de preguntar que señala cómo se abren los espacios vitales. Por lo tanto, la emergencia del espacio es la emergencia vital. La pregunta por el Ser no es muy diferente de aquella otra que pregunta por la vida. A este respecto, surge entonces la pregunta por el espacio vital la cual es el tema articulador de la presente investigación, el espacio vital-político. A este respecto, es de notar que aquí no se ha planteado como vía de aproximación a este tema ninguna teoría o tesis de corte biopolítico o ético. La manera de proceder aquí empleada ha sido a partir del Ser del fenómeno, *la manifestación*. De esta manera, preguntar por la emergencia del espacio equivale a preguntar por la dinámica que da lugar a la vida –la fuerza vital- que he explorado en el apartado B sobre la emergencia.

Muy seguramente en ninguna otra época, ni siquiera en la de Marx, la filosofía se había visto tan exigida de un compromiso por lo social. La sociología, precisamente, emana como compromiso por comprender las causas y efectos de las transformaciones que una sociedad sufre. En cambio, una de las cualidades de la filosofía radica, precisamente, en su radicalidad por desligarse de los sucesos del mundo y presentarse como el cultivo de la individualidad en tanto que la racionalidad solo puede tomar forma, emerger en la experiencia individual. Y, sin embargo, a pesar de que la filosofía sea el cultivo individual de la racionalidad, del *lógos* que se pone en juego en aquel quien pregunta, el pensamiento filosófico cultivado a manera de escrutinio interior, interpela a la circunstancia humana en un alcance universal o regional. Por lo tanto, quizá el hiato entre la filosofía y el ámbito público de lo social sea solo una apariencia sutil.

Muy seguramente, como en ninguna otra época, los logros del conocimiento científico han transformado la vida al grado de ponerla en riesgo de

³⁴⁹ ¿Pero no acaso lo que emerge es el ente y no el espacio? Es decir, cómo algo, cualquiera que sea viene a la presencia, sea el espacio, las lenguas, las ciudades, como expone Manuel De Landa. Cf. De Landa, Manuel, *A Thousand Years of Nonlinear History*: New York, Swerve Editions, 2000, p. 11. El libro de De Landa, en su totalidad es un ejemplo de emergencia no lineal de los lenguajes, lo biológico y lo geológico.

múltiples maneras. Las invenciones e innovaciones tecnológicas han sido dispositivos de cambio vital a la vez que han representado la posibilidad de interpretar el mundo de formas diferentes. Estas circunstancias de lo humano han constituido la circunstancia histórica en la cual el pensamiento intenta comprender el sentido vital-mundano de los hombres. Así, pues, no resulta difícil pensar que este momento de la historia mundial haya posibilitado el *giro social* de la filosofía. La filosofía, por lo tanto, se encuentra íntimamente vinculada a la ciudad, y por esto mismo que lo público se vea necesitado de la filosofía para salvar la vida colectiva e individual. El *giro social* que aquí introduzco y defiendo es uno el cual se recoge las distintas regiones que conforman la vida moderna. El capital y la tecnología en conjunción con las grandes corporaciones, la industria alimentaria, la distribución de la riqueza, la arquitectura y el urbanismo son todas regiones de lo ente, consecuencias de la aspiración por el conocimiento que una vez hubo de ocupar la indagación racional de la naturaleza tanto para dominarla como para comprenderla: buscando la verdad en la naturaleza el hombre buscaba la verdad sobre sí mismo.

Mucho ha sido dicho, y quizás mucho más se dirá, sobre la relación que Heidegger entabló con el régimen político de su tiempo. Yo he querido distanciarme de todo ello para explorar, a partir de la lectura de algunos de sus textos, si cabe algún lugar para el tema de lo político que no caiga en los términos tradicionales que a un autor cualquiera lo vinculan con alguna ideología. Más aún, he querido ensayar una manera de considerar ciertas ideas de aquel filósofo, las cuales caen más allá de una propuesta filosófica sobre la política. Pronto he advertido que el interés radica no en la elaboración de un pensamiento político *per se*, sino en el sentido de los intentos del hombre por procurarse un habitar. Muestra de esto es que lo que aquí llevo a cabo no es una teoría crítico-política o biopolítica. Pues, la política del *Dasein* no radica en lo político. No se espere que Heidegger articule una crítica o teoría de lo social³⁵⁰, la política, la estética o la técnica, pues de lo contrario se evadiría así el horizonte histórico del Ser, totalmente contrario a su peculiar *Denkweg*.

Empero, consideremos la posibilidad de entender lo político del *Dasein* como lo político-originario. Lo político originario, en tanto apertura instauradora del *Dasein*, se corresponde con la ética originaria que viene fundada por la aperturidad vital del Ser. La vida representa un tema para el pensar en la medida en que el Ser pone al hombre en juego en el mundo. Precisamente, la vida es una puesta en juego del ser y en este juego vital le va el ser al hombre. Preferimos, por lo tanto, la palabra *vita* y no política. La *vita* es la gran utopía que tuvo en vilo el pensar de grandes pensadores de la dimensión social o política del hombre. Con razón, Leo Strauss ha señalado que el gran tema de la política clásica ha sido la ciudad y el hombre.

El fundamento de un Estado, entendiendo por Estado a una nación o comunidad de gente, no se encuentra en lo ente, o en la puesta en circulación de éste por medio de la explotación, transformación y consumo. El allí de un pueblo se afinca en un allí del Ser que mana vida. Una comunidad, como espacio vital, lleva a cabo

³⁵⁰ Si bien se ha advertido, mucho de lo expuesto en este trabajo puede estimarse desde un punto de vista de la disciplina filosófica de la estética. Sin embargo, asumo que mi intención en lo que he desarrollado no tiene que ver con tal disciplina sino una reflexión tangencial, vía el espacio, del Ser.

un tipo de fuerza que no es el da la fuerza política como la conocemos corrientemente ni la fuerza de la economía o militar. Pues, la fuerza del ser no se agota en lo ente.

En efecto, la expropiación del ente y su consideración como recurso de optimización tecnocapitalista crea las condiciones de lucha por el control del espacio vital. Pues, si las cosas son los lugares, la explotación de estas es la violentación del espacio y la subordinación de las posibilidades del habitar a una violencia autonulificante. Reflexionar sobre el sistema capitalista se vuelve más acuciante cuanto mayor son los peligros que ponen en riesgo a la tierra en su conjunto. Sostengo que el tema central de la política es el intento por pensar las condiciones de posibilidad del espacio vital y que, en un segundo momento, las sociedades son la interacción de fuerzas vitales. Ante este panorama, cabe entonces recuperar la intensidad, la fuerza del deseo originario del Ser en una época que se ha desmedido en el deseo y la confrontación de fuerzas.

a) *Ethos* y blanquitud

«Un cambio en la manera de ver significa un cambio en lo que es visto»³⁵¹. Esta es una idea desarrollada por Bortoft la cual traje a cuenta en el apartado sobre la *ontomorfología*. La anterior sentencia hace referencia, en realidad, a la diferencia entre *noesis* como modo de la experiencia, y *noema* como lo que es experimentado en términos de la experiencia. El modo de la experiencia remite, por lo tanto, al cómo del aparecer, mientras que, mientras que el noema remite a lo que aparece. Llamo expresión, entonces, a aquel conjunto de aspectos que una cultura determinada deja ver como parte de su peculiaridad –por ejemplo, en el sentido del tema del abordaje que filósofos mexicanos hicieron al considerar al mexicano y la mexicanidad como fenómeno o expresión del Dasein mexicano. Por lo tanto, la *expresión cultural* tiene que ver con el modo y el cómo del aparecer en el mundo de una cultura o pueblo. Lo que es vivido en tanto vivido correspondería, pues, a lo que aparece. Podemos ver así, pues, respecto de un pueblo, el correlato entre lo que aparece (el pueblo) y el cómo de su aparecer (su expresión vital). La mexicanidad, como modo de aparecer o expresarse de un pueblo es el resultado de una historia del ser propia de una región o localidad antes que de un tipo de historia de alcances universales. *Lo que aparece* es, siguiendo mi interpretación, la circunstancia histórico-social del tipo de vida de un pueblo. La diferencia, pero más bien vínculo, entre *noesis* y *noema* me permite aproximarme al *qué* y al *cómo* de un pueblo. El *qué* y el *cómo*, es decir, lo que es vivido en tanto vivido y el modo de vivirlo es un intento por entender el espíritu de un pueblo por razón de que éste se corresponde con aquello que se presenta de un modo y no de otro. Ahora bien, su presentarse no es en absoluto estático sino dinámico. Las formas de vida son *formas del aparecer* o de ponerse en juego *aquello que aparece*. Hablo, por lo tanto, de la vida de un pueblo.

³⁵¹ Bortoft, Henri, *The Wholeness of Nature: Goethe's Way toward a Science of Conscious Participation in Nature*, Massachusetts: Lindisfarne Books, 1996, pp. 143 y 280. La referencia a Husserl es clara, pues, se trata de *noesis* y *noema*.

La demanda anímico-autodeterminativa que la modernidad capitalista hace al individuo es una capacidad que puede tener, según Max Weber, un fundamento étnico apoyado en características raciales. Un racismo vinculado a lo biológico se transforma entonces en un racismo civilizatorio, el cual B. Echeverría denomina *blanquitud*. Tanto este señalamiento de Weber y la reformulación de la blancura como *blanquitud* señalan ya una particular *metabolé* de las formas biológicas a la constitución de las formas del mundo o la cultura. Esto evoca la definición aristotélica del ser humano como animal racional a la vez que señala la diferencia o trascendencia expuesta por Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, a saber, que «el lenguaje no es en su esencia la expresión de un organismo ni tampoco la expresión de un ser vivo» sino el advenimiento del Ser. De modo similar, la *blanquitud* como solicitud anímica o exigencia de poder al hombre para llevar a cabo la tarea que sobre él es impuesta, la revitalización del capital, opera aquí como una manera de trascendencia de lo biológico a lo cultural o civilizatorio. Hasta aquí, podemos interpretar el señalamiento de Weber en los términos de las condiciones materiales que posibilitan las formas de una cultura y una civilización.

Que el libre trazo del Ser sea antagónico a la lógica de la acumulación del capital indica que la vida se fundamenta desde sí misma y no a partir de una ideología, naturaleza o ideología. Esta independencia de la vida respecto de toda lógica de superposición y determinación que la deforman de su libre expresión –libre expresión porque su emanación o ducción mundana se lleva a cabo a partir de sus propios principios intrínsecos– corresponde quizás, a lo que Heidegger entendía como un *ethos* originario. Pues, si bien es cierto que la vida se ha visto mermada por la exigencia del capital al grado de sofocarla y determinar a los hombres. En otras circunstancias argumentales, me he referido a este libre carácter vital en los términos de un libre trazo del Ser. El dogma que aquí se entrevé es el de imaginar que la riqueza de la vida es solo en función del valor que el capital otorga; que la vida, incluso más allá de ser entendida en términos de un valor, es la disposición del hombre al Ser que, en su libre tránsito en el tiempo y su breve instauración en el remanso del espacio, le ofrece al hombre. Este sacrificio de la vida en el sentido más negativo a la lógica del capital es lo que constituye la solicitud de entrega ético-anímica de la modernidad capitalista: la *blanquitud* que exige del hombre la potencia para poner en juego el capital.

En épocas de deterioro social e incluso civilizatorio, son recurrentes las reivindicaciones de las fuerzas de la vida, como por ejemplo la sexualidad y el erotismo. Estas experiencias son intentos de resarcimiento a las potencias de la vida con la gran contradicción de que algunos de estos movimientos de reivindicación se reivindican en función de los mismos parámetros dictados por el capital, esta es la gran contradicción. Incurrir en la consideración de entender a los revoluciones sexuales en función de una reivindicación por la práctica sexual no hace justicia al fundamento «ontológico» que las motiva, a saber, una reafirmación de las fuerzas vitales y sus expresiones en una época que ha quebrantado la forma natural de la vida y le ha superpuesto u obligado a funcionar en una lógica que es fundamentalmente violenta. Esta superposición ha sido la fuente de muchas catástrofes de la vida moderna: la violencia, el narcotráfico, la generación de pobres

y el deterioro ecológico. Empero, para Heidegger, la crisis civilizatoria que alcanza su mayor expresión en la técnica moderna.

El hábito cálido como *ethos* «pedestre» se ve exigido y distorsionado, por el racismo de la *blanquitud* que exige al hombre una disposición anímica y una autodeterminación que no corresponden a la autodeterminación de sí mismo, sino al ser impuesto según el modo de vida articulado por el capital. La experiencia, o mejor dicho, el presentimiento aquí en juego es el de una cierta desconfianza o percepción de algo así como una bastardía del espíritu que mueve la vida que no se corresponde con lo originario. Hay, pues, lo opuesto a aquello que Heidegger denominara como lo *Kuinzige*: una melancolía, una insatisfacción honda. Un estado de *allidad* menoscabado que no se demora compasivamente en el carácter de las cosas sencillas. Ubicamos, pues, en la blanquitud, una de las fuentes o modo de expresión de la inautenticidad. Contra el carácter inauténtico que imprime la blanquitud, el individuo auténtico que no permite ser «tocado» por el sentido de la vida que exige la entrega al espíritu del capital. La cotidianidad, fácil y diáfana, es el ámbito de la violencia inercial que somete a su pulso la potencia vital de los individuos.

La relación del hombre con la totalidad de lo ente se ha particularizado. El ente-mercancía es el paradigma de vida moderna. El ente con el que el ser humano ha entablado un tipo de relación peculiarmente estrecha y dinámica es la mercancía. Tal es la relación vital con la mercancía. La mercancía es metabolizada al grado que se vuelve parte vida de la vida misma y la modifica con tal radicalidad que pareciera transformar el modo de ver el mundo. Ahora bien, este tipo de relación que el hombre ha desarrollado con este ente particular es una relación que cuya historia se ha fraguado, y continúa transformándose, a lo largo de muchos años. Y es que cada modo de vida, cada forma o tipo de pertenencia en la historia ha requerido, y se ha expresado en formas de relación con los entes de manera particular. La forma de relación del hombre con los materiales es de tipo metabólico (μεταβολή). La vida social no es independiente del orden natural o físico. De ahí que la noción de vida no pueda ser pensada unívocamente en función de lo biológico o químico sino también en función del sentido de la transformación social. El Ser y el ente, pese a su diferencia no ostentan un vínculo inconmensurable sino la unidad diferencial. ¿Pensaríamos, entonces, que la historia del hombre en términos de las transformaciones con la materialidad involucra también una transformación en la concepción del ser de lo material? La comprensión de este tipo de relación entre el ente que es mercancía y el ser humano ha tratado de ser comprendida, en la historia del pensamiento occidental, a partir gran variedad de teorías económicas, sociológicas y éticas. En contraste, Heidegger trató de comprender este estado civilizatorio marcado por este peculiar tipo de relación si echar mano de una teoría sino a partir de lo que él entendió como la pregunta por el Ser y la historia del Ser y su relación con el pensar. El mundo moderno tecnocapitalista es, entonces, la consecuencia histórica de las pretensiones de saber que inauguraron un modo distinto de explicar los fenómenos del mundo: ¿por qué el ente y no más bien nada?

El mundo moderno tecnificado se expresa como consecuencia histórica de la racionalidad que hubo de fundar, según algunas visiones como la presentada por Horkheimer y Adorno, a la civilización occidental en un peculiar carácter. Las raíces

de razón que gobiernan el planeta no se origina, pues, en el capitalismo o el imperialismo sino en la racionalidad unívoca que se impone planetariamente. Las calamidades de la razón en la modernidad corresponden al destino del propio Occidente inaugurado con los griegos. Tal es, pues, según Heidegger, el tipo de pensamiento metafísico que se confunde entre el ser y el ente y que inaugura, así, la época oscura u ocultamiento del Ser. La restitución del pensar con el Ser como su objeto de pensamiento refundará, por lo tanto, una época nueva. Es decir, sólo el pensar del Ser es la condición de posibilidad de una transformación de un espacio vital no capitalista signado por las coordenadas propias del Ser en su libre trazo. Por lo tanto, Heidegger se erige como buscador de aquellos elementos que permitan cultivar, reeducar o transformar un tipo diferente de racionalidad. La tarea es, pues, la búsqueda de la voz del Ser; es decir, la voz del mundo: la posibilidad de un pensar y un decir del Ser.

Lo judío va más allá de lo racial y señala, más bien, la manera o forma judía como peculiaridad del Ser en el mundo, la visión y el sentir judío como modo de anclaje en el mundo: la *Stimmung* y el *ethos* judíos. En este mismo sentido el filósofo ecuatoriano B. Echeverría (y antes que él un grupo de intelectuales mexicanos, entre ellos Octavio Paz y otros, se preguntaron por *lo mexicano*) ha ido más allá que sus antecesores al plantear el término *blanquitud*, concepto de una extensión mayor que circunscribe a los pueblos latinoamericanos caídos, por razón de su historia de colonialismo y mestizaje pero también por superposición cultural.

De aquí que las *Stimmungen* sea tan diversa como variedad de culturas existentes. No es posible ni correcto considerar bajo un mismo término, *lo occidental* a la singularidad cultural que ocupa el espectro histórico-civilizatorio de lo que conocemos como Occidente. No es apropiado aplicar o estudiar a cada singularidad occidental a partir de los parámetros de lo occidental. La vía de interpretación es inversa. Lo occidental ha de ser definido en función de la experiencia histórica de cada singularidad cultural, y lo mismo sucedería con términos tales como lo moderno, la historia del Ser, lo latinoamericano o el término de lo barroco con el cual intentó caracterizarse el carácter general de los pueblos latinoamericanos por el escritor Alejo Carpentier. En contraposición a lo occidental y la *blanquitud* se intenta reconsiderar lo indígena como vía de reafirmación de la identidad de un pueblo. Cabe, por lo tanto, reconsiderar lo anterior y cuestionar el estatus ontológico de las caracterizaciones antes señaladas. Este intento nos conduce a plantear qué es lo mexicano, lo judío, lo asiático, lo alemán o lo latinoamericano.

Las expresiones anteriores corresponden a aquellas formas y carácter como una cultura se presenta como mundo. Una lengua, un arte, una cultura que señala la diferencia frente a otra cultura son mundos que han sido posibles. Ser en el mundo, si bien ostenta cierto grado de neutralidad, o mejor dicho, originariedad que antecede a toda caracterización en términos de que podríamos denominar como lo cultural, pues no intenta ser una perspectiva o categoría de corte antropológico, nos conduce, inexorablemente, a la situación histórica y cultural en la cual cada individuo, cada Dasein, es traído a la significatividad del mundo.

La palabra *ethos*, más que lo simplemente *ético*, mienta una constitución del mundo de la vida (*Lebenswelt*), es decir, el anclaje vital del hombre en el mundo en

medio de lo que *es*. El *ethos*, en cuanto factualidad del ser-vital histórico, corresponde, también, a una época del Ser en la cual caben aquellas contradicciones propias de un modo de vida que dista de constitución perfecta. Cada cultura aparecida sobre la faz de la tierra equivale a un vano vital del ser histórico en el que se incluyen sus propios elementos en contradicción, es decir, su «caos» propio. Más todavía, la factualidad del *ethos* histórico o vano vital poseería, también, sus propias contradicciones. A este respecto, la *locusión del Ser* que he mencionado y el *habitar en el Ser* no serían formas utópicas del humano arraigo en una localidad en el sentido de una forma pastoril y armónica de la vida, más o menos romantizada, con la naturaleza, es decir, no se trata de la búsqueda de una arcadia. La *locusión* y el *habitar* en el Ser serían, más bien, constituciones del mundo de la vida con sus propias «contradicciones» o limitaciones por razón de que el Ser-*alétheia*, al no ser una desocultación «pura», inculca en el mundo que abre un espectro de limitación o «imperfección». Ahora bien, si consideramos que cada cultura corresponde a una localidad del Ser, es decir, a una apertura vital dotada de intensidad (*Stimmung*) *ética*, entonces el *temple ético* (la *Stimmung* del *ethos* histórico) guarda un espectro de desequilibrio dinámico.

El término *locusión* puede ser considerado en el sentido de una amplitud vital propia de una comunidad de seres humanos que comparten una forma de ser, es decir, una forma posible de la existencia comunitaria. Cada cultura se desoculta, se expresa, como paisaje en el cual *toman lugar* formas o expresiones que conforman su situación tanto histórica como ontogeográfica. La *locusión* incluye, como se vio anteriormente, la intensidad o *δύναμη* propia de la comunidad de existentes en el vano o localidad de su existencia compartida, y el rigor que preña e impera sobre todo habitante del espacio. En este sentido, su utopía radica en su fuerza para conducirse en la *corriente vital del Ser* y así manar mundo. Aquello lo cual llamamos mundo es posible gracias a aquello lo abre: un modo de sentir colectivo donde el hombre se abre a sí mismo en el horizonte de los otros y pone en juego el sentido del mundo como construcción colectiva. De esta manera, el allí del Ser equivale a una manera de la *convivencia* o sentido del Ser compartido. El Ser, en su allí, le ha deparado al hombre la forma de una colectividad que va más allá de cualquier ideología o crítica de tipo social o político, como, por ejemplo, la idea del hombre como lobo del hombre, según Rousseau, o bien aquella según la cual el hombre es el producto histórico de la lucha de clases. Desde esta perspectiva, espaciar equivaldría, por lo tanto, a liberar y dar curso a las fuerzas que ponen en movimiento la vida colectiva. Así, entonces, el Ser ha destinado su *Da* a la comunidad (*Wirwelt*). La apertura no se fundamenta en nada pero sí es fundante y condición de posibilidad. Es fundante en tanto que abre al individuo a una circunstancia (individuación de la apertura) y le otorga un sentido de la acción y un deseo en el espacio vital del Ser como posibilidad para la puesta en juego de su ser propio en el medio de sentido de la colectividad.

b) Planetarismo y blanquitud

El «alisamiento» del mundo, en un cierto sentido, señala la irrupción del espacio continuo. Ala unilateralidad y al idiotismo como principios igualadores, el espacio barroco señala la fractura, la pluralidad de topologías, regiones y espacios vitales. En contraste con la blanquitud, exigencia de disposición ética de la vida moderna, el mestizaje, la pluralidad de lenguas y los distintos tipos de vida según la diversidad cultural hace frente a alisamiento como la reafirmación de su condición como rugosidad del mundo. La ciencia y la técnica, por supuesto, actúan como alisadores del mundo. La ciencia y la técnica en su unilateralidad racional han empobrecido el carácter vital de la materia reduciéndola a la categoría de objeto de exploración científica o de explotación comercial como valor de cambio (Marx-Echeverría) o útil (Heidegger), instrumento que se inculca en la vida para hacerla más llevadera y alisar la fricción vital que la ejecución de tareas requiere.

El alisamiento lingüístico desplaza la diversidad de lenguas. La idea de que en alguna región lingüística no pueda surgir un pensamiento revitalizador por razón de que una lengua sea la privilegiada para establecer la relación del pensar con el Ser es una idea que en el fondo disuelve la vastedad mundana que una lengua ofrece a la vez que deriva de alguna ideología de superioridad lingüística. Definido como animal dotado de lenguaje, el hombre no se posiciona por encima de lo animal y los organismos vivos sino que, además, el habla de una lengua particular lo sitúa por encima de otras comunidades lingüísticas. Heidegger mismo, exploró las regiones lingüísticas de diversos lenguajes y las maneras como el Ser acaecen en esas lenguas y forma una peculiar ontografía de la región del Ser.

En este sentido, la topología del Ser es una eclosión «barroca» del mundo. Barroco el mundo como forma no llana de su manifestación señala la búsqueda de una fenomenología hermenéutica de la mundanidad barroca. Frente a la unilateralidad racional que alisa el mundo, la vida se muestra diversa, plural. El mundo es una vorágine de intensidades, y movimientos. Heráclito concibió el mundo en un estado de movimiento. El movimiento, cabe señalar, no es lineal sino «caprichoso»; el orden de su ducción radica no en su ducción ordenada sino fluctuante en su intensidad de ducción. Una fenomenología «barroca», pues, como ejercicio de resistencia a la unilateralidad apropiadora de un sujeto racional-teórico. La fenomenología hermenéutica barroca se situaría más de lado de la descripción narratológica que de la conceptualización teórica. Una fenomenología que vaya de acuerdo a la no unilateralidad, o linealidad, y a la *expontaneidad* del mundo, y que no haga violencia a su estado de ducción constitutiva, sino que deje ser al mundo en su dinamicidad, *exversión*, *excentricidad* y *expontaneidad*. Una fenomenología que sea una actitud del sujeto con el mundo físico más allá de la imposición racional del sujeto teórico en el mundo. Una disposición del hombre como la descrita anteriormente concebiría al mundo más como una narratología que como un marco de teorías.

c) Idiotismo, bastardía y planetarismo

La bastardía no mienta un estado de pérdida del padre o la madre, es decir, al huérfano. La bastardía señala el estado de desarraigo. La carencia, la falta de pertenencia a un suelo, la falta del remanso corporal en el fenómeno erótico y la búsqueda desenfrenada del sexo o la proliferación de infértiles señalan el estado civilizatorio de la miseria. Ante tal paisaje el enterramiento háptico intenta hacer ver el regreso al remanso a los lugares de pertenencia, compromiso y fruición vital en la comunidad de los hombres, esa colectividad que la ciencia de lo social nos presenta como sociedad. La bastardía se extiende hasta el grado de desarticular aquellos espacios donde la vida puede generar conjunciones de significatividad.

Heidegger, por su parte, comprende la historia occidental en los términos de la «historia del Ser» como aquella que determina la vida del hombre; vida que, como permanencia en el «abandono del ser», se ve determinada por el planetarismo y el idiotismo. Pero el planetarismo, aquí, no es la globalización de un sistema de producción, el juego de fuerzas de la geopolítica, la explotación de los recursos naturales y la devastación de los ecosistemas. El planetarismo pertenece a la historia del Ser y debe ser pensado a partir de esta procedencia histórica. De acuerdo a Heidegger, la estancia se determina por aquello en lo que el hombre se detiene, en donde se detiene y lo que constituye su espacio-tiempo.³⁵² Planetarismo, para Heidegger, no es la cobertura de las diversas regiones del planeta de modo tal que se las subsuma en una circunstancia histórica, sino la igualdad como fundamento en las que se las subsume. En este sentido, el planetarismo trasgrede las regiones, las localidades, los lugares. El idiotismo, en cambio, es la exigencia y el proceder del planetarismo porque es la forma de exigencia de la uniformidad de las masas. Al igual que con el planetarismo, el idiotismo es pensado desde la historia del Ser como una situación histórica, y no como una condición psicológica, en la medida que la propiedad individual se ve exigida de lo público

Empero, una reacción contraria se acentúa a medida que el igualitarismo planetario arrasa ahí donde antes había rica diferencia. Y es que si el planetarismo subsume en la uniformidad, la rica diferencia fue en el pasado motivo de confrontación ahí en donde no hubo proceso de mestizaje.³⁵³ Los fundamentalismos étnicos surgen ahí donde el mestizaje es menos evidente. Las culturas mestizas son inclusivas antes que exclusivas por razón de que su razón de ser y constitución no es puritana sino barroca.

La bastardía mexicana, en contraste, es de un tipo y una procedencia peculiares. La suspicacia y la desconfianza, enfermedades colectivas en México según señala O. Paz, son las firmas de bastardía en la historia de México. El

³⁵² Cf. Heidegger, Martin, *Sobre el comienzo*, Trad. Dina V. Pocotti C., Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005, pp. 42-43. GA 96, pp. 261-265.

³⁵³ Véase, por ejemplo, la *blanquitud* como la exigencia de tipo ético o civilizatorio como tendencia de la humanidad moderna. Dicho sea de paso el señalamiento introducido por M. Weber, a saber, que la capacidad y aptitud para llevar a cabo la exigencia del espíritu moderno capitalista puede tener como fundamento ciertas determinaciones raciales de los individuos. Para una revisión más detallada de este planteamiento considérese el estudio de B. Echeverría en: *Modernidad y blanquitud*, México: Ediciones Era, 2010, pp. 57-86.

espíritu de la modernidad ha creado un estado de bastardía ahí en donde no la había. En este sentido, la bastardía es más un proceso de precariedad vital. En un sentido psicológico señalado por Erich Fromm, la bastardía equivaldría a la condición de separatividad, fuente de toda angustia, resarcible sólo por vía del amor.³⁵⁴ Para Octavio Paz, en cambio, la soledad u orfandad es la condición de todo ser humano, por lo que la orientación última de la existencia está dirigida a resarcir el estado de orfandad originaria.³⁵⁵ Más allá de las diferencias de clases y los estragos que el sistema económico ha impuesto sobre la vida la bastardía es la carencia de un suelo, es decir, la carencia de una forma de la existencia aposentada significativamente en un espacio donde se conjuguen aspectos propios de la geografía, como el paisaje, y sus elementos como el aire, el agua o el fuego.

Porque existimos podemos desembocar en estado de bastardía, pero ésta no es la condición propia de la existencia. El estático «estar dentro estando fuera» (*des ekstatishen Innestehens*) apela a la existencia como tal y no tiene que ser entendida como una condición de bastardía. La condición de bastardía es, más bien, un fenómeno posterior que tiene que ver con una relación coartada entre el ser humano y su relación con el Ser. En este sentido, el ser humano en condición de desarraigo puede ser entendido, entonces, como un «abandonado del Ser». Ahora bien, esta condición de «abandonado del Ser» puede aliviarse por vía del pensamiento, pues la vida, según la vieja sentencia de Aristóteles, no es digna de vivirse si no es traída al ámbito de la reflexión. El fenómeno Ser-vida debe entonces ser pensado para lograr el arraigo existencial con respecto al Se mismo. Ahora bien, el pensar nos conduce a las condiciones de una vida arraigada en las inmediaciones de la propia tierra. Pero el hombre no ha encontrado la fórmula del habitar. Desde el sistema de producción y consumo capitalista y aquellas ideologías que intentan dotar de un cierto equilibrio al habitar humano, el habitar permanece como una utopía. Heidegger, desde mi particular modo de ver, es un pensador del arraigo, es decir, de un peculiar tipo de habitar (un habitar de tipo poético) en el que el ser humano y todo lo viviente logra reorientarse en la vía del Ser originario, es decir, en el despliegue espacio-temporal de su propio ser en el Ser-vía.³⁵⁶ A este respecto, me parece que la «visión política» no es de corte tradicional, como hasta entonces se había pensado por algunos pensadores clásicos de la política, como, por ejemplo, Rousseau o Hobbes, entre algunos otros. El giro topológico de Heidegger conduce al *ethos político* del hombre en el sentido espacial y vital de los términos *ethos* y *pólis*. Todo lugar, es fundamentalmente una dispensación del Ser que se constituye como estancia vital. Podemos argüir que si la historia de occidente es entendida como la serie de vicisitudes en la construcción de un habitar, entonces la historia de occidente es fundamentalmente una historia de la búsqueda del arraigo político, si por político entendemos el *lugar* donde una existencia puede ser posible. Ahora bien, el *lugar* no se restringe a una extensión terrenal, sino, más bien, mienta la amplitud, también

³⁵⁴ Cf. Fromm, Erich, *El arte de amar*, Trad. Noemí Rosenblatt, Barcelona: Ed. Paidós, 2004, pp. 19-20.

³⁵⁵ Cf. Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México: FCE, 2002, pp. 211-213.

³⁵⁶ Cf. Capobianco, Richard, *La vía del Ser de Heidegger*, Trad. Ramiro Palomino, Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2020.

denominada lo Abierto, o lo Libre, que es el mundo entendido como amplitud vital o como el *dónde* en el que acaece la existencia histórica.

d) La ciudad: ¿esencia y destino o ensamble y dinámica?

Canta el espacio, el tiempo se disipa: es el boqueo, es la mirada que resbala por la lisa pared,
es la pared que calla, la pared.³⁵⁷

Es diversa la influencia que el pensar de Heidegger ha ejercido sobre buena parte de la filosofía de los últimos años. Su obra ha abierto posibilidades de pensamiento filosófico y suscitado múltiples aproximaciones a su obra, al mismo tiempo que ha despertado el interés de explorar vías alternas a antiguos problemas. Más allá de una actitud de ceñido carácter ascético hacia su obra, la virtud de sus planteamientos viene dada por un carácter más o menos abierto a la interpretación de su obra.

Mi lectura de Heidegger se ve motivada por la posibilidad de interpretación de un giro topológico en su pensamiento. Heidegger mismo no se asume dogmático al no afirmar la unilateralidad de comprensión del ser a partir del tiempo.³⁵⁸ Cabe pues, la posibilidad de que el ser sea concebido desde el espacio-lugar; es decir, que una comprensión del ente sea posible no a partir del tiempo sino del espacio-lugar. Esta posibilidad no ha sido explorada por Heidegger sino sólo señalada marginalmente en algunos de sus escritos. Ciertamente, la vida humana se encuentra atravesada por el tiempo y también, por supuesto, por el espacio. Lo anterior se torna evidente en una época en la cual la vida moderna pone en peligro las condiciones que posibilitan la vida en el planeta tierra. Ahora bien, pregunta por la ciudad equivale a preguntar por los espacios de la vida, pues es la ciudad la localidad de la existencia (*Die Ortschaft des Menschenwesens ist das Wo*)³⁵⁹ histórica moderna. La pregunta por la ciudad intenta ser una pregunta diferente a aquellas de tipo sociológico, pues fundamentalmente preguntar por la ciudad implica preguntar por un modo de acaecimiento de la existencia histórica. Podemos entender a la ciudad como una circunstancia vital-histórica que tiene por epicentro a la técnica y el capital. En el espacio ciudadano, acaece un mundo que se sostiene y se abre entre sus construcciones, dotado de su propio palpitar y respirar: su *halito cálxico*. Del Ser proviene la dispensación existencial del hombre en su espacio-mundo donde éste *es*. Tal es la importancia del espacio vital donde acontece el fenómeno del vivir que se volvió necesaria la invención de una ciencia cuyo objeto tenía que ser la comprensión de los fenómenos socio-vitales: la sociología.

Ahora bien, se subraya la idea de que el espacio vital no es una utopía, ni la búsqueda de una vida regida por dogmas o principios conectores de una doctrina. El espaciamiento es el libre trazo del Ser y, por esto mismo, el espacio corresponde al espaciamiento del Ser. Un sistema económico, político, alguna ética o teoría de lo

³⁵⁷ De *Hablo de la ciudad*, de Octavio Paz.

³⁵⁸ Cf. Heidegger, Martin, *Lógica. La pregunta por la verdad*, Trad. J. Alberto Ciria, Madrid: Alianza Editorial, 2004, p. 214.

³⁵⁹ GA, Bd 70, *Über den Anfang*, p. 29.

social; alguna «*theopolítica*», teología o doctrina de la vida u humanismo no hacen justicia al carácter libre, espontáneo de la eclosión de los espacios vitales como posibilidad de la topología del Ser; del Ser que dispensa, en los entes, los lugares que a su vez dispensan mundo.

La *Stimmung* necesita de una *Stimme*. Es decir, la afectividad propia del espacio vital necesita de una «vocalidad», una disposición vocal o sintonía significativa del hablante con la totalidad de su temple afectivo del acontecer del propio mundo.³⁶⁰ Quizás es esto a lo que se refirió Heidegger cuando habló de lo poético como el tipo de lenguaje del verdadero habitar. Ahora bien, no tenemos disposición para el habitar ni podemos encaminarnos a ese momento comunal porque no tenemos una voz. El hablar, aquí, podemos entenderlo como una irrupción sónica, un proferir (*utterance*). La presencia humana no se agota en la presencia corporal, presentarse equivale a tener una voz y no permanecer en estado de afonía. El habitar, entonces, necesita de un saber pronunciar, de un saber irrumpir sónicamente en medio de la *Stimmung* de una localidad del mundo. La *phoné* es, por lo tanto, uno de los elementos que permiten la articulación vital de una comunidad. La pregunta que ahora salta a la vista es la pregunta por la naturaleza de la relación de la disposición sónica del hombre con el mundo en el cual acontece todo aquello que de suyo viene dotado de una forma de presencia sónica. Para Derrida, por ejemplo, la proximidad de la presencia al *logos* como *phoné* constituye su esencia formal como significado.³⁶¹

³⁶⁰ El *ethos*, en tanto circunstancia afectiva, es una disposición lingüística del hablante y, en general, de una comunidad de hablantes. El *ethos*, por lo tanto crea una disposición comunicacional. J. Searle, por ejemplo, se refirió al hablante como un actor de los actos de habla. Hablar un lenguaje, según Searle, es ser partícipe de una conducta, realizar actos conforme a ciertas reglas. El acto de habla se lleva a cabo en una *realidad local*. Hablar una lengua, finalmente, es una disposición comportamental. Cabe indagar, a este respecto, la naturaleza de la disposición del hablante como habitante según el señalamiento de Heidegger sobre el habitar. El habla, sin embargo, está preñado de formas heredadas de la historia. En el hablante mexicano, según señala O. Paz, el lenguaje «está lleno de reticencias, de figuras y alusiones, de puntos suspensivos; en su silencio hay repliegues, matices, nubarrones, arcos iris súbitos, amenazas indescifrables. Aun en la disputa prefiere la expresión velada a la injuria: «al buen entendedor pocas palabras.» En suma, entre la realidad y su persona establece una muralla, no por invisible menos infranqueable, de impasibilidad y lejanía.» (Cf. *Máscaras mexicanas*). El *ethos mexicanus* sería, entonces, una disposición comportamental «fonada» -constituida como herencia histórica- que preña el lenguaje de formas y signa la relación con las cosas de una *hálito háptico* peculiar; su habla deja ver su carácter. El poema *La tejedora*, de Ramón López, puede servir de muestra del carácter o *modo de ser* mexicano: «Tarde de lluvia en que se agravan / al par que una íntima tristeza / un desdén manso de las cosas / y una emoción sutil y contrita que reza.» Aquí queda claro, entonces, el peculiar modo de sentir-se en el mundo, pues su relación con el útil preñada de un desdén manso y lo contrito y sutil de su emoción que parece que reza.

³⁶¹ Derrida, Jacques, *De la gramatología*, Trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México: Siglo XXI, 2008, p. 26.

§ 37. Αλήθεια de la acción

El mundo se devela y se oculta; cultivarlo implica comprometerse con él: ponerlo en movimiento, procurarle una imagen, prepararle un lugar, en suma, asumir la condición de «pastor» del mundo. Se lo pone en movimiento por cuanto todo lo que en él mana se encuentra en ducción; el mundo se mueve, pero también se muestra, es una forma de la visión; es, también, el terreno donde el hombre construye y transforma con la ciencia y la técnica. Mediante el trabajo, la tecnología y el sistema económico, el mundo instaura su imagen «epocal». Comprometerse con el mundo equivale a preparar un lugar, una intensidad y una imagen. El verdadero *ethos*, entonces, se ubica en estas tres formas del develamiento del mundo como intensidad, espacio vital y visión. El *ethos* de la apertura vital *del espacio del Ser*. El mundo es la ex-halación vital del Ser –la entrega de una visión, una intensidad y un lugar para que el hombre sea. De alguna manera, la filósofa Arendt entrevió un carácter de mundo parecido al que aquí planteo cuando afirmó que tras el nacimiento el individuo, en la acción política, debía nacer al mundo. Arendt nombra a este proceso natalidad. La natalidad, pues, es una forma de la *parousía*. La acción humana tiene como finalidad abrir mundo y mantenerlo, ocuparse de él y en él sea por medio de la actividad intelectual o de la actividad práctica como las artes y las técnicas.

Por medio de lo ya expuesto he mostrado una forma de proceder la cual engloba los aspectos de materialidad, presencia y fuerza como elementos constitutivos de la amplitud vital o espacio. En estos términos, podemos entonces hablar de la presencia material de las cosas o los procesos mediante los cuales el espacio se constituye como localidad, espacialidad o amplitud presencial de paisaje. Esto es, por supuesto, no una definición sino una descripción de la realidad: *la topología del Ser*.

La acción humana consiste en un llevar a cabo lo que ya *es*, como bien lo ha señalado Heidegger³⁶². Excepto que el llevar a cabo no se limita a lo artístico o lo técnico en el sentido de tomar de la tierra y construir. Asirse en la vida y llevarla a cabo (*vollbringen*), desplegarla, es también una forma de llevar a cabo aquello que ya *es*. Es decir, asirse a la vida es asirse al despliegue espacio-temporal del acontecer vital en el cual el propio despliegue vital va. Llevar a cabo la vida parece ser posible sólo como modo de resolución individual, poner en juego las posibilidades del ser propio. La empresa humana, entendida como un construir de orden técnico, no es la única forma como el hombre lleva a cabo sus proyectos de diversa índole. En el *llevarse-a-cabo-sí-mismo* de cada ser humano radica su esencia en despliegue espacio-temporal. El cultivo de sí no ha sido un tema ausente en la reflexión de algunos filósofos. Muchos han sido los humanismos que han ensayado una respuesta al enigma del *sí mismo* y lo han entendido de diversas maneras: como Yo, autenciencia, o *subjectum*. Agustín, por ejemplo, se cuestiona sobre el modo como la vida buena ha de ser vivida, o bien sobre el cómo desplegar la vida propia de una manera tal que dicho tránsito por el mundo sea el del amor y lograr la *vita beata*. Otros, como

³⁶² Cf. Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Trad. de Arturo Leyte y Helena Cortés, Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 11.

Foucault, por ejemplo, han hablado del *cuidado de sí*. El sí mismo a este respecto, cabe decir, no es ninguna esencia sino, más bien, la experiencia del ser propio.

El *llevar a cabo* (el despliegue de la esencia, el esenciarse) supone *extender* algo a la manera de *preparar un lugar*, un modo de la visión, unas formas, un plexo referencial como condición de su inoculación en el mundo. ¿Cómo caracterizar las condiciones de posibilidad que sobre el hombre actúan en este llevarse a cabo a modo de una *conducción* en la fuerza del Ser? Una respuesta a esta inquietud implica entender al hombre como receptáculo y ejecutor de la fuerza. En su llevar a cabo, o despliegue de la fuerza, el hombre en su conducción crea un paisaje. Su conducción es el despliegue y dosificación de una intensidad para instaurarse en el mundo. En tanto apertura como *Da-Sein*, el ser humano debe aprender a habitar llevándose a cabo como intensidad, situación y paisaje del Ser. Él es la *locusión*. El hombre, en actuar, siendo, se devela y se presenta. El mismo, en su aprender a habitar, es una intensidad, una situación y un paisaje en tanto apertura, *Da-Sein*. La verdad aquí es entendida como desocultamiento. ¿El desocultamiento de quién? En este caso el desocultado es el hombre en tanto que él es el allí del Ser. Él es quien se lleva a cabo, conduce, a partir de lo que ya es. Su sí mismo es la puesta en juego y es, en el compromiso con su acción un cultivo del sentido del mundo.

La acción es dar curso a la apertura. La vía de la aperturidad es la interpretación, pues nadie actúa inefablemente y con plena visión comprensiva de las implicaciones de su acción en el plano de la cotidianidad. El caso o circunstancia es en realidad siempre interpretación en tanto que es una localidad y no totalidad. La imaginación crítica es una actitud que puede ayudar a generar una apertura de una verdad local y no universal la cual corresponda a la localidad vital de quien padece su circunstancia.

Estamos ante una derivación de tipo pragmática. La acción, es decir, la conducción cotidiana del hombre se encuentra nutrida de una manera de aprehensión del sentido del Ser. La guía de la acción, en el sentido de un «buen obrar» no se encuentra en función de una ley o mandamiento, o el valor de uso. La moral provisional planteada por Descartes es el curso de acción afín a lo consuetudinario; es provisional en tanto que un ejercicio racional sobre el sentido del buen y verdadero obrar, no la ha elevado como guía óptima para la vida. Esta hebra «pragmática» de la acción en el proyecto cartesiano de la búsqueda de la verdad. La vida entre los hombres será de una moral provisional mientras no se llegue a una verdad evidente y clara para todos los hombres. Veo a la moral provisional como la experiencia humana de incertidumbre ante la consecución y logro comunitario de regular la vida en torno a la verdad. La provisionalidad moral señala, más bien, la condición humana tras haber abandonado los ideales de verdad en favor de un relativismo. El sentido provisional en una acción que no aspira a ser acción verdadera se ve rebasada no ya por el criterio de verdad sino por el sentido que nutre la acción.

a) Realidades locales y localidades reales

¿Quién o qué dicta el sentido de la acción? Al poder humano ejercido sobre los hombres se antepone el poder-ser del Ser cuyo horizonte vital no se corresponde con el valor de uso y el fin utilitarista que rigen las acciones que rigen a los individuos.

Incurro en una desviación de corte pragmatista-rortyano al considerar que la topología del Ser reconoce la verdad del Ser relativa a la diversidad de espacios vitales en tanto que estos son la apertura *existencial* del mundo donde acontece la vida de los individuos y sus sociedades.

La conciencia de la acción es el sentido del ser que ha conducido a la acción. La acción es conductora del Ser; y viceversa, el sentido del ser se hace conducir en la acción. Ahora bien, toda acción equivale a internarse en espacio vital de la vida como espacio de significatividad. La reflexión sobre la acción abre el pensamiento a otro sentido de las cosas. El remordimiento venido de lo actuado marca un comienzo del pensar, como conciencia moral originada a partir del sentido de la acción en la que el hombre se ha conducido. Hay un sentido del Ser que rige, se inculca, en la acción y la realza y eleva al estatus del «buen obrar». Buscar con Agustín la *beata vita* parecería conducir a la búsqueda del sentido en el obrar a la vez que la búsqueda de este en la acción. Cuando la acción carece de peso y vínculo el actuar humano carece de la fuerza nutricia para sostenerse y sobreviene el hastío de la vida. El buen obrar es, entonces, la puesta en juego del ser en la acción que se abre en el espacio vital del mundo, en donde el hombre, en tanto localidad, ha sido abierto.³⁶³

En este sentido, dice Rorty, nunca habrá ninguna verdad más grande que nosotros.³⁶⁴ El hombre es la medida de las leyes que construye y tampoco habrá alguna *auctoritas* de la verdad que no sea aquella que tenga a la humanidad como condición de su emanación e instauración. La política secularizada se ha deshecho del ideal de poder para regular o señalar el camino del vivir comunitario –no puede ya proponer una regla de la vida moral- y ha optado por buscar, de entre la comunidad humana, las vías para el libre trazo del Ser, de ese ser que tiene al mundo en el allí espacio-temporal de un individuo cuyo ser se decanta en el horizonte mundano sostenido por los otros hombres: la condición humana como espacio vital-secularizado del Ser. La verdad del Ser es una la cual no se supedita a la subjetividad epistemológica moderna. Señalada su vocación en la antigüedad, la filosofía aspiraba a la búsqueda de la verdad. Pero debilitado el cometido de esta búsqueda, ella ahora se concibe como la construcción de la verdad mediante el escarpado, lento y progresivo cultivo de la humanidad. La filosofía, se dice, se sostiene en sí misma como búsqueda de conocimiento. Empero, la filosofía no le interesa conocer más que el cultivo y la reflexión acerca de las condiciones de posibilidad para el florecer de la vida como plexo de significatividad donde los hombres pueden llegar a ser. En este sentido, el lenguaje humano no ocurre al nivel de la objetividad sino en el horizonte de la posibilidad. No tiene a lo objetivo como su correlato sino a la relatividad vital-significante. El lenguaje es lo abierto, *topo-lógos*, a donde se reúnen los seres significantes.

La apertura no se fundamenta en nada, pero sí es fundante. La apertura es fundante en tanto que abre al individuo a una circunstancia y le otorga un sentido

³⁶³ Lo que yo aquí planteo en términos de un buen obrar y, con Agustín, de una *beata vita*, Kundera ya lo ha puesto en juego bajo forma de novela como levedad y peso en *La insostenible levedad del Ser*. La erosión de la vitalidad mundana es de veras mortal, pues las acciones de los hombres han perdido toda posibilidad de recrear el mundo. Su actuar se torna como la mecánica de un sistema de consumo en la era del tecnocapitalismo. El poder de la acción se agota y la intensidad vital se torna frenesí inoperante.

³⁶⁴ Rorty, Richard, *Ética para laicos*, Trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires: Katz, 2009, p. 29.

de su propia acción y un deseo en el espacio vital del Ser como posibilidad para la puesta en juego de su individualidad. Es fundante en tanto que detona intensidades, percepciones y todo aquello lo cual podemos denominar como prácticas humanas. No se fundamenta en el género, el deseo, en algo así como el alma, o en algún principio articulador originario o en algún valor o *lex naturans*³⁶⁵, pues la peculiaridad del allí del ser (Dasein) es la indeterminabilidad como condición de posibilidad. Pudiendo fijar una ley en su carácter contingente, la posibilidad de lo real radica en una fenomenología especulativa.

b) Relatividad significativa

No es de la voz mayoritaria la opinión de que el género es algo ya dado sino, más bien, una construcción social. Nuestra realidad social (*lifeworlds*), erótica y de género, gravitaría en la línea de pensamiento según la cual la existencia es una construcción social que tendría como su contrario algún tipo de fundamento pre-existencial. Paradójicamente, la decisión sola o inclusive una pretendida consecución de la libertad que tenga a la decisión como factor de cambio no sería suficiente para optar por el género. Advirtiéndolo, Butler dice lo siguiente:

(...) a return to the notion of matter, not as a site or surface, but as a process of materialization that stabilizes over time to produce the effect of boundary, fixity, and surface we call matter.³⁶⁶

La pregunta que subyace a esta aseveración, desde mi punto de vista, conduciría a replantear la pregunta por la materialidad y sus formas; formas las cuales no se agotan en la gracia estética de la presencia sino que otorgan articulación material y virtualidad fenomenológica. No podríamos señalar, con Butler, al eros como algo más allá del cuerpo sino que el cuerpo mismo es una materialidad fenomenológica. La libertad, pues, no se agota en el esteticismo ni en el decisionismo por cuanto se encuentra en función de la circunstancia materiales que, inclusive, tocan al propio cuerpo y lo asociado a este como el género, el sexo, la orientación y sus prácticas, elementos, todos estos, de aquello que hemos dado a llamar *Eros*.

La propiedad del Dasein y la impropiedad de este cuya realidad es la de ser-en-el-mundo, conduce a la cuestión de la divergencia entre lo público y lo privado que caracteriza a nuestras sociedades. La libertad ha sido el cultivo del egoísmo mas no el involucramiento social como horizonte vital del Ser que tiene a las colectividades como su claro. El ideal de libertad no opera como garantía de la propiedad existencial de un individuo. La consecución de la propiedad como condición que se opone a la impropiedad de la vida colectiva en Heidegger ha tenido en el pragmatista estadounidense Richard Rorty una importante recepción crítica. El equilibrio del sentido del mundo social frente a una *realidad local* en la que se circunscribe la individualidad, una realidad *localizada* en el propio individuo, ha

³⁶⁵ Cf. *Iusnaturalismo*

³⁶⁶ Butler, Judith, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*, New York: Routledge, 2011, p. 9.

derivado en una tensión entre lo social y lo individual y que en Rorty se expresa en términos de lo público y lo privado o bien, de lo relativo y lo fundamental.

La existencia es proyecto y en función de esta condición será verdadero aquello que posibilite la conducción en la utopía del Ser. La apertura, *existencia*, no es contemplativa sino proyectiva. Y la verdad, por lo tanto, carece de fijeza y se encuentra en movimiento. En este sentido, la verdad se encuentra sujeta a la temporalidad y la historia. El tiempo es el horizonte en el que acontece la verdad. Además, la verdad se abre paso entre la contingencia humana, pues, la vida práctica no se fundamenta en una verdad así como tampoco la verdad fundamenta la acción. La verdad es ese plexo de apertura de sentido del mundo a donde convergen los individuos en tanto *contingencia local*. El *Dasein*, la localidad, tiene el modo de la contingencia. La fruición de ser, en el sentido señalado, se entendería como el libre consentimiento por las verdades locales, una región donde la verdad no es mecanismo de poder integrador-uniformador para la consecución de un fin ajeno a un proyecto «esteticista» y de cuidado de sí.; es decir, un proyecto de interpretar la vida propia antes de adecuarla a un principio de verdad. Más aún, podemos hablar de épocas de apertura cuando un sentido de verdad afina la comprensión de la realidad, un paradigma del Ser.

El valor supremo es el de mantener el mundo y su habitabilidad como convergencia de los hombres, pues es en esta *convergencia* de pluralidades lo que da origen al mundo. Mundo es eso que acontece entre la comunidad de hombres, y por lo tanto, la verdad es ese claro del Ser que se abre en la comunidad como el *Da* del *Sein*, y que necesita de ella para acontecer y congregarse en la verdad. La hermenéutica, en este sentido de interpretación, puede ser entendida como el cultivo de la voluntad que se abre para vida en una sociedad que es tanto una contingencia local como una localidad contingente. La sociedad es esa región en donde el Ser clarea. Al ser ella, la sociedad, la única región por donde la vida se abre paso como posibilidad y apertura hacia lo futuro. Mundo, en tanto construcción social, es el fenómeno a donde todos los hombres son reclamados.

Dejar de pensar a la razón como la cualidad distintiva, *sui generis*, de un sujeto, y situarla como fenómeno perteneciente a la generalidad de los hombres. ¿En qué medida la razón fundamentalmente participa de lo colectivo y deja de ser la autoafirmación o consecución de un sujeto? De manera similar, la consecución individual de la verdad se ve afrentada a la *verdad ajena* –sí, una verdad que no nos pertenece, que pertenece solo al otro. Desde esta perspectiva, la racionalidad se concebiría perteneciente al orden de lo colectivo por cuanto tiene al lenguaje como su modo de *exposición* y que, eminentemente, adquiere significación a partir de un *religare* en lo colectivo. La verdad, entonces, no es un monólogo sino eso que ocurre en el diálogo. Tolerar racionalmente implica las condiciones y las capacidades para el diálogo. Georg Gadamer, por ejemplo, frente al parecer de Heidegger, comprende el lenguaje como diálogo; es decir, como fenómeno comunitario. Eso que en la civilización se ha concebido como verdad mienta una condición que ha sucedido entre los hombres. La verdad no debemos entenderla como una suerte de intersubjetividad lingüística sino como significatividad articulante. Por encima de los nombrados «sujetos», la significatividad no radica ni se fundamenta en la

subjetividad del hombre por cuanto esta no se deposita en un individuo particular sino es movimiento articulario. Más allá de la verdad, se encuentra la relatividad de la significatividad en ducción vital-articulante que nos arroja a nuevos horizontes. Por lo tanto, estamos ante una relatividad significativa que posibilita la redescrición vital.

Sin el cultivo del juicio, la individualización no resultaría posible. El individuo, por lo tanto, carecería de la capacidad para discriminar y elegir, es decir, para interpretar sus posibilidades de libertad. La diferencia entre lo público y lo privado es una frontera difusa. Rorty, al igual que Heidegger, se ven en equilibrio respecto al tema de lo público y lo privado; en aquel, lo que se pone en juego es la libertad, mientras que para Heidegger gira en torno de la autenticidad. La autonomía y la autenticidad se conciben ahora como una tensión entre lo público y lo privado. En esta tensión crítica se da la interpretación del «sí mismo». Esta condición «protorrelativista» es constitutiva del Dasein para su individuación y proyección propia, más allá de consentir la tendencia colectiva bajo la forma del furor, la costumbre o la moda. En este «protorrelativismo» radica la heterogeneidad del mundo, la cultura y las formas diversas de la vida, la heterogeneidad del Ser.

La creación de sentido o, si se prefiere, la búsqueda del mismo no es algo fácil y asequible bajo un régimen democrático. La composición, en cualquier ámbito de la alta cultura, de la poesía a la gran prosa; del tratado filosófico a la composición musical, se nutre caudales insondables desde donde se abre en momentos de peculiar inspiración intelectual. El mundo, en tanto totalidad de significatividad, es algo difícil de crear. En efecto, el sentido nos sobrepasa y es, a la vez, una irrupción no sujeta al querer humano; y sin embargo, como ya hubo de señalar Spinoza, lo excepcional es tan raro como difícil. La significatividad del mundo se ve posibilitada en los encuentros azarosos. Entendido como totalidad de significatividad articulante y, a la vez, articulación significativa, el mundo es fundamentalmente relativo; es fenómeno aperturante que sustancia y articula regiones de significatividad.

c) Contingencia

Considerado como relatividad significativa, el hombre en sus acciones posee la capacidad de abrir nuevos sentidos, de conducir el sentido del mundo. Su calidad de agente de cambio no radica en su poder subjetivo sino en su disposición para la *frónesis*. De entre un panorama incierto, su acción, no sometida a ley alguna, puede luego volverse libre y revitalizar así el sentido del mundo. Dar el primer paso demanda el ejercicio del juicio y la indagación de este tema nos devolvería hacia Kant por cuanto las preguntas por lo que el hombre ha de desear, esperar y cómo actuar se involucran en el misterio de un hombre que no para su vivir no ha encontrado la fórmula y que, sobre todo, tiene a su propio ser como asunto de su pensar. Pero el hombre no puede esperar en la sola especulación, la pregunta o el meditar. En el orden de las prioridades vitales, al hombre se le demanda ponerse en situación, en juego, actuar y errar. Así, pues, desde Platón hasta Descartes y Kant, la tarea de búsqueda ha sido la búsqueda de la certeza. Pues: ¿qué es la virtud, la belleza, la

justicia?; ¿cómo he de obrar?, han sido las grandes interrogantes que han fundado la tradición filosófica desde que los dioses enmudecieron a las preguntas de los niños que comenzaban a preguntarse sobre su suerte en el mundo. Nos situamos así, entonces, en la búsqueda del conocimiento. La pasión de la mente occidental radica en la fuerza de su pregunta por eso que es. El ser de la totalidad elevado a pregunta funda la racionalidad occidental de la que la filosofía es claro testimonio. En ella, un trazo subsiste, un olvido: el Ser. Lo fundamental del pensar, por encima de las técnicas y los quehaceres de la casa, es el Ser. Si esto es así, el Ser, lejos de ser el tema etéreo, inasible, «el gran misterio» es, antes bien el eje axial del aparato cognitivo humano donde se ubicaría todo aquello que la tradición filosófica se dio a la tarea de diseccionar: teología, ética, política, ciencia. Ahora bien, es cuestión fundamental la determinación de la manera como el Ser entra en juego en las distintas regiones escindidas respecto de él. A todo quehacer, proyecto, deseo subyace una pre-comprensión que señala. Pues, como Vattimo ha señalado a partir de la visión de Rorty:

Heidegger es aquél que también dijo que la existencia es proyecto y que toda filosofía –toda pretensión de validez, no digamos de verdad- está fundada sobre una factible puesta en común (*condivisibilità*) del proyecto que propone.³⁶⁷

El paradigma, hoy en la contemporaneidad, se ha transformado. El ideal platónico de la búsqueda de la verdad, la antigua unidad de lo uno, lo verdadero y lo bello, el ideal de verdad que ha de fundamentar al Estado ateniense, se ha debilitado. Pues, según Vattimo interpreta la historia occidental, a partir del mil novecientos la filosofía dejó de buscar la verdad para dar paso a la *verdad comunal*.³⁶⁸ Es decir, una verdad que ya no está desanclada de las circunstancias triviales del espacio terrenal donde la vida logra asentarse y generar su propio *paradigma vital de verdad*.

³⁶⁷ Rorty, Richard, *Una ética para laicos*, Trad. Luciano Padilla López, Madrid: Akal, 2005, pp. 11-12.

³⁶⁸ *Ibid.*

EPÍLOGO

I

No deja de ser diversa la miríada de apertura de rumbos en la amplitud vital (*freie Weite*) en la cual emergen y se extienden vías del ser que a su vez son posibilidades de existencia. Toda posible orientación del Ser ocurre entre la tensión mundo-tierra en cuya medianía, la claridad-dimensión terromundana, la vida puede ser vivida en comunidad humana. En la medianía de esta tensión *toma lugar* la *vitalidad* humana la cual está determinada por las condiciones materiales, biológicas y físicas, del planeta tierra. En torno a la «fórmula del vivir» se han reunido ideologías, doctrinas, teologías, teorías económicas y políticas. Es muy probable que Heidegger no haya sido la excepción a esta fórmula y se haya visto inclinado hacia una idea de un tipo de vitalidad político-comunitaria. Ahora bien, antes que articular una teoría política, dada la naturaleza de su proyecto filosófico, Heidegger más bien habló de un peculiar tipo de vida fundamental: *el habitar poético*. Pensar la existencia es, por indirección, pensar la habitación que la posibilita, de ahí que pensar la tríada hombre-existencia-Ser (*Dasein*) nos conduzca a la pregunta por el espacio vital en el cual la existencia humana, orientada en una comprensión histórica del ser, logra arribar a la libre vastedad (*freie Weite*) de lo Abierto.

El habitar poético es un modo de vida tal en el que la relación con las cosas y los seres no está mediado por criterios manados de la razón y sus excesos. Se trata de un modo de vida contrario a la determinación racional que, siguiendo a Foucault, ha creado criterios racionales de verdad y exclusión. La vía del Ser, por lo tanto, es una vía irracional y el habitar poético una libre vía de despliegue espacio-temporal de los seres y cosas fuera de las determinaciones racionales en las que la racionalidad las ha fijado. La dislocación (*Ortsverlegung*) es la operación por la cual las cosas son eximidas de las imposiciones de la racionalidad. El habitar poético, un tipo peculiar y primordial de vida, es en su totalidad una dislocación por cuanto las cosas comparecen en su propio ser al ser liberadas de las determinaciones de la racionalidad científica y técnica. En su totalidad, la vida en cuanto dislocación se ve liberada de las determinaciones impuestas por la racionalidad. Foucault es de peculiar relevancia a este respecto cuando señala los criterios racionales de exclusión y de verdad que han regido en la historia de la civilización occidental. La dislocación es la libre donación de inmediaciones de vida; es la recuperación de la vitalidad del ser de cada ser y cosa.

La pregunta fundamental no es la de qué tipo de Estado, teoría o ideología políticas deban regir la vida, sino la de qué directrices pueden orientar una vida social en la que los individuos busquen su propia libertad y sigan la vocación de su conciencia fuera de los criterios ordenadores de la razón. En un tipo de sociedad tal los individuos podrían ser tan libremente irracionales e indisciplinados con respecto a la verdad y exclusión racionales de las sociedades modernas. En contraste con la racionalidad que intenta establecer criterios racionales y razonables de organización de la vida social, el desafío fundamental consiste en pensar lo social en función del devenir existencial de la sociedad y el hombre. Una sociedad tal, guiada por la

esencial relatividad de las cosas humanas, es una utopía social en la cual los individuos «perderían la certeza de la verdad y el acuerdo unánime con los demás», según M. Kundera. La utopía democrática que M. Kundera hace de la novela, según Rorty, es un territorio de la imaginación donde nadie posee la verdad sino el derecho a ser entendido³⁶⁹. La lectura de Rorty es novedosa al advertir en Heidegger y Kundera el privilegio de la diversidad por encima de la verdad. La primacía de las topologías del Ser, las distintas verdades de las diversas culturas, del norte europeo, el sur africano, sudamericano o el sureste europeo señala, en mi lectura, que cada pueblo es una experiencia del Ser localizada que posee su propia verdad, su propio *lógos*. La novedad de la lectura de Rorty viene dada por una consideración geopolítica según la cual ninguna civilización posee la verdad sobre el *ser* humano ni el derecho a dominar y en la que todas las culturas tienen el derecho a ser entendidas por vía de lo que aquí denomino *pensar transtopológico*. Es decir, un pensar que no instituye verdades sino que busca contrastes, posibilidades y vías del Ser excéntricas con respecto a su propia experiencia histórica de su ser local. *El pensar transtopológico apunta más, por vía irónica, a un cogito de la diversidad y la relatividad: «pienso, luego el otro».*

En la búsqueda de lo originario se indagan las formas de vida que anteceden a toda caracterización teórica: una *ontoforformatividad* u *ontoperformatividad* originarias. La ley originaria sería en este caso esa ley *ontoperformativa* del mundo anterior a la categorización racional la cual conduce hacia el claro de lo Abierto. Una política radical sería, entonces, una política originaria y no una política en el sentido tradicional de las categorías racionales. Para ejemplificar lo anterior, sirva el siguiente testimonio de vida de Heidegger entre los aldeanos de la Selva negra:

Sencillamente, soy trasladado al ritmo propio del trabajo y, en el fondo, no domino en ningún caso su ley oculta.³⁷⁰

La existencia, así pues, poseería unas leyes las cuales constituirían una política o «código *ético*» en el sentido de un *ethos* regido por una ley que no es la ley impuesta por el hombre sino una forma del imperar del emerger de lo que *es*. En este sentido el ser humano es no más que un pastor del Ser, es decir, un pastor de la vida en el sentido de aquél que dejar ser y no impone una ley ajena a la ley la cual impera sobre el orden de todo lo que *es*, la vida-existencia. Llegamos aquí a un tema harto interesante y que en la historia de la filosofía vio en Kant la ley moral y la ley natural. ¿En qué medida la ley natural (traducción latina de la griega φύσις) impone un deber e imprime un rango de libertad al hombre? En una época en la que pareciera que toda medida moral se ha roto al grado de que el equilibrio biológico pone en cuestión las posibilidades de existencia, la ley moral y la ley física vuelven a ser temas del pensar. La pregunta por la libertad es la pregunta por la medida del vivir. No una medida determinativa sino una a partir de la cual

³⁶⁹ Rorty, Richard, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Trad. Jorge Vigil, Madrid: Paidós, 1993.

³⁷⁰ Heidegger, Martin, ¿Por qué permanecemos en la provincia?, Trad. de Jorge Rodríguez, Revista Eco, Bogotá, Colombia, T VI, marzo de 1963. Según el texto alemán: «Ich werde einfach in die Eigenschwingung der Arbeit versetzt und bin ihres verborgenen Gesetzes im Grunde gar nicht mächtig».

Una «dinámica interna» propia del despliegue espacio-temporal de lo que es, más bien, un imperar oculto y operante que va más allá de las posibles construcciones o fundamentaciones racional-teóricas del hombre. *Esta dinámica interna operante que impera en el despliegue espacio-temporal de lo que es marca el destino de la existencia humana y de todo ser y cosa.* La fuerza o impulso vital, que al filósofo Henri Bergson maravilló tanto y entendió en los términos de *élan vital*, no es una llana fuerza indiscriminada sino, más bien, una ducción pulsante y ritmante de la cual participa todo lo animado. El *élan vital*, aquí, es *del Ser* en la medida en que el Ser es el despliegue espacio-temporal de todo lo que es. En otro sentido del genitivo, todo lo que es se despliega en la espacio-temporalidad del Ser. Por lo tanto, Ser y materialidad es una diferencia ontológica en despliegue. No es de mi parecer que «*élan vital*» o «fuerza vital» sean términos mistificados, sino más bien una realidad que ha sido olvidada.³⁷¹ ¿Qué margen de libertad autocreadora puede llevar el hombre frente a esta ontoregulación de los procesos vital-materiales? En el fondo, nos encontramos con una pregunta de tipo «ético» o mejor debiera decir *ético* en el orden de la ontología del habitar. Pero, más bien, yo hablaría de una ontología performativa de los modos de vida. Quizás Heidegger logró entrever este carácter ontológico-performativo al partir del Ser como base de todo pensamiento antes que lanzarse a construir un marco ético acorde incluso con los dilemas más profundos de la época de destrucción que le tocó vivir.

Quizá no resulte tampoco extraño que Hölderlin, y Heidegger mismo, haya visto en la naturaleza esa profunda ley oculta. Y, más aún, no es tampoco extraño que Kant se haya visto ante el mismo asunto de la ley que gobierna desde «lo profundo de la tierra» la vida del hombre y le impone el trabajo y la libertad. Esa suerte de originariedad o gran utopía *de donde* mana y se configura todo lugar posible para la vida. A *eso* oculto es a lo cual el poeta dirige su canto que abre y hace emerger; todo canto, en este sentido es nostalgia de estar en casa –palabra con la que en alguna ocasión el poeta Novalis se referiría a la filosofía. La poesía, sólo la verdadera en tanto que ella es desocultamiento, es utópica y nostálgica que, como la flor, se abre al nacer y al morir. En esta nostalgia utópica se funda, dice Heidegger, y también estaría de acuerdo Novalis, la filosofía en cuanto pensar de lo originario, *de donde* algo logra ser.

¿Qué interés filosófico puede estar por encima de, o superar, la vida? El verdadero pensar tiene como objeto de su pensamiento la vida, particularmente la existencia en medio de la materialidad. De esta manera, todo pensar está involucrado con el *ethos*, la estancia e instancia de toda posible vida humana. Así, a pesar de que Heidegger no haya escrito un tratado de ética, su pensar se encuentra involucrado con la vida, la existencia y su habitar, pero de un modo «muy particular» para la corriente que ha conformado la tradición ética en Occidente. Expresiones lingüísticas tales como: el pastor del ser, pobreza, deshacimiento, habitar, dejar ser, tierra, cielo, mortales, dioses, cuaternidad, planetarismo, idiotismo, temple de ánimo, entre otras, ciertamente no son conceptos sino formas mundanas que en sus debidos contextos

³⁷¹ De Landa, Manuel, *Philosophy and simulation. The Emergence of Synthetic Reason*, Londres: Bloomsbury Publishing Plc, 2011, pp. 2-3.

argumentales tratan de articular un sentido de la apertura más originaria del ser humano entendido como Dasein -no sujeto ético- con el mundo.

La antigua sentencia de Sócrates que invita a pensar la vida, por cuanto la vida necesita del pensamiento para mantenerse y extenderse con cierta dignidad, no es muy distinta de la sentencia «acallada» de Heidegger: pensar para vivir. En *Introducción a la metafísica* Heidegger se refiere a las fuerzas intelectuales de los pueblos. ¿Es la pregunta por el ser la pregunta por el destino de Occidente (Europa)? Es decir, ¿es la pregunta por el ser la pregunta por el destino de los otros pueblos fuera de Occidente y por ende de toda la humanidad? Resulta interesante que Heidegger diga que la decadencia espiritual del planeta haya avanzado tanto al grado que los pueblos están en peligro de perder sus últimas fuerzas intelectuales. *Fuerzas intelectuales* las cuales, dice, son las únicas que les permitirían ver y apreciar esa decadencia. Es probable que Heidegger haya hecho suya, profundamente suya la pregunta por el ser como aquella en la cual se juega el destino de una civilización. Pero, ¿qué se refiere Heidegger al referirse a esta fuerza intelectual? Interesante, también, que Heidegger se refiera a «los otros pueblos» y a «su fuerza intelectual». ¿Es la pregunta por el ser una pregunta localizada en los cruces de la geografía y la historia de cada pueblo sobre la tierra? Es probable que *Introducción a la metafísica* sea un breve tratado de geopolítica del ser. *Geopolítica del ser* en el sentido de que es el Ser el que se constituye como lo Abierto en cuanto libre vastedad, amplitud vital, a donde un emplazamiento humano logra arribar en el curso de la historia y la geografía. Πόλις, recordemos las palabras de Heidegger, es el lugar en el cual la existencia es un acontecer histórico³⁷². Extendiendo lo anterior, interpretaría lo anterior en función del espíritu de esta tesis y señalaría que la política es el lugar de la existencia signado por la historia y la geografía. El lugar de la existencia es entonces un espacio geopolítico o geoexistencial histórico de los emplazamientos de los pueblos. Πόλεις, por lo tanto, hace referencia a los espacios diferentes, diversos, los espacios *otros* en los que acontecen los diversos λόγοι de los emplazamientos humanos (*Einräumen*) en su experiencia histórica. Así, entonces, los acontecimientos históricos del ser propios de los emplazamientos humanos han sido trastocados por siglos de colonialismo europeo.

El ser humano es el único que tiene la tarea de pensar su relación con el ser. El mundo que se ha transformado en máquina (*Mannschaft*), en el cual toman lugar la devastación ecológica, el idiotismo y el planetarismo son todas formas de una vida signada por la metafísica de Occidente, la historia del Ser entendida como un abandono (*del Ser*) cuyo inicio señala al pensar griego.³⁷³ En esta lista quiero incluir el colonialismo como realidad europea que Heidegger no trajo a cuenta en su enumeración de las calamidades de Occidente. El colonialismo es una realidad no padecida por Europa, ciertamente, como sí lo ha sido para África, Medio oriente, o Latinoamérica, lo cual es una posible razón por la cual Heidegger no haya visto al colonialismo como un problema cercano. Quiero reivindicar la postura geopolítica de las otras comunidades humanas como directriz desde la cual el colonialismo

³⁷² Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Trad. de Angela Ackermann Pilári, Barcelona: Gedisa, 2003.

³⁷³ Cf. Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Trad. de Arturo Parada, 2007, Madrid: Cátedra, p. 234.

puede ser visto como otra de las herencias «metafísicas» del occidente europeo. Esta postura de mi interés necesita no sólo de una relectura decolonial de Heidegger sino de un diálogo con Enrique Dussel. Quiero traer a cuenta aquí la herencia metafísica, o bien la imposición de esta, por parte del occidente europeo, sobre los otros pueblos cuyo *lógos* local ha sido desviado de su consecución histórica propia. La racionalidad europea ha subsumido en su *lógica* los diversos órdenes históricos del Ser-*lógoi*.

¿Qué es la colonialidad? En principio, una herencia conformante de una sensibilidad, la cual es constitutiva del presente de un pueblo, y que no corresponde con el desenvolvimiento histórico propio de un emplazamiento existencial humano. Cabe desbrozar en sus partes el tema aquí considerado: a) ¿qué es lo heredado?; b) ¿cuál es su procedencia?; c) ¿cómo arriba y conforma una época?; d) ¿cómo se manifiesta, cuáles son sus signos?; e) ¿de qué manera la sensibilidad colonial, o colonizada, llega a constituirse como localidad real, es decir, una forma de aprehensión sensible de lo real? El pensar *ontohistórico decolonial*, por lo tanto, es una deconstrucción de lo colonial-real. Estamos, entonces, ante una *colonialidad real* sustentada en una determinada forma de sensibilidad y ante una *realidad colonizada*.

Todo lo anterior se conjuga para considerar la conformación de una colonialidad como una signatura la cual debe ser interpretada. Cómo leer y cómo interpretar esta colonialidad conformada como época es, por lo tanto, *no sólo una tarea hermenéutica deconstructiva sino, en general, una ontología del presente que asume el compromiso de un pensar ontohistórico*. Así, pues, surgen dos nuevos ámbitos del pensar localizado geopolíticamente: la ontología decolonial y la hermenéutica decolonial deconstructivas. Quiero también reivindicar la visión poética sobre la historia como una visión la cual considera a la historia y a un pueblo como signo y signatura, respectivamente. Es posible que esta *visión poética deconstructiva* que entiende a la realidad como signatura y a la historia como transformación de signos nos revele el verdadero rostro de la presencia del estado de lo presente que sostiene nuestro sentido de realidad.

La política no es un área más de interés correspondiente a la reflexión filosófica o al pragmatismo de la administración del rubro de lo social. La política, en cuanto *lugar* –o mejor debería decir *apertura*–, es la estancia del hombre en la clara y libre vastedad que el Ser ha abierto en las coordenadas geográficas y el transcurrir histórico *donde* un emplazamiento humano logra desplegar las posibilidades de su ser. El realismo político es por lo tanto un realismo de las localidades. Así mismo, reivindico una lectura geopolítica de *El origen de la obra de arte* y de *El arte y el espacio* en clave decolonial. El pensar localizado siempre es un pensar ontogeohistórico político. El *pensar transtopológico* que traigo a cuenta es todo lo contrario al afán colonialista. El pensar transtopológico (también *diálogo transtopológico*) busca la liberación de las localidades; y es, en este sentido, no una *revolución* sino una *dislocación* (*Ortsverlegung*), es decir, una liberación de los espacios, una liberación de las realidades locales y de las formas de la sensibilidad local del ser constituido como colonialidad real. El pensar y diálogo transtopológico es una liberación de la sensibilidad conformadora del presente de un emplazamiento humano y, en este sentido, es también la liberación de una realidad y un presente. En este proceso de dislocación liberadora se prefigura un comienzo otro: la posibilidad de un ser propio

abierto hacia el tiempo del Ser. El comienzo es ahora liberador por cuanto el comienzo es el comienzo de otro tipo de hombre, una sensibilidad otra. El comienzo liberador, entonces, en la medida que inaugura otro tipo de sensibilidad humana, cumple el doble sentido genitivo en la frase «el pensar *del* Ser» traída a cuenta por Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*. Es decir, el hombre nuevo y otro, en cuanto aquello *del* Ser acaecido (*vom Sein ereignet*)³⁷⁴, es aquel que en el acontecer del Ser ha sido ya apropiado y entrado en un paisaje otro y nuevo del Ser. Es sumamente revelador, que Gumbrecht en su lectura de Heidegger advierta el aspecto fundamental que señala, a saber, que *el ser toma el lugar de la verdad*. Se trata de un lugar al cual entramos, si bien no es un simple lugar sino el lugar de la verdad del Ser sobre el cual el Ser mismo impera en su verdad-ocultación. Sí, un lugar de revelación histórica el cual, también, oculta. El lugar, no es algo ya dispuesto, no es un pleno ya ahí en el cual algo venga a posicionarse. El lugar tiene un carácter cósmico por cuanto en él algo, seres o cosas, caen en su ser. El espacio vital es un lugar de la verdad *del* Ser por cuanto sólo a él, el Ser, esta verdad le pertenece y de la cual la existencia humana es irradiada. *Se trata de un lugar y no de una utopía*, un *topos* platónico, pues, como bien señala Gumbrecht, el Ser no es algo conceptual ni espiritual, ni un significado o un sentido sino aquello perteneciente a la dimensión de las cosas³⁷⁵. Las obras de arte *muestran*, ponen *de manifiesto*, lo cósmico de una manera especial. Ellas son, quizás, el testimonio de una condición humana perdida; son un tipo de realidad con la que hemos perdido contacto y que sólo el gran arte es capaz de recordarnos³⁷⁶. Por lo tanto, en cuanto *locus* del ser en su apertura, las obras de arte muestran un carácter cósmico-topológico. Una vez más, el Ser no es nada conceptual, ni significante ni espiritual. En mi lectura de cruzada de Heidegger y Gumbrecht, por lo tanto, el Ser es la condición material por medio de la cual la vida es posible. Las obras de arte, dice Heidegger a propósito de las obras de arte, deja a la tierra ser tierra al dejar que ésta venga sobre sí misma. Así, pues, no sólo el Ser abre un lugar sino también un paisaje; es decir, un modo de la visión que es a la vez un modo de orientación. Quiero proponer, por lo tanto, que el Ser no es, como algunas lecturas nos señalan, el sentido. *El Ser es una orientación*. Orientación, por lo tanto, y no sentido. Y ya que el Ser abre el lugar de un paisaje, *por lo tanto impera*. El hombre no puede sustraerse al imperar del Ser-*alétheia-topos* que sitúa existencialmente al hombre

Preguntar por el ser, emprender esta pregunta, equivale a preguntar por el ser del pueblo alemán. Pues, señala Heidegger a modo de pregunta: ¿«es *el ser* meramente una palabra de un significado evanescente o es el destino espiritual de Occidente?» La pregunta por «nosotros» –por el hombre, o mejor dicho los hombres,

³⁷⁴ «*Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet...*» Es decir: «en tanto que el pensar, *del* Ser acaecido, pertenece al Ser».

³⁷⁵ Gumbrecht, Hans Ulrich, *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*, California: Stanford, pp. 67-68.

³⁷⁶ El Ser, fuente primigenia de toda posible realidad. El Ser, al ser un carácter o dimensión de las cosas y éstas aquello mostrado, manifestado, en las obras de arte, la esperanza de un mundo nuevo y otro radica no en algo espiritual, una teoría conceptual o la búsqueda de sentido sino en una orientación existencial hacia el Ser y *su* materialidad: el ser muestra un carácter cósmico a la vez que las cosas muestran su carácter en el Ser.

los pueblos- inicia con la pregunta por el Ser. El tono argumental señala que éste preguntar es un preguntar localizado, situado en unas ontogeocoordenadas geohistóricas *donde* Alemania se confronta con *la* pregunta decisiva. ¿Qué es el Estado, dicho de otro modo cuál es el ser del Estado?, se pregunta Heidegger. No cabe duda que el nacionalsocialismo no tenía la respuesta a esta pregunta ni representaba una respuesta al momento histórico decisivo de un preguntar tal. Pero, ¿qué podemos entender por el «nosotros». ¿Acaso la pregunta por el Ser es excluyente? Preguntamos ahora: ¿es el ser meramente una palabra de un significado evanescente o es el destino espiritual de los pueblos de Occidente –y, por extensión, de los pueblos del orbe entero? Cada pueblo debe comenzar con esta pregunta. El pueblo sirio entre la tenaza de Europa y los Estados Unidos se debate desde hace ya varios años *la posibilidad de una localidad (Ortschaft) de la existencia donde (Wo) abrirse (Offen) al paisaje (Landschaft) del Ser*³⁷⁷. Emilio Uranga, el único estudioso de Heidegger que reconozco en México, comenzó sus ensayos sobre lo mexicano con la pregunta por el ser *del* mexicano. Es decir, Uranga inició un proyecto filosófico del preguntar localizado al tomar como punto de partida la singularidad histórica del *ser* como el tema más universal y vacío³⁷⁸. El tiempo no es ya el solo horizonte de la pregunta por el ser. El espacio-lugar es ahora, también, la perspectiva del preguntar desde la cual el preguntar mismo se abre como *fenómeno orientado*. La pregunta por el ser desde los márgenes de lo que Heidegger comprendió como *historia de la metafísica* es un preguntar histórico-geopolítico orientado por el lugar de la existencia en el devenir de la historia desde el cual, este preguntar mismo, surge como compromiso histórico de un pueblo. La pregunta por el Ser es la pregunta por el Ser-*logoi-topoi*.

La perspectiva decolonial no es simplemente *un modo más de ver un problema* sino una *orientación del preguntar*. La pregunta por la orientación del sentido del Ser y la pregunta por el sentido de la orientación. *Quiero proponer que eso a lo que llamamos «sentido» es más bien orientación*. La apertura a la totalidad de sentido es más bien un estado de orientación en la topología del Ser. Arribar a lo Abierto no significa ocupar un lugar sino más bien hace referencia a un estado de orientación, un yacer orientado hacia el despliegue espacio-temporal de todo lo que *es* cuyo ser es, también, una orientación. El *desde-y-hacia-dónde* algo mana y se abre en su ser y reluce llega a constituir la esencia que del Ser procede.

El pensar de Heidegger, más bien local que universal, en una lectura decolonial posibilita un pensar y un preguntar decoloniales de la localidad histórica de los diversos pueblos. A cada pueblo, dice Paz, se le manifiesta el ser, su ser, como algo particular, intransferible y precioso: ¿qué se es y cómo realizar eso que se es? es la pregunta por el ser que nos sitúa³⁷⁹. No existe cosa tal como *el* preguntar ni *la* perspectiva, pues la pregunta, en cuanto perspectiva de aproximación, es una orientación histórica del pensar local. La perspectiva *del* cuestionar, en su sentido

³⁷⁷ Cf. Bd. 9, 29: «Die Ortschaft des Menschenwesens ist das Wo». Véase, también, lo que Heidegger señala en Bd. 40, § 12: «Wir treten durch unser Fragen in eine Landschaft, innerhalb derer zu sein, die Grundvoraussetzung ist, um dem geschicht-lichen Dasein eine Bodenständigkeit zurückzugewinnen».

³⁷⁸ Cf. *Sein und Zeit*, p. 2: «Man sagt: »Sein« ist der allgemeinste und leerste Begriff».

³⁷⁹ Cf. Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, 1999, México: FCE, p. 11.

genitivo señala que la perspectiva cuestionante es también un cuestionar perspectivo que busca la vialidad del ser que intenta abrirse y encontrar un lugar donde ser. El proyecto de una topología latinoamericana es un proyecto de gran importancia y acorde al espíritu que recorre las conciencias de hoy que buscan una vía fuera de la colonialidad. Este proyecto intenta reunir la herencia filosófica de pensadores como Emilio Uranga, el grupo Hiperión, Enrique Dussel y Martin Heidegger a partir de un análisis filosófico de la experiencia histórica del ser situado. En el caso de mexicano, resulta imposible no dirigir la atención a la existencia indígena. *Dasein* no es un término católico que se superponga una unidad sino, más bien, un término que nos conduce a la diversidad de las experiencias del ser, es decir, a la diversidad de los emplazamientos existenciales. A la filosofía de *lo mexicano* antepongo el proyecto de una topología de las experiencias vitales ontológico-geográficas de los emplazamientos humanos. Un diálogo transtopológico se vuelve perentorio. El pensar transtopológico no encubre o elimina las aperturas otras del Ser, la heterogeneidad de la localidad del *Dasein*. Más bien, este pensar trae a cuenta la pregunta por el Ser en el horizonte topológico de despliegue espacio-temporal del cual emerge un emplazamiento humano en su ser-otro-local.

La manifestación de la localidad del ser-otro no es simplemente una manifestación «llana» sino una manifestación que es una forma peculiar del imperar por cuanto el espacio de la presencia de un emplazamiento humano constituye un *exceso*, una *sobreabundancia* singular. Este imperar originario que se manifiesta no es juego y choque de fuerzas, no es imperialismo. Al manifestarse en su carácter material, el Ser abre orientaciones topológicas. La factualidad es un modo peculiar de la orientación en la libre amplitud de la existencia, el en-rumbo del yacer local. Imperar, aquí, equivale al resplandor de una cultura.

No me parece que Heidegger haya llevado a cabo un giro topológico en algún periodo determinado de su vida de pensamiento. El claro espacio vital de la pregunta por el ser es Alemania, *enclavada en un lugar en el tiempo donde la pregunta se convierte en un preguntar situado*. Pero este espacio vital del preguntar también puede ser el sirio, el mexicano o el palestino, el de todo pueblo³⁸⁰. La futura investigación sobre el pensar de Heidegger debe romper la brecha que circunscribe la pregunta por el Ser a Occidente. A los intentos teóricos o del pensar por descifrar el ser se opone, según Paz, el hecho de que:

una obra de arte o una acción concreta definen más al mexicano [al hombre] –no solamente en tanto que lo expresan, sino en cuanto, al expresarlo, lo recrean- que la más penetrante de las descripciones.³⁸¹

³⁸⁰ La pregunta por lo más propio del mexicano, el ser desde el cual el preguntar ya se encuentra orientado, no desató una revolución interior que se expresara en una nueva época de la cultura en México frente a otra búsqueda que significó el mexicanismo posrevolucionario. Pero quizás más que revolución debiera hablar, tal como señala Heidegger, de una dislocación de nuestro propio ser histórico con respecto a aquello que pretendemos ser y buscaren nosotros mismo (*oscultación rememorante*). ¿Y si el mexicano debiera en su pregunta aprender a preguntar y *vivir sin nombres*? Una tarea como esta significaría una *liberación* de la historia y el presente.

³⁸¹ Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, 1999, México: FCE, p. 12.

Estamos lejos de concebir la acción como creación y a la vez recreación de aquello que ya es. El «llevar a cabo» (*vollbringen*) es, entonces, más una recreación antes que una creación. En un mundo utilitario, el producir o el llevar a cabo es una función técnico-utilitaria. Llevar a cabo lo que ya es equivale a *un instituir que busca y proyecta (suchend-entwerfendes Stiften)* un dónde (*Wo*), el cual recibe su esencia a partir del despliegue espacio-temporal del Ser³⁸². En un mundo caído en la estimación utilitaria, *dar libre curso* es un proceso de liberación-dislocación (*Ortsverlegung*) de lo que es. *Llevarse a cabo así mismo*, erigirse, buscándose y proyectándose, fuera del ámbito de la disposición utilitaria es llevar a cabo, desplegarse, en una esencia propia constituida a partir del Ser. *Ser en cada caso uno mismo es una constante búsqueda-proyección que busca el dónde de la vida personal y colectiva*. Se trata, en definitiva, de un proceso de liberación del ser propio con respecto a las coordenadas del olvido del ser en las que el hombre y su vida colectiva han sido fijados por las diversas expresiones de la racionalidad. Dislocar la vida y al ser humano es de suyo un compromiso político. En este sentido, el gran arte comprometido con el pensar no puede prescindir de la topología vital político-material del Ser. La topología del Ser se convierte ahora en dislocación vital político-material por cuanto aquella es la búsqueda del dónde de la esencia histórico-geográfica de la diversidad de los emplazamientos humanos. A diferencia de la ciencia y la técnica en cuanto expresiones de una época de la razón, es el arte en cuanto obrar poético la que nos conduce en el camino hacia lo que somos: movimiento incesante de la *phýsis*-espíritu.

Más que tratarse de revolución, la dislocación, llevada a cabo por vía de una *hermenéutica decolonial deconstructiva de la realidad colonizada*, hace referencia al buscar proyectivo-liberador de la realidad de los pueblos colonizados. La liberación de los pueblos oprimidos o colonizados es una liberación, proyección y búsqueda de lo real regional. La dislocación y la descolonización entendidas como un *deshacimiento crítico* significa un regreso a la realidad del ser local y a las experiencias periféricas y excluidas del ser en sus diversas topologías humanas. Quiero resaltar que el colonialismo fue una realidad inadvertida por Heidegger y no padecida por Europa, claro está, desde el momento en el que ésta hizo de su racionalidad la medida de una pretensión de realidad y de una verdad de lo real. Pretensión de verdad es pretensión de realidad. Frente a las pretensiones de verdad universal que fundan lo real, antepongo las realidades de una verdad local de los pueblos como posibilidades del desocultamiento local del Ser histórico. A las categorías racionales universales, antepongo los existenciaros pluriversales para una hermenéutica transtopológica en clave descolonial. En el sentido genitivo del término, los emplazamientos humanos son posibilidades *del* Ser. El fin último del pensar es la vida. Por lo tanto, el pensar del Ser es una orientación del pensamiento hacia el hombre y su vida. De esta manera, el pensar del Ser funda la política, la vida de los hombres más allá de una perspectiva superficial de la política como hoy la conocemos. En este sentido, el pensar del Ser debe conducir al pensar de la localidad en cuyo plexo se alberga una posibilidad de existencia. La política de Heidegger es algo muy peculiar: el habitar poético en la clara amplitud de lo *Abierto del Ser*.

³⁸² Véase el paralelismo, que aquí quiero traer a cuenta, entre «la localidad de la esencia humana es el dónde» señalado en *Sobre el comienzo* y el «llevar a cabo lo que ya es» de *Carta sobre el humanismo*.

APÉNDICE

A continuación presento una reflexión sobre *La vía del Ser de Heidegger*³⁸³, de Richard Capobianco. Al Ser-vía me gustaría oponer una suerte de bifurcación o divergencia. Me gustaría llevar a cabo el ejercicio, quizás atrevido, de vincular el Ser no al sentido de lo vial-lineal, o de una vialidad lineal, sino al despliegue ritmante de la temporalidad, de acuerdo al carácter accidentalidad y contingente de la experiencia de la «relatividad esencial de las cosas humanas»³⁸⁴, según palabras de Milán Kundera en su *Arte de la novela*. A modo de intuición sustentada en la lectura que Richard Rorty hace de Heidegger en su ensayo *Heidegger, Kundera y Dickens*, y en algunos escritos de Emilio Uranga en torno a una ontología de lo mexicano³⁸⁵, la accidentalidad y la contingencia conforman diversidad dinámica del *en-juego* existencial del ser humano. El género de la novela, según argumenta Rorty en su lectura de Heidegger, señala muy bien esta «inestabilidad» que mencioné anteriormente, cuando dice que:

Una sociedad que tomase su vocabulario moral de las novelas más bien que de tratados ontoteológicos u óntico-morales no se formularía preguntas sobre la naturaleza humana, sobre el objeto de la vida humana o sobre el significado de la vida humana.³⁸⁶

Es decir, la existencia en tanto experiencia vial *del Ser tiene detalles*, «discontinuidades» y eventos azarosos que, en contraste con el género de tratado, constituyen el rico ámbito de exploración de la novela. Pese a estos *detalles*, la existencia se despliega no sólo en lo contingente y accidental sino también se ve «guiada», u orientada, en el ritmo propio del despliegue espacio-temporal de los eventos accidentales y contingentes. En su doble sentido genitivo, la vía del Ser indica dos cosas. Por un lado, la vía es *del Ser* en tanto que ésta es un evento que procede *del Ser*. Y, por otra parte, la vía es *del Ser* en tanto que es el Ser propio el que desde sí procede de forma vial. A este último giro posible que nos proporciona la forma del genitivo podríamos añadir que es el Ser el que desde sí mismo se lleva a sí mismo como eventualidad lineal. Hay, entonces, en el evento del Ser un «bifurcamiento», una coyuntura. A lo anterior quiero añadir un elemento más que es constitutivo de la «bifurcalidad» del Ser: la interpretación. El evento del Ser no es lineal en la medida que el Ser-evento es un despliegue espacio-temporal de carácter protohermenéutico. La vida-Ser misma es la que encuentra su posibilidad interpretativa. De esta manera, todo ser lleva a cabo, en su despliegue espacio-temporal, su posibilidad de interpretación. A todo esto, podemos añadir, también, que el Ser-evento equivale a una *orientación eventual- interpretativa espacio-temporal* la

³⁸³ Capobianco, Richard, *La vía del Ser de Heidegger*, Trad. Ramiro Palomino, Madrid: Guillermo Escolar editor, 2017.

³⁸⁴ Cf. Kundera, Milan, *El arte de la novela*, Trad. Fernando de Valenzuela y María Victoria Villaverde, Barcelona: Tusquets, p. 18.

³⁸⁵ Cf. Uranga, Emilio, *Análisis del ser del mexicano*, México: Bonilla Artigas Editores, 2013, pp. 33-105.

³⁸⁶ Cf. Rorty, Richard, *Heidegger, Kundera y Dickens*, en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Trad. Jorge Vigil, Madrid: Paidós, 1993, p. 117.

cual puede también ser comprendida en su dimensión geopolítica e histórica: los eventos históricos del Ser o bien la historia *del Ser*.

Ahora bien, si críticamente orientamos lo anteriormente señalado hacia el ámbito de la existencia social de los seres humanos, la interpretación sería la virtud que debiera cultivarse. De esta manera, la estética de la existencia tendría su correlato en la capacidad interpretativa de los individuos para construir su propia vida como una obra de arte. Es decir, la capacidad interpretativa supliría a los ideales de búsqueda de la verdad y a los intentos de determinar la naturaleza humana, pues constituiría el parámetro de reinención humana por vía de la narrativa. Por lo tanto, la construcción de la sociedad y su cultura radicarían más en una visión histórica narratológica de la transformación y recreación de lo humano antes que en una escatología e historia de la búsqueda de la verdad y la esencia humanas. *La vía del Ser*, entonces, quiero entenderla en términos de una *orientación eventual-interpretativa espacio-temporal* que posibilita la proyección de una narrativa del Ser. De esa manera, no son las categorías ni los conceptos, en el ámbito del conocimiento, ni tampoco los tratados ontoteológico u óntico-morales, en la *práxis*, las vías del Ser sino, más bien la interpretación y la narrativa. La libre vía del Ser crea su propia narrativa de los detalles existenciales del ser humano.

a) Locución: lugar y voz

La localidad de la esencia humana es el dónde [...] ³⁸⁷

La esencia formal del significado es la presencia, y el privilegio de su proximidad al *lógos* como *phoné* es el privilegio de la presencia. ³⁸⁸

La vía del Ser de Heidegger es una invitación a internarse en la exuberante profundidad de la vida en la que el deseo es la voz del Ser. Pero, ciertamente, es una voz que, como Heidegger ha señalado, no es proferida por el ser humano. No se trata simplemente de un humano deseo sino del *deseo de ser* en cuanto forma de corresponder a lo que nos llama y pide de nosotros una respuesta. Este deseo de ser es el *motus* del Ser-vía, el cual es contrario al moderno sujeto deseante que se cumple a sí mismo en la vida moderna como voluntad impositiva y apropiadora. La escucha de esta voz demanda la disposición dócil y humilde para una meditación en-tono; este tipo de escucha reflexiva es, ciertamente, contrario a la racionalidad que domina y pone en juego nuestro modo moderno de vida. Se trata, pues, de una *Stimme* que antecede a todo decir humano y que preña toda experiencia de pensamiento: *Stimmung* del pensamiento que en el hombre resuena como conciencia de fonación que logra ser lenguaje. En este sentido la palabra es un eco de lo originario; es la *predicción*, el «silente boqueo», que dice al hombre y antecede a su lenguaje. Este tipo peculiar de

³⁸⁷ Heidegger, Martin, *Sobre el comienzo*, Trad. Dina V. Picotti, Buenos Aires, 2007, p. 39.

³⁸⁸ Derrida, Jaques, *De la gramatología*, México: Siglo XXI, 2008, p.

«voz racional» es la experiencia de « la voz que piensa» y corresponde a la voz del Ser-Lógos primordial y que antecede a toda palabra y posibilidad de *lógos* humano.

Debemos aprender a reorientar el despliegue significativo de la vida. La vida es ella misma un *despliegue significativo* espacio-temporal. La orientación no puede ser dirigida siempre por los seres humanos, pues ella misma es acontecimiento que apropia al ser humano; es posibilidad de tiempo y de espacio que hacen posible la existencia. Esta «orientación», a la vez que señala una dirección, busca y proyecta, también, un dónde hacia el cual desplegarse. ¿Qué es, entonces, lo que se orienta? Decimos, por lo tanto, que el Ser, en el horizonte del tiempo, es evento; es, por lo tanto, acontecimiento. Y es un acontecer por cuanto funda una forma peculiar de percepción de la realidad que el Ser mismo ha desplegado. En este sentido, la realidad es realidad acontecida del Ser, por cuanto del Ser proviene, al mismo tiempo que es el Ser el que es acontecer. El Ser-evento es la orientación que proyecta y abre lugares, aquellos *dónde* de la existencia. Antes que hablar del «sentido del Ser», prefiero hablar de la «orientación *del* Ser» en su doble sentido genitivo. La tarea es la de reorientar la existencia hacia el despliegue significativo de su vitalidad propia. Existencia y vitalidad quiero entenderlos en su carácter propio. Existencia equivale al estado *ekstático* de la existencia, según Heidegger lo señala en su *Carta sobre el humanismo*.³⁸⁹ La «vitalidad», en cambio, hace referencia a las formas diversas como el *eksistente* se pone en juego como viviente, orientado hacia una peculiar forma de del vivir; es decir, la vitalidad de su ser preñada de detalles, peculiaridades, el *vital carácter* de su existir. La historia del Ser es, pues, la orientación vital hacia una continua búsqueda de posibilidades de significatividad. De este modo, el Ser-vía eventual puede ser entendido en términos de una «ducción» que abre vanos de tiempo: el ahora que es a la vez apertura, u oquedad, en el cual aparece, se inculca, la presencia de todo lo que es para constituir un paisaje del Ser, un relucir histórico con luz propia, diferente al clarear temporal de otras épocas, es decir, una nueva luz que hace aparecer a las cosas y orienta la visión humana del ser de una forma particular y distinta. «Significarse» es, entonces, orientarse espaciotemporalmente. En este sentido, se puede señalar que la temporalidad vital del ser humano se orienta significativamente, es decir, a) el tiempo es orientación de la significatividad en la misma medida en que b) la significatividad es la proyección significativa del tiempo. En esta orientación, se lleva a cabo, por lo tanto, c) la proyección instaurativa-aperturante del ahora espacio-temporal.

El libro es una invitación a reorientar la vida hacia el despliegue significativo de su propia vitalidad. Empero, el despliegue no es del todo lineal sino divergente en la medida que la existencia, en cuanto estado de arrojamiento, ha de buscar sus posibilidades. Toda orientación vital del Ser-vía particular posee *detalles* según la particularidad de cada experiencia existencial. La poesía, decía George Santayana, cuando sobreviene sobre la vida se confunde con un sentimiento «religioso», y la religión, cuando interviene en la vida, parece no ser otra cosa que poesía.³⁹⁰ Vida y poesía son, dice Santayana, esencialmente idénticas. Así, poesía y

³⁸⁹ Cf. Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2000, pp. 15-16.

³⁹⁰ Cf. Rorty, Richard, *Una ética para laicos*, Trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires: Katz, p. 15.

religión, son ejemplos de la orientación. Esta orientación vital espacio-temporal, en el que el tiempo y el espacio son tales que constituyen el «ahora vital» de todo lo que *es*, alberga a los seres así denominados inanimados, pues todo lo que *es* se encuentra en *ducción significativa*. En su conjunto, todo lo que *es* se encuentra en estado de *conducción significativa* hacia un *ahora vital* o *vano presencial de significatividad*.

El Ser-vía es la vía hacia lo Abierto, lo Libre; es la vialidad que abre *los tópoi del Ser* en cuya amplitud algo arriba al sitio de su ser propio y se instala como intermediación vital. Así, en la vialidad del Ser cada ser particular se encuentra en estado de *ducción*. En la orientación vital hacia lo Abierto acontece la donación de lugares. Cada ser y cosa se encuentra en camino hacia la libre vastedad.

Propongo al lector, a la luz de los seis capítulos que componen este libro, pero sobre todo del capítulo seis, la provocación siguiente: el Ser-locusión, es decir, el develamiento del Ser como fenómeno local-sónico. La orientación significativa, entonces, es también una orientación sónica, es decir, un devenir histórico-sónico del Ser-Lógos. Así, en este sentido, la orientación sónica equivaldría al «discurso» histórico del Ser. Este registro «discursivo» se ubicaría más bien en la dimensión de lo acallado por cuanto no correspondería al discurso típico del decir humano, pues, como Heidegger señala, siguiendo a Heráclito, la voz del Ser no es una voz humana. La escucha de la voz del Ser, por parte del ser humano, equivaldría por lo tanto a una escucha según la época de fonación del Ser. Por lo tanto, el pensador en calidad de escucha es quien ostentaría el privilegio del pensar como una forma de escucha de la voz del Ser según el «timbre» de la época. El no pensar, en contraste, es la falta del no escuchar cada vez que el ser humano se ha posicionado como sujeto enunciativo de discurso. El proceso cartesiano racional equivale así a la escucha subjetiva y no a una escucha exterior al sujeto.

La amplitud vital, entendida también como lo Abierto, lo Libre, es la constitución de una sonidad propia de la inoculación extática a la que Heidegger, en su *Carta* se refiere en los términos de «*des ekstatischen Innestehens*»³⁹¹. De esta manera el Ser es una forma de «voz», anterior a toda forma de lenguaje humano, la cual posibilita la vocación de la conciencia que se orienta como escucha hacia la peculiar fonación del Ser. De igual manera, el habitar en la amplitud vital puede entonces equivaler a una forma del yacer auditivo. Habitar es escuchar. Y, por lo tanto, habitar es responder, es decir una forma de respuesta ya orientada y sintonizada según la escucha del Ser-lógos. Me parece que con esto la famosa frase «pastor del Ser» de Heidegger puede ser entendida en términos de la primacía del escucha que atiende, recoge y orienta.

El espacio-lugar no es un fenómeno áfono. Locusión señala la apertura (*aletheia*) fonada (*lógos*), del Ser-*alétheia-lógos*.³⁹² En el sentido que señalo al lector, los seres y cosas «locusionan», es decir, arriban como fenómenos sónicos al sitio de su ser para constituir el «paisaje de la voz del Ser-Alétheia-Lógos» Estoy seguro de que Capobianco «escucha» bien esta peculiaridad de la presencia, que aquí traigo a cuenta en términos de una *locusión*, cuando, al abrir el capítulo 6 con el haikú de

³⁹¹ Cf. Heidegger, *Op. cit.*, p 30.

³⁹² Para una visión general, resumida, del eje Ser-*alétheia-lógos*, véase: Capobianco, Richard, *Heidegger's Way of Being*, Toronto: Toronto University Press, 2014, pp. 95-98.

Onitsura, nos invita a pensar el fenómeno de la flor como un fenómeno de fonación: ahí, la flor en su abrir, se instaura una voz que no es humana, sino que procede de la propia apertura de la presencia en el ahí de su ser propio. Esta es la *locusión* que corresponde a la topología del Ser, es decir, el *dónde* de la dispensación fónica, o bien la *fonación local*. El término *locusión* recoge la triada Ser-lugar-voz y señala el «dónde» de la apertura instauradora de todo lo que *es*. No es un oír auricular sino, más bien, una disposición de resonancia de nuestro ser total abierto al ritmo del Ser-vía, y que un poeta como Whitman, a flor de piel, expresó en términos de una unidad de su ser individual con el ser del cielo, el sol y las nubes³⁹³, la totalidad de todo lo que *es*. Se trata, por lo tanto, de una disposición vital al Ser-*phýsis-alétheia-lógos*, y particularmente al imperar de su presencia sónica.

El emerger tiene una velocidad. La velocidad de la emergencia. El imperar del Ser-*phýsis-alétheia* alberga la vida misma sobre la cual impera más bien hápticamente antes que de modo neutral. Todo ser vivo yace bajo este imperar y es recogido en el seno del paisaje del Ser. El paisaje mismo en el que cada ser se ve albergado es el imperar en el que cada ser es al mismo tiempo una forma individualizada del imperar *primordial*. De este modo, cada ser individual alberga en sí mismo una fuerza originaria, primordial, que es anterior a cualquier forma de cultura. No podemos sustraernos al imperar como tal (*Walten als solches*) en su totalidad. El fluir donante del Ser-*phýsis* no es simplemente una caída llana en el desocultamiento espacio-temporal de la vida al descubierto. Somos copartícipes de la fuerza del emerger y nutridos de una «gravitas», brío que nos conduce en el fluir con un peculiar «arrebato» o «toque». En el poeta reclama el «clamor del Ser».³⁹⁴ El poeta atiende a una voz que no es la suya propia. Clamando el poeta al Ser y éste a la vez siendo resonante al clamor del Ser, deja que el imperar sónico del Ser-*alétheia* adquiera la fuerza de la palabra, misma que proviene del Ser-*Lógos*. Los seres y cosas afloran la fuerza (*Walten-alétheia*) que los alberga. El decir, cantar, hacer sonar, es la traducción de la presencia al *lógos*, el impulso fórico del Ser-*alétheia-lógos* que encuentra en el hombre el *locus* de resonancia. Pero el Ser-*lógos* no se agota en la palabra, pues suya es la sobreabundancia y el exceso de la presencia (*das Übermaß der Anwesenheit*). El Ser-*phýsis* es la fuente inagotable de la palabra, del decir.

El decir poético mantiene esta sobreabundancia del desocultamiento ritmante. El mundo al descubierto, al no ser una presencia mostrenca, una llana mostración, sino ritmo, permite que entreveamos el rumbo sagrativo propio del fluir donante de la vía del Ser.

*

El paisaje del Ser se abre desde diversas geografías y momentos en la historia: miradores del Ser-*alétheia*. Cada cultura humana sobre el planeta es ella misma un paisaje del Ser-panorama; una faz otra de los muchos rostros del Ser que se desocultan e imperan bajo la forma de los otros hombres. El paisaje del Ser-*alétheia* es una *situación* geo-histórica. Cada cultura humana es un paisaje del Ser, una faz otra

³⁹³ El libro de Capobianco abre con los versos del poeta Whitman, de *A Song of Joys*: «To emerge and be of the sky, of the sun and moon and flying clouds, as one with them».

³⁹⁴ Advuértase el doble sentido del genitivo en «el clamor del Ser».

de los muchos rostros del Ser que se des-ocultan e imperan en las formas de los muchos hombres que pueblan las historias del mundo. Costumbres, geografías, lenguas y culturas emergen, se transforman y decaen. En el Ser-phýsis encontramos la medida. Localidades, regiones, al descubierto que el Ser en su trazo delimita y diferencia que conforman las onto-geo-metrías del Ser-*alétheia* en su imperar. El trazo vital del mundo es, también, una apertura del Ser que en su fluir donante dispensa, abre, *topos, locus*. La caída háptica en la exuberancia vital del mundo nos señala que el ver humano no es un ver óptico u ocular sino un caer o, más bien, un ser-llevado. El rostro no tiene fondo porque es inagotable e inasible. El fondo se «afonda». El encuentro del otro alberga, por lo tanto, la posibilidad del desencuentro. Entre los hombres, la vida, la disposición háptica del compartir la vida conduce a la admiración y al asombro del rostro que se extiende hacia lo abierto. Ahí, donde el imperar de lo ente vuelto trabajo impere sobre la dignidad de los hombres y ofusque su rostro, emerja lo salvífico: Ser-phýsis-*alétheia*. Acoja el lector, por lo tanto, este libro que expone el profundo interés de Heidegger por la vida: vida como despliegue espacio-temporal.

Acoja el lector, por lo tanto, este libro y escuche, de la voz de su autor, el interés y la pasión profunda de Heidegger por la vida, y que su mundo vea la donación de un nuevo comienzo.

b) Paisajes del Ser



A. **Enterramiento.** Ver con el cuerpo, desde él y a través de él; ver más allá de él no es anularlo sino extenderlo. Él es también la tierra, donde ella y el mundo se desocultan. Ver más allá de él no es anularlo, producto de una desgracia metafísica, sino restituir su apertura y comunión, recordar su proveniencia. Olvidarlo o fijarlo en ideas de moral y asepsia religiosa. Enterrar el cuerpo es liberarlo y regresarlo a sus potencias ocultas; él es una protuberancia lumínica. El siglo de las luces fue la época de la razón, pero quizás no transfiguró el cuerpo como epicentro del alba de un hombre hecho de tierra y no sólo de ideas y proyectos. El cuerpo es anclaje vital, mientras que el alma es prisionera de un cuerpo que al morir abandona toda amplitud *terromundana*. *Motus phísico*, como horizonte de eclosión el cuerpo se ex-tiende en tiempo y el espacio como deseo: espera y ontogeometrías del Ser. Suya también es la fruición de su dinamismo que, como tal, no se desventura; su deseo no es hambre de Dios. El enterramiento, el vínculo «terroso», pertenencia térrea, -sangre terrenal- del hombre con la tierra misma de la cual emergió, ha sufrido un cambio radical. Religión, mitos y prácticas antiguas que ayer articulaban la vida comunitaria han sido hoy, en nuestro mundo contemporáneo, sustituidas por el capital. Desde hace siglos, en la región del suroeste de Etiopía, el valle del río Omo reúne ocho diferentes pueblos: bodis (me'en), daasanaches, karas (o karos), kwegus (o mugujis), mursis, nyangatoms, son sólo algunos. A diferencia de épocas pasadas, el siglo XXI es el siglo del viraje hacia la tierra, en contraposición a las utopías políticas o teológicas. El pretendido «hombre universal», *una idea sin lugar*, se ve superado por el lugareño, el hombre cuya medida es el lugar, la localidad y la región. Estamos, pues, ante una *ontogeopolítica* de la residencia del hombre en la tierra; se trata de un cuestionamiento que remite a la naturaleza del lugar, localidad, región, paisaje, pero también de la historia y el porvenir.

Fotografía: niños del valle del Omo, <https://www.survival.es/indigenas/valledelomo>



B. Teología territorial. De entre la espesa selva en Tikal, Guatemala, se yergue el templo del jaguar. Sapos, iguanas, serpientes, guacamayas, colibríes, tapires, monos, osos hormigueros, puerco espines y jaguares son inseparables de la caoba, los cedros, los árboles de plátano, el ciprés y el chizapote. Todos ellos, flora y fauna, conocen las altas temperaturas de la selva tropical, y el *Popol vuh* los elevó en su visión de una teología territorial y configuró así, en la diversidad de la tierra, su visión de lo sagrado. La localización de la experiencia de lo sagrado señala el descenso y la apertura de vanos –enclaves hápticos donde se abre la carne: una rasgadura del Ser sobre la tierra- de una residencia terrenal que es un mirador de los cielos: trascender es descender. La visión de lo sagrado es una visión enterrada y dispensadora de espacios que proveen a los seres humanos de un *hálito cálxico*. Andar sobre la tierra es transitar en las inmediaciones de lo sagrado. La pertenencia a la tierra, su regreso a ella, impregna toda la cultura. De esta manera la expresión cultural es una celebración de la tierra y el mundo, es decir, de la *terromundandad* de los seres humanos. La vida, en tanto desocultamiento *del Ser* en la tierra es tanto la celebración, agradecimiento de la procedencia y el destino del hombre hacia las profundidades de la tierra. Pensar, dice Heidegger, es también agradecer. En contraste con la racionalidad del sujeto, la *especulación poética* ostenta un poder superior por cuanto es capaz de leer la signatura-fenómeno. Así, la especulación poética es una disposición libre y abierta a los fenómenos (un tipo de *epoché* por excelencia). «*Adán de lodo*, no un muñeco de barro, una metáfora». Desde una visión poético-especulativa, el hombre, más que un ser biológico, es una tierra abierta a la signación del ser, una signatura terromundana.

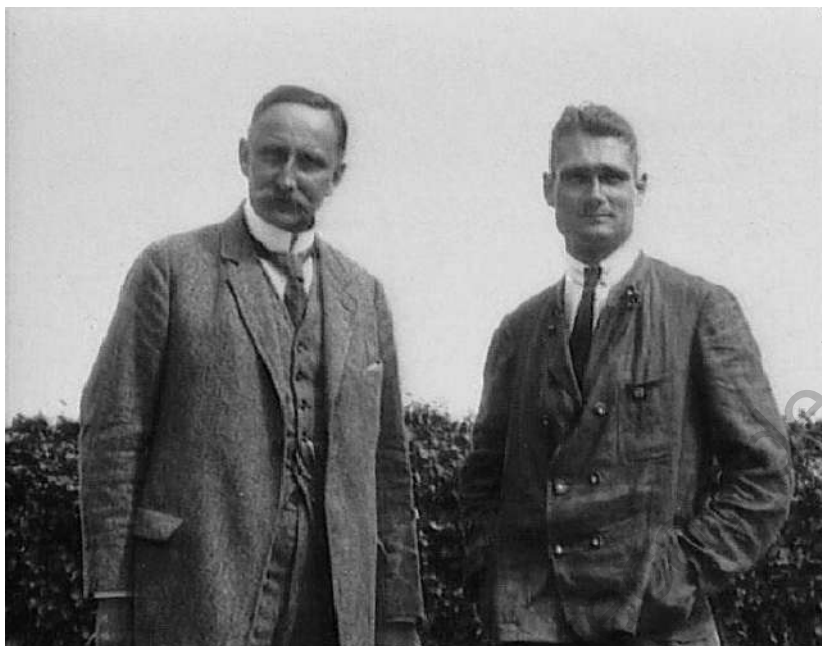
Fotografía: ruinas de Tikal, dominio público, www.google.com



C. **Hálito cálxico.** Ambulante, un *graffiti* en un vagón de tren se ha integrado al paisaje vital de una inmediatez de la ciudad. Las partes de la ciudad tienen su propia «*gravitas*», su propia intensidad que ejerce en el ciudadano, *peasant*, *flâneur*, el «callejero», una afectividad no genérica sino peculiar, local: el hálito cálxico. El barrio, la acera donde transitaba la infancia, la adolescencia, la juventud, la ruta de cada día de vuelta a casa desde el lugar de trabajo, son formas de pertenencia, de arraigo, de aquel cuyo ser es la *amplitud vital*, *ek-stática*, el ser humano como *ek-sistencia*: Dasein. En cuanto *ek-sistencia*, el ser humano es un «estar fuera estando dentro» de la amplitud del Ser. Pese a los riesgos y las dificultades de la vida en la ciudad, o del campo, y en general del modo de vida moderna, el ser humano logra articular vías de liberación que lo conduzcan a otra situación *ek-sistencial*, otra aprehensión significativa de su propio ser. El modo de vida moderna exige de los seres humanos un brío de adecuación, una «*Stimmung*»; exige, más todavía, la entrega racional y sensible a sus propios criterios, y subyuga, así, la vida y sus expresiones. Este peculiar *ethos* es la ascesis del trabajador, una violentación de la fuerza originaria del hálito cálxico. El término *blanquitud*, el cual va más allá de la blancura racial, elaborada por Bolívar Echeverría señala un «tipo del ser humano moderno-capitalista». Así, pues, el rostro mismo propio de la diversidad cultural –un paisaje *del ser*– como relucir *ek-sistencial* se ve a sí mismo menoscabado. Ahí donde la vida debe mostrarse diversa y exuberante –«barroca»–, por razón de su diferencia ontológica, la *blanquitud* y el brío ético que la modernidad capitalista le exige termina por menoscabarla.

Fotografía: «Midge» with yellow school bus, 1982. (Photo: © Martha Cooper),

<http://www.atlasobscura.com/articles/relive-the-glory-days-of-80s-subway-graffiti-with-these-captivating-photos>



D. Ontogeopolítica. El profesor Karl Haushofer (izq.), ideólogo del *Lebensraum*, al lado de su amigo y protector Rudolf Hess, asistente de las cátedras de geopolítica de su maestro en la universidad de Munich. El espacio vital o *Lebensraum*, acuñado por el geógrafo alemán Friedrich Ratzel, establece la noción entre espacio y población como condición para la instauración de un Estado. La Eurasia y el neoeurasianismo sobre la cual ha hablado el filósofo ruso Alexander Dugin, lector de Heidegger, es una visión análoga al *Lebensraum*, del mismo modo como lo es el *Manifest Destiny* de John L. O'Sullivan, según el cual los Estados Unidos es una nación destinada a expandirse del este hacia el Pacífico. Lugar y destino, una conjunción ambivalente por cuanto puede entenderse tanto como la ideología de una visión imperialista como, en un sentido más originario, la pertenencia del ser humano a un lugar, comarca y región necesarias para el mantenimiento de la vida y el afincamiento del ser humano como terrenal-mundano. Hombres locales, Heidegger demuestra su predilección por la provincia; Chillida, por su parte, tanto en obra como en vida, demuestra su inclinación por el espacio de la obra y del morar del ser humano. Latinoamérica, ciertamente, es en este sentido un caso paradigmático, pues los ímpetus colonizadores europeos y los modelos económicos, su realidad histórico-regional peculiar ha despertado el pensar de algunos pocos filósofos comprometidos con la factualidad del ser de esta región. Surge, entonces, la filosofía latinoamericana que intenta pensar la experiencia regional y local. Estamos ante la filosofía latinoamericana en términos de *geofilosofía ontohistórica*. La topología que he intentado esbozar en esta tesis apuesta por lo que llamaré el *giro ontogeopolítico* de la filosofía latinoamericana, la cual no es sólo latinoamericana, pues cada pueblo posee su *ontogeopolítica* propia. En este sentido, esta topología del Ser apuesta por la diversidad de las experiencias del Ser, por las regiones o múltiples *Da* del Ser, entendidas como aperturas o «claros», que aquí he entendido como amplitudes vitales. Cada región por el Ser abierta posee su propio *lógos*; posee su propia *sensibilidad*, una apertura sensible a la voz del Ser que no es necesariamente la racionalidad del occidente europeo la cual ha dejado fuera de su dominador espectro a la gran diversidad de las racionalidades otras pese a que éstas no hayan creado una gran ciencia y técnica que son hasta hoy la gran hazaña del continente europeo.

Así, entonces, este estudio intenta ser también el prolegómeno para una filosofía de la geopolítica. De modo particular Latinoamérica es la región que tras el embate de potencias colonizadoras desde sus diversos ejes, ha cobrado compromiso intelectual con su situación. No se trata de elaborar una teoría más de la geopolítica sino de pensar la *situación geopolítico-ontohistórica* de la experiencia, de la sensibilidad de la topología del ser de esta región que en el curso de la historia conocemos hoy con la palabra Latinoamérica.

Fotografía: Karl Ernst Haushofer y Rudolf Hess, https://es.wikipedia.org/wiki/Karl_Haushofer

Dirección General de Bibliotecas de la UAQ



E. **Locusión.** Presencia sigética, no. Preferiría, más bien, hablar de la voz de la presencia, de la localidad del lógos, orientado, quizás por alguna rumoración fundamental, a la escucha de una "topología de la voz" en cuyas inmediaciones la localidad de una esencia humana constituya el "dónde" del ser que abre e instaura un lugar de la existencia. En definitiva, estar a la escucha de un "instituir que busca y proyecta lugares" («suchen-entwerfenden Stiften», según Heidegger). No se trata, a diferencia de Heidegger, de la esencia localizada, del "dónde", cuanto de ubicar la esencia en la fonación: la localidad del Lógos o su topología

Fotografía: Kapsimalis architects. www.capsimalisarchitects.com



F. Apertura y proyección del «ahí» espacio-temporal del Ser. A la par con el tiempo, el espacio es el «aquí-ahora» del arribo de la existencia por razón de que podríamos pensar el *dónde* como una forma del lugar. A la vez, podríamos pensar el lugar como una forma del tiempo, es decir, como una dual unicidad del fenómeno de la existencia. El *aquí*, por ejemplo, como el ahora del arribo y, a la vez, el ahora como la proyección del aquí. Según las posibilidades que el genitivo nos permite, el «aquí del ahora» puede ser pensado como una «proyección» espacio temporal del Ser. El aquí como modo de acontecer del ahora en la medida en que pertenece al ahora. Así mismo, el aquí es del ahora en la medida en que se deja abrir por el tiempo. La peculiar dualidad de esta unidad pertenece, a su vez, al Ser, es decir, entabla una relación de procedencia según un carácter indicado, también, según la posibilidad del genitivo: «el aquí del ahora *del ser*». Por lo tanto, la proyección espacio-temporal, el «aquí-ahora», pertenece al Ser por razón de que es un acontecimiento propio del ser y a él mismo perteneciente. De igual forma, esta proyección procede del propio ser. Así, pues, el ser procede. El ser proyecta espacio-tiempo; proyecta el «aquí del ahora» que constituye el momento y amplitud de la existencia. Podemos pensar que Dasein, entendido escuetamente como el «ahí del ser» mienta no sólo el lugar de aparición sino el ahí-ahora del ser. De esta manera, el ahí-ahora del ser señala «el arribo», la existencia, entendido como la «amplitud» que no sólo es espacial sino, también, temporal.

Fotografía: de Louis Kahn, Salt Institute for Biological Studies, La Jolla, California, EEUU.
www.arquitecturaydiseno.es



G. La dimensión, lo Abierto, lo Libre, la libre vastedad. En un ocasión el filósofo Martin Heidegger llamó «medianía» (*das Zwischen*) a la amplitud intermedia asignada (*zu gemassen*) al hombre para su habitar. En la tormenta entre el cielo y la tierra, la vida de los hombres se despliega en esta intermedianía a la cual ha sido asignado (*zugemesene Durchmessung*). En esta «cavidad» de lo Abierto (*das Offene*), lo Libre (*das freie*), acontece la dimensión (*Dimension*) espacio-histórico vital de los hombres. Ahí acontece, también, el mirar que se alza y abarca (*Aufschauen*), que busca y proyecta y se recrea en el paisaje del ser. En este trópico vital que nos envuelve emerge la mirada de los «dónde» al cual somos asignados para construir la localidad de nuestra esencia. La abeja y la hormiga, decía Dostoievsky, conocen a su propia manera la fórmula de su colmena y su hormiguero. Solo el hombre, indica el novelista, no conoce su fórmula. Sin brújula que muestre el lugar de arribo de nuestra esencia, algunos poetas nos han señalado alguna vía del ser. El poeta Edward Estlin Cummings, por ejemplo, nos muestra la vía del contemplar y el agradecer en sus versos siguientes:

«around me surges a miracle of unceasing
birth and glory and death and resurrection»

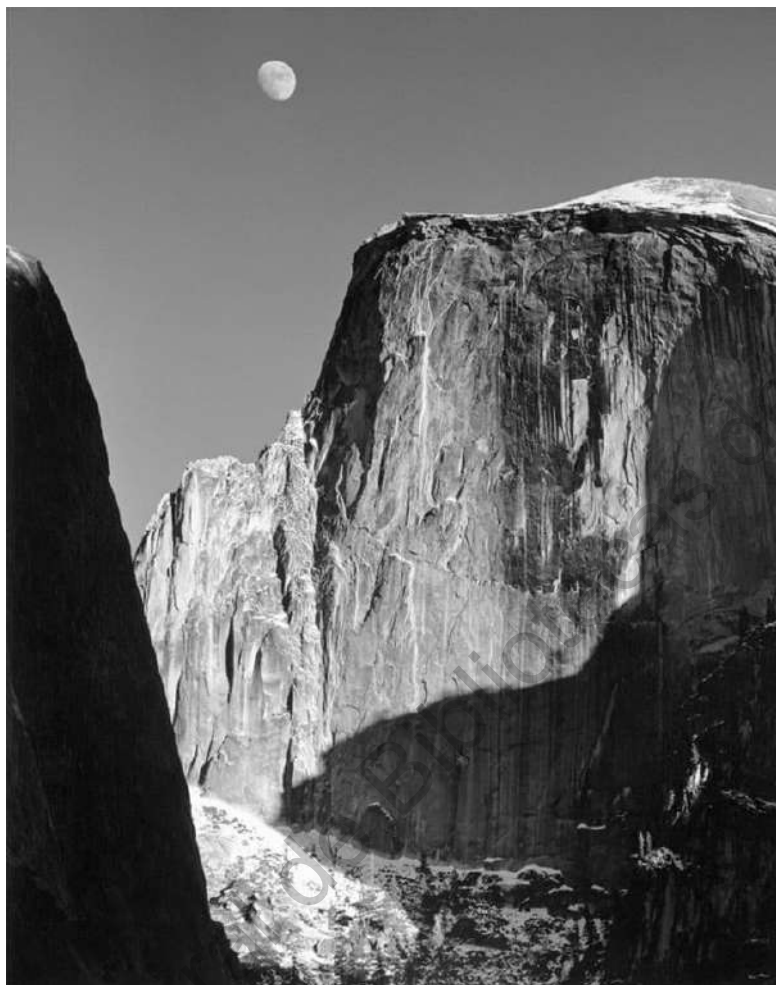
Los versos de Cummings son un testimonio de la contemplación del «paisaje *del ser*» (según la indicación del genitivo) al que hemos sido asignados. En el paisaje de esta intermedianía emprendemos el sagrativo andar que busca algún lugar de residencia y que es, al mismo tiempo, la búsqueda de quiénes *somos*.

Fotografía: *Elogio del horizonte*, de Eduardo Chillida, en Donostia.



H. **Arché vital.** El *principio* es aquello de lo cual algo deriva, y, también, el cual permite que lo diverso converja en unidad. La converjencia, en este sentido, se encuentra «signada» por tal principio: este principio orienta. El principio es, también, el elemento hacia el cual todo ser constitutivo de lo real converge, en un movimiento constante de imanencia. El principio es, por lo tanto, *principio de realidad* que pone en orientación a la propia realidad. Así, pues, se puede señalar que la realidad se orienta y está orientada, es decir, que ésta es más un estado de movimiento antes que una estaticidad. Este principio de realidad es en sí mismo un principio de orientación de la *dimensión* en la cual lo vivo se despliega según las posibilidades de su ser propio (protohermenéutica). Podríamos decir, además, que la realidad se orienta hacia su principio y que a éste converge siempre de forma diferente. El principio: aquello de lo cual algo procede y se esencia como realidad-paisaje del ser. Si la realidad, por lo tanto, proviene de su principio y a éste se orienta, abriendo lugares y temporalidades, entonces el espacio-tiempo no puede ser considerado principio. Todo paisaje del ser es paisaje en orientación. Toda faz del ser nos conduce.

Fotografía de dominio público en internet.



I. Locución: la proyección y apertura de la localidad de la voz de la presencia. La voz que antecede a toda voz humana es, al mismo tiempo, perceptible al oído humano. En su perceptibilidad, o en su cualidad de «dejarse oír», esta voz no se ha constituido a sí misma como sintaxis y gramática, es decir, como lenguaje humano. La peculiarísima «escucha» al lógos no es, valga decir, una escucha al lenguaje humano constituido, según la sintaxis y la gramática, como comunicación y proposición. Es decir, hay un registro anterior a la voz humana, o sea, un espectro sónico que no se ha constituido como lenguaje propositivo sobre la cultura humana que conforma el mundo. Si bien el límite del lenguaje es el límite del mundo, según la famosa sentencia en del pensamiento de Wittgenstein, el espectro sónico de esta «voz» es perceptible por vía de una escucha, más allá del lenguaje, de su registro en lo ilimitado. De esta manera, orientar el oído hacia lo ilimitado guarda el carácter de una espera a la escucha de lo posible y lo sagrativo por razón de que escuchar es esperar el arribo en el lenguaje de aquello que guarda posibilidad de ser dicho y, por lo tanto, pensado en registro del mundo de la cultura. En el arribo de aquello en el

lenguaje se procura un espacio en el que «viene a la presencia» y proyecta la «locusión» de su ser. Pensar y poetizar mientan, por lo tanto, una espera auditiva de aquello que en su arribo proyecta y abre lugares. Si el sonido en cuestión es un sonido tal que antecede al decir humano, entonces estamos ante un sonido fundamental que, en definitiva, es un silencio. Así, la escucha de esta «voz» que antecede al decir humano es una escucha de la nada.

El así denominado «venir a la presencia» puede ser entendido como un «arribo inoculante» que abre y proyecta el lugar de su aparición (*suchend-entwerfenden Stiften*). La «voz» de la presencia alberga al mismo tiempo un silencio que le es propio, pues en su emisión no se declara sónicamente al oído humano y no se agota en la voz humana ni en el conocimiento el ser humano pueda derivar que de los entes para sus propios intereses. Esto nos hace pensar en que el conocimiento humano derivado de lo entes es, también, un alejamiento con respecto al ser de los propios entes. Inagotable resulta, entonces, «la voz de la presencia», razón por la cual siempre habrá una voz del paisaje de lo ente nunca oído, y nunca visto.

Fotografía: Ansel Adams. Moon and Half Dome, Parque Yosemite, EEUU.



E. *There is no there*

I

Una novela de Gertrude Stein plantea el carácter puesto en juego en la conjunción del Ser y el ahí: «*There is no there*». Más que mentar un lugar o localidad de la enunciación, lo cual invita a pensar en un «hablar de cosas» y sus lugares, más bien muestra, desvela o descubre (*alétheia*) al sujeto de la enunciación. El «situ» del estado de cosas entendido ahora como «comarca» se ha tornado entonces en *situación*, es decir, una amplitud vital o, en su localidad, «amplitud local enunciativa», el *lógos* del espacio-lugar. El descubrimiento es también fenómeno de fonación que «vibra» en el ser humano y lleva a cabo el empuje hacia lo que puede ser dicho y expresado en palabra sin que en este movimiento el *lógos* mismo sea sólo palabra o estructura sintáctica, sino siempre «algo más» que supera el decir propio del ser humano. El lenguaje, pues, abre una comarca y más que localizar objetivamente mediante la enunciación, el decir algo de algo, deba mejor dislocar, liberarla del lugar que le ha sido asignado por la gramática: «aprender a vivir sin nombre», dijo Heidegger en su Carta. Es decir: no hay ningún «ahí» sino fluidificación de las cosas y sus lugares, corrientes vitales de desocultamiento. La eclosión fónica, como en la poesía, como *Ser-alétheia-Lógos* sin embargo instaaura un lugar: «la fuente mana/las flores florecen...» decía Hölderlin. Tal es el tema puesto en juego en «construir, habitar, pensar». La locución se ha vuelto, entonces, fonación propia del espacio-lugar: *locusión*, como me gusta nombrarlo, (de la voz latina *locus*) como instauración «fónica», es decir, la resonancia de una amplitud vital (*Stimmung*). Aquí, pues, está en juego la relación *Stimmung-Lichtung* de la topología del *Ser-alétheia-Lógos-Da*, traducida como la amplitud vital-fónica del presenciarse.

II

Toponimia

El nombre es una comarca. En él hay, hacia él confluyen las singularidades articuladoras de la comarca, y así el nombre es compuesto por las diferencias que en unidad otorgan singularidad al nombre. Desde su peculiar localidad, estas diferencias componen el nombre y en la diversidad de sus lugares que se abren como comarca abren otro espacio: Tenochtitlán. Este es, entonces, un nombre *arraigado* en la localidad dispensada por las cosas; participa de ellas, y con ellas, las recoge manteniéndolas y superándolas sin anularlas sino reteniéndolas en armonía *kósmica* en la instauración de un espacio-lugar o, como me gusta decirlo, en una amplitud vital-fónica: Tenochtitlán. Habitar este nombre es habitar al resguardo de la vastedad de las cosas. ¿Y el *ahí*? No tenemos idea de qué es un *ahí*. Puede tratarse sólo de una señalización o un punto objetivo situado por una mente racional objetivante. El ahí es fundamentalmente la apertura de un cuerpo y a la vez el vaciamiento y la delimitación. El ahí del ser de algo es la triada del fenómeno de vacío-delimitación-corporeización puesto en juego. Amplitud, por lo tanto. Es, también, lo que aquí quiero llamar *ontocoordenada* de significación conformadora que en su eclosión se muestra (aletheia) como *ontogeometría* que retiene en su tensividad al Ser en su claridad (*Räumlichkeit*).

Derrida y Métraux han descubierto la vía topológica del nombre por vía del fonetismo en los antiguos aztecas. Es incierta la atención que Heidegger, con respecto al lenguaje, haya podido dedicar al fenómeno de la fonación sin el cual la palabra sería, ciertamente, impronunciable e imposible de escritura. Es posible que una vía nueva de comprensión de la racionalidad se encuentre en el sonido como lo que antecede a la palabra escrita: un repicar que no es pronunciamiento humano y que en el ser humano resuena como palabra. Es difícil imaginar al ser humano como un *fonante* del Ser antes que como un hablante. ¿Cuáles podrían ser, entonces, las posibilidades de decir y pensar el Ser? Esta pregunta no es tema que deba agotarse en este momento sino permanece sólo como señalización de un proyecto futuro.

Retomando el hilo argumental anterior, entonces, no hay esencia en el lenguaje, como tampoco podemos ir a la *cosa misma*. Por razón de que la cosa:

[...] es en sí mismas un conjunto de cosas o una cadena de diferencias «en el espacio.

Ir a la cosa misma es abrirse desde ella a la vastedad que la con-forma. No podemos, pues, ir a la cosa misma sino transitar y bordear sus medianías por ella dispensadas, por razón de que ella misma, apropiándonos, nos arroja a la vastedad de su descentramiento para habitar la vastedad de todas las cosas. Ser en la amplitud que por ella ha sido abierta; descubrir en ellas la localidad del ser a cuya claridad el ser humano ha sido invitado. . Ir a la cosa misma es regresar al habitar que, en última instancia, es una vuelta a una vida posibilitada por la tierra misma y ajena a toda superposición teórica que intenta grabar a los objetos con la medida del consumo, el valor, el hedonismo metafísico. En este sentido, el mundo moderno es a la vez tanto un olvido de las cosas como de sus espacios, lo cual se traduce en el desarraigo.

Veamos, entonces, algunos ejemplos de esta remisión vital propia de la localidad del ser en cuya claridad el ser humano es el invitado y el tipo de agradecimiento signado en la actuar y el modo de comportamiento de W. Whitman, C. G. Jung y Heidegger, respectivamente, hacia los seres y cosas:

Emerger y ser del cielo, del sol y la luna y las nubes que vuelan, ser uno con todos ellos.

A veces estoy como abierto al paisaje y a las cosas, y vivo yo mismo en cada árbol, en el murmullo de las olas, en las nubes, en los animales que vienen y se marchan, y en las cosas. No hay nada en el torreón que no haya crecido y evolucionado en el transcurso de las décadas y con lo que no esté unido.

Yo mismo nunca miro realmente el paisaje. Siento su transformación continua, de día y de noche, en el gran ir y venir de las estaciones. La pesadez de la montaña y la dureza de la roca primitiva, el contenido crecer de los abetos, la gala luminosa y sencilla de los prados florecientes, el murmullo del arroyo de la montaña en la vasta noche del otoño, la austera sencillez de los llanos totalmente recubiertos de nieve, todo esto se apiña y se agolpa y vibra allá arriba a través de la existencia diaria.

Hasta este punto en mi investigación, me parece que Heidegger siempre se ha mantenido en el registro de la amplitud del Ser como mundo de vida o ser-en-el-mundo que a lo largo de esta investigación he comprendido como amplitud vital. Pensar el Ser como amplitud vital en cuya claridad del Ser el hombre se encuentra como existente es indagar con el pensar la experiencia sagrativa del fenómeno de ser. Y a partir del simple ser, ponerse en vía quizá no para descubrir con la razón tales misterios, como la ciencia ha querido intentarlo, sino para que el ser humano se cumpla como corriente vital que alberga el mismo un modo de penetración en el fenómeno vital que no es el de la racionalidad subjetivista u objetivista según el modo de la ciencia. Pensar esta sagrativa apertura a la claridad de ser quizás sea no sólo agradecer, como Heidegger pensó, sino sobre todo celebrar con la vida el simple hecho de ser. Una forma de conocer y de aprender de las cosas quizás es todavía posible para el hombre; pero se trata de un conocer que no es científico ni técnico, sino que se encuentra más cercano al arte. Es un arte vigoroso que promete al hombre la cultura que sea a la vez agradecimiento y celebración de la vida de los seres humanos.

Fotografía: Gertrude Stein, de dominio público en internet.

<i>Antigüedad</i>	
Egiptio	3100 -30 AC
Norte Chico	3000 -1800 AC
<i>Del valle del Indo</i>	
Harappa & Mohenjo-Daro	2550 - 1550 AC
Acadio	2500 - 2000 AC
Babilónico	1792 - 1595 AC
<i>Chinos</i>	
Shang	1751 - 1111 AC
Chou	1000 - 800 AC
Hitita	1500 - 1200 AC
Asirio	1244 - 612 AC
<i>Persas</i>	
Aqueménida	550 - 330 AC
Sasánida	224 BC - 651 DC
Cartaginés	ca. 475 - 146 AC
Ateniense	461 - 440 AC, 362 - 355 AC
Macedónico	359 - 323 AC
Romano	264 BC - 476 DC
Parta / Arsácida	247 BC - 224 DC

<i>Premodernidad</i>	
<i>Africanos</i>	
Etíope	ca. 50 - 1974
Mali	ca. 1210 - 1490
Songhai	1468 - 1590
Fulani	ca. 1800 - 1903
<i>Mesoamericanos</i>	
Maya	ca. 300 - 900
Teotihuacano	ca. 500 - 750
Azteca	1325 - ca. 1500
Bizantino	330 - 1453
<i>Andeanos</i>	
Huari	600 - 800
Inca	1438 - 1525
<i>Chinos</i>	
Dinastía T'ang	618 - 906
Dinastía Sung	906 - 1278
<i>Islámicos</i>	
Omeya / Abasí	661 - 1258
Almohade	1140 - 1250
Almorávide	1050 - 1140
Carolingio	ca. 700 - 810

Búlgaro	802 - 827, 1197 - 1241
<i>Sureste asiático</i>	
Jemer	877 - 1431
Burmese	1057 - 1287
Novgorod	882 - 1054
Germano medieval	882 - 1054
Danés	1014 - 1035
<i>Indios</i>	
Chola	Siglo XI
Gaznávida	998 - 1039 AD
Mogol	1526 - 1805
Mongol	1206 - 1405
Mamluk	1250 - 1517
Otomano	1453 - 1923
Sacro Imperio Romano	1254 - 1835

Más que simples espacios vitales, las civilizaciones son amplitudes ontológico-vitales en cuyas coordenadas ontogeográficas se orienta un tipo de existencia. Estas son enclaves hápticos en cuya amplitud impera una forma de la sensibilidad; son emplazamientos humanos donde lenguaje y dialectos son una forma de orientación hacia los seres y cosas: *lógoi* de la localidad. Más que simples espacios, las civilizaciones son paisajes *del Ser*. Hinchado de una intensidad local, en su declaración de amor a la provincia Heidegger ha manifestado: «*Amo todo esto, pues estoy convencido de que no hay obra esencial del espíritu que no tenga raíz en un arraigo original*»³⁹⁵. El pensar es, más bien, local antes que universal; lo local concreto antes que lo universal categórico: árbol-a-la-vera-del-camino, no el árbol. Tampoco el obrar categórico; más bien, el obrar como forma del desocultamiento de un yacer local: *alétheia* de la acción. Paisajes *del Ser*³⁹⁶, es decir: paisajes-presencias *del Ser acaecidos –i.e.*, que proceden o se constituyen a partir *del Ser*. En otro sentido, el Ser hace acaecer, a partir de su propio acaecer que apropia, los paisajes-presencias. *Dasein* no es un concepto *katholico* (καθολικός), universal; no es, tampoco, una idea de hombre, pues, si hay una esencia humana, esta encuentra su localidad en su dónde que a ella le es señalado. Se trata de una esencia del Ser que en su acontecer abre y funda el lugar del yacer humano en cuanto emplazamiento histórico³⁹⁷. *Dasein* es, pues, una *orientación eventual* que arriba al *dónde* de su esencia *manda del Ser*. En tanto *orientado-hacia*, el *Dasein* ya ha arribado, y así es, el *dónde*. Este es, pues, no un simple ente sino, más bien, *eventual (ereignishaft)*, pues es llevado en el evento. *Dasein: del Ser acaecido (vom Sein ereignet)* como *dónde (Wo)*. Arribar a lo Abierto es un proceder del Ser, desde el cual se comienza.

Fuente: Global Policy Forum, <https://www.globalpolicy.org/component/content/article/155/25992.html>

³⁹⁵ Heidegger, Martin, *Liebeserklärung an die Provence*, Bd. 16, p. 551.

³⁹⁶ Para tener una referencia en Heidegger acerca del giro argumental que aquí presento, véase el uso que él hace del genitivo: «...*das Denken, vom Sein ereignet,...*» en *Brief über den »Humanismus«*, Bd. 9, p. 316.

³⁹⁷ Véase, por ejemplo, lo señalado por Heidegger en *Das Ereignis des Anfangs und die Ortschaft des Menschenwesens: Die Ortschaft des Menschenwesens ist das Wo*. Cf. Bd. 9, 29.

Modernidad	
Portugués	ca. 1450 - 1975
Español	1492 - 1898
Ruso / CCCP	1552 - 1991
Sueco	1560 - 1660
Danés	1660 - 1962
Británico	1607 - ca. 1980
Francés	ca. 1611 - ca. 1980
Chino / esp. Dinastía Ch'ing	1644 - 1911
Austriaco / Astro-Húngaro / Habsburgo	ca. 1700 - 1918
USA	1776 - presente
Brasileño	1822 - 1889
Germano	1871 - 1918, 1939 - 1945
Japonés	1871 - 1945
Italiano	1889 - 1942

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Martin Heidegger

- Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, Bd. 2, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- _____, *Gesamtausgabe*, Bd. 5, *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- _____, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____, *Gesamtausgabe*, Bd. 13, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

Traducciones de obras de Martin Heidegger

- Heidegger, Martin, *Caminos de bosque*, Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza editorial, 2003.
- _____, *Camino de campo*, Trad. de Carlota Rubies, Barcelona: Herder, 2003.
- _____, *Carta sobre el humanismo*, Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza editorial, 2004.
- _____, *El arte y el espacio*, Trad. de Jesús Adrián Escudero, Madrid: Herder, 2001.
- _____, *La experiencia del pensar*, Buenos Aires: Ediciones del copista, 2000.
- _____, *Introducción a la metafísica*, Trad. Angela Ackermann Pilári, Barcelona: Gedisa, 2003.
- _____, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza editorial, 2000.
- _____, *Poetry, Language, Thought*, Trad. William Lovitt, New York: Harper & Row, 2001.
- _____, *Ser y tiempo*, Trad. Jorge Eduardo Rivera C., Madrid: Trotta, 2003.
- _____, *The Question Concerning Technology*, New York: Garland Publishing, 1977.
- _____, *¿Por qué permanecemos en la provincia?*, Trad. Jorge Rodríguez, Bogotá: Revista Eco, Tomo VI, marzo de 1963.

Estudios sobre la obra de Martin Heidegger

- Capobianco, Richard, *Heidegger's Way of Being*, Toronto: University of Toronto Press, 2014.
- Capobianco, Richard, *La vía del Ser de Heidegger*, Trad. Ramiro Palomino, Madrid: Guillermo Escolar editor, 2002.
- Frank, Didier, *Heidegger y el problema del espacio*, México: Universidad Iberoamericana, 2011.

- Duque, Félix, *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología en Heidegger/Levinas-Hölderlin-Celan*, Madrid: Abada editores, 2010.
- Martínez, Rubén Muñoz, *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*, España: Fénix Editorial, 2006.
- Mitchell, Andrew J., *Heidegger among the Sculptors*, California: Stanford University Press, 2010.
- Malpas, Jeff, *Heidegger's Topology. Being, Place, World*, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology Press, 2006.
- Sharr, Adam, *Heidegger for Architects*, New York: Routledge, 2007.
- Thomson, Iain D., *Heidegger on Ontotheology, Technology and the Politics of Education*, New York: Cambridge, 2005.
- Nowell Smith, David, *Sounding/Silence: Martin Heidegger at the Limits of Poetics*, New York: Fordham University Press, 2013.
- Steiner, George, *Heidegger*, México: FCE, 2001.
- Saviani, Carlo, *El oriente de Heidegger*, Barcelona: Herder, 2004.
- Villegas, M. Gil, *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, El colegio de México – FCE, 1996.
- Ziarek, Krzysztof, *Language after Heidegger*, Indiana: Indiana University Press, 2013.

Manuel De Landa

- De Landa, Manuel, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, New York: Continuum, 2006.
- _____, *A Thousand Years of Nonlinear History*, New York: Swerve Editions, 2000.
- _____, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, New York: Bloomsbury, 2013.
- _____, *Philosophy and Simulation: The Emergence of Synthetic Reason*, New York: Continuum, 2011.

Hans Ulrich Gumbrecht

- Gumbrecht, Hans Ulrich, *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*, California: Stanford University Press, 2004.
- _____, *Atmosphere, Mood, Stimmung. On a Hidden Potential of Literature*, California: Stanford University Press, 2011.

Eduardo Chillida

- Chillida, Eduardo, *Escritos*, Madrid: La fábrica, 2005.
- De Beistegui, Miguel, *In Praise of Chillida. Poetics of matter*, Montreuil: Gourcuff Gradenigo, 2011.

Groth, Miles, «Arte y vacío: espacio y lugar en Heidegger y Chillida», *Thémata Revista de filosofía*, Trad. Ramiro Palomino, Universidad de Sevilla, 2018, pp. 291-321.

Obras en torno al tema del espacio

- Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, Trad. Ernestina de Champourcin, Buenos Aires: FCE, 1975.
- Bergson, Henri, *El concepto de lugar en Aristóteles*, Trad. Antonio Dopazo, Madrid, 2013.
- Caicco, Gregory, *Architecture, Ethics, and the Personhood of Place*, New Hampshire: University Press of New England, 2007.
- Casey, Edward S., *The Fate of Place: A Philosophical History*, California: University of California Press, 1997.
- Malpas, Jeff, *Place and Experience. A Philosophical Topography*, Massachusetts: Cambridge University Press, 1999.
- Mumford, Lewis, *The Story of Utopias*, Memphis: Boni and Liveright, 2012.

Obras de consulta general

- Aristóteles, *Física*, Trad. Guillermo R. de Echandía, Madrid: Gredos, 1995.
- Agamben, Giorgio, *La potencia del pensamiento*, Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Barcelona: Anagrama, 2008.
- _____, *Desnudez*, Mercedes Ruvituso y María Teresa D'Mez, Barcelona: Anagrama, 2011.
- _____, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Trad. Tomás Segovia, Valencia: Pre-textos, 2002.
- Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, New York: Harcourt, 1977.
- Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Ítaca, 2003.
- Berlin, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*, Trad. Silvia Marí, Barcelona: Taurus, 2015.
- Bortoft, Henri, *The Wholeness of Nature: Goethe's Way toward a Science of Conscious Participation in Nature*, Massachusetts: Lindisfarne Books, 1996.
- Bryson, Bill, *At home: A Short History of Private Life*, New York, Random House Inc., 2010.
- Buñuel, Luis, *Mi último suspiro*, Barcelona: Plaza y Janés, 2001.
- Celan, Paul, *Obras completas*, Madrid: Trotta, 2002.
- Castells, Manuel, *Problemas de investigación en sociología urbana*, Madrid: Siglo XXI, 1973.
- Christensen, Darrel E., *Contemporary German Philosophy*, Vol. 3, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1983.
- Deleuze, Gilles – Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Trad. Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama, 1999.

- Denise, Gigante, *Life: Romanticism and Organic Form*, Connecticut: Yale University Press, 2009.
- Derrida, Jaques, *De la gramatología*, Trad. Oscar Del Barco y Conrado Ceretti México: Siglo XXI, 2008.
- Descartes, René, *Discurso del método*, Trad. Risieri Frondizi, Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Dreyfus, Hubert L. – Mark A. Wrathall, *A Companion to Heidegger*, London: Blackwell Publishing, 2005.
- Echeverría Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México: Era, 2000.
- _____, *Modernidad y blanquitud*, México: Era, 2016.
- Engels, Friedrich, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, México: Fontamara, 2006.
- Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Trad. Alberto González Troyano Barcelona: Tusquets, 2009.
- Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Trad. de Arturo Parada, Madrid: Cátedra, 2007.
- _____, *Mito y razón*, José Francisco Zúñiga García, Barcelona: Paidós, 1997.
- _____, *El inicio de la filosofía occidental*, Joan Josep Musarra, Barcelona: Paidós, 1999.
- Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como «ideología»*, Trad. Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido, Madrid: Técnos, 2009.
- Hearn, Lafcadio, *Kokoro. Ecos y nociones de la vida interior japonesa*, Trad. José Kozer, Madrid: Miraguano ediciones, 1986.
- Hopkins, Burt C., *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*, Washington: Seattle University, 1999.
- Jung, Carl Gustav, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona: Seix Barral, 2003.
- Uranga, Emilio, *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, México: Bonilla Artigas, 2013.
- Vattimo, Gianni, *Una ética para laicos*, Trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires: 2009.
- Hülsz Piccone, Enrique, *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- Kuhn, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*, Trad. Carlos Solís Santos, México: FCE, 2007.
- Kundera, Milan, *El arte de la novela*, Trad. De Fernando Valenzuela y María Victoria Villaverde Barcelona: Ed. Tusquets, 2007.
- Locke, John, *Del abuso de las palabras*, Trad. Martin Schifino, México: Taurus, 2014.
- Maderuelo, Javier, *El paisaje. Génesis de un concepto*, Madrid: Abada, 2005.
- Malpartida, Juan, *La perfección indefensa. Ensayos sobre literaturas hispánicas del siglo XX*, Madrid: FCE, 1998.
- Malpas, Jeff, *Place and Experience. A Philosophical Topography*, Massachusetts: Cambridge University Press, 1999.
- Mitchan, Karl – Robert Mackey, *Philosophy and Technology*, New York: The Free Press, 1972.
- Nancy, Jean-Luc, *La ciudad a lo lejos*, Trad. Andrea Sosa Varrotti, Buenos Aires: Manantial, 2013.

- Nussbaum, Martha C., *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Trad. Araceli Maira, Barcelona: Paidós, 2001.
- Onfray, Michel, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, Trad. Luz Freire, Barcelona: Anagrama, 2008.
- Paz, Octavio, *El arco y la lira*, México: FCE, 2008.
- _____, *El laberinto de la soledad*, México: FCE, 2002.
- Perec, Georges, *Especies de espacios*, Trad. Jesús Camarero, Barcelona: Montesinos 2001.
- Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Trad. Alfredo Eduardo Sinnot, Madrid: Paidós
- _____, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Madrid: Paidós, 1992.
- _____, *Una ética para laicos*, Trad. Luciano Padilla López, Madrid: Akal, 2009.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, 2009.
- Schopenhauer, Arthur, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Madrid: Alianza, 2006.
- Simondon, Gilbert, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires: La cebra, 2009.
- _____, *Curso sobre la percepción*, Trad. Pablo Ires, Buenos Aires: Cactus, 2012.
- Stein, Gertrude, *Everybody's Biography*, New York: Random House Inc., 1973.
- Steiner, George, *Heidegger*, Trad. Jorge Aguiar Mora, México: FCE, 2001.
- _____, *La idea de Europa*, Trad. María Condor, México: FCE – Siruela, 2005.
- _____, *La poesía del pensamiento*, Trad. María Condor, México: FCE, 2012.
- Strauss, Leo, *La ciudad y el hombre*, Leonel Livchits, Buenos Aires: Katz Editores, 2006.
- Vasconcelos, José, *Pitágoras: una teoría del ritmo*, México: Trillas, 2012.
- Watsuji, Tetsuro, *Antropología del paisaje. Climas, paisajes y religiones*, Salamanca: Sígueme, 2006.

Podcasts

- Dreyfus, Hubert, *Philosophy 185 Heidegger*, University of California at Berkeley. https://archive.org/details/Philosophy_185_Fall_2007_UC_Berkeley
- Gumbrecht, Hans Ulrich, *Philosophy of Moods*, KZSU – Entitled Opinions, University of Stanford Radio. <http://french-italian.stanford.edu/opinions/>
- _____, *On Stimmung*, KZSU – Entitled Opinions, University of Stanford Radio. <http://french-italian.stanford.edu/opinions/>
- Gigante, Denisse, *Romanticism and Organic Form*, University of Stanford Radio, Entitled Opinions. <http://french-italian.stanford.edu/opinions/>
- J. Mitchell, Andrew, *Heidegger's Philosophy*, KZSU Entitled Opinions, University of Stanford Radio. <http://french-italian.stanford.edu/opinions/>
- _____, *Heidegger's Poetry and Thinking*, KZSU – Entitled Opinions, University of Stanford Radio. <http://french-italian.stanford.edu/opinions/>
- Rorty, Richard, *Is Religion Compatible with Science?*, West Valley College. <https://www.youtube.com/watch?v=fn2F2BWLZ0Q>

- Sheehan, Thomas, *Logic. The Question of Truth*, KZSU Entitled Opinions, University of Stanford Radio. <http://french-italian.stanford.edu/opinions/>
- _____, *Heidegger and Technology*, KZSU Entitled Opinions, University of Stanford Radio. <http://french-italian.stanford.edu/opinions/>
- Safran, Gabriella, *On Listening*, KZSU Entitled Opinions, University of Stanford Radio. <http://french-italian.stanford.edu/opinions/>
- Veltman, Chloe, *On the Human Voice*, KZSU – Entitled Opinions, University of Stanford Radio. <http://french-italian.stanford.edu/opinions/>

Otras fuentes digitales

1. A Thousand Years of Non-linear History by Manuel De Landa (1998: London). *A Thousand Years of Non-linear History* [en línea]: Marzo 11, 1998. London: Architectural Association. School of Architecture, 1998. [<http://www.aaschool.ac.uk/VIDEO/lecture.php?ID=563>] [Consulta: 9 agosto 2015].
2. Being in the World. A Philosophical Guide to a Meaningful Life, Dir. Tao Ruspoli, Alive Mind Cinema, 2011.
3. Gumbrecht, Hans Ulrich, <https://www.youtube.com/watch?v=Hu0HdRxAYu8>
4. Foucault, Michel, <http://foucault.info/>
5. Seubold, Günter (2013), *Las notas sobre Klee heredadas de Heidegger* [en línea], 2015. Disponible en <http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n47/n47a09.pdf>
6. Gould, Glenn, *The Idea of North*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=eA4B9Iem83s>
7. Navicula Bacchi, *Sappho. Agalllis' Verlobung / Hochzeit (Übersetzung Catull 51)*. <http://www.gottwein.de/Grie/lyr/LyrSapph31.php#32LP>
8. Bradshaw foundation: http://www.bradshawfoundation.com/jean_clottes/index.php