

Alteridad ¿Porqué el otro?

PENSAMIENTOS Y REFLEXIONES REVISTA NÚMERO X



Queer future. Podivná budoucnost, bronz, 1995. En *Frantisek Bálek*.

Graciela Mota y Rocío Antonio

REFLEXIONES



The Kiss (1909-10) in Montparnasse Cemetery.
En Constantin Brancusi. *The essence of things.*

El presente artículo es una respuesta de preguntarnos por la alteridad y, por el papel del “otro” en el marco de la cultura contemporánea. Lejos de toda antropología filosófica, esta lectura se orienta a abordar la fundamentación de caminos que atestiguan el ser de esos oníricos paisajes, desde donde surge la pregunta por el mundo y por sus distintos escenarios de significación.

REFLEXIONES

Como testimonio de la presencia que alberga la tradición y la memoria, en el presenciar de la vida que adquiere plenitud en su proyecto, y en su no-ser-aun, como materialización el espacio del habitar humano.

A continuación, serán diferenciados dos puntos de partida que se complementan entre si para llegar a un mismo lugar:

¿Quién es el otro?

La primera parte abordará el que deviene en fenomenología de la conciencia de ser “para sí”, como resultado de la crítica las representaciones que se derivan del lenguaje, en la manera de conceptos, y por sí mismos, pretenden de suyo clarificar la reflexión de todo cuanto se nos da en la conciencia de libertad, de la existencia y la mirada del otro que a su vez adviene en el prójimo con el que se determina la circunstancia por compartir en la vida diaria.

La segunda parte refiere a aquel que desde el marco ontológico, toma distancia de lo inmediato, y que lejos de toda conciencia, se abre a los horizontes de la situación en el mundo. en la que el “habla” y la relación del “ser y un ser uno-con-otros” desemboca en la pregunta por ese ser que en cada casa somos nosotros mismos.

Si bien el primero apunta a la intersubjetividad de-constructiva en Sartre.

Es porque relata la apertura que nuestra actitud de “estar abiertos hacia el mundo de lo vivido”, hace necesario partir de preguntarnos por él.

El segundo profundiza en el encuentro con esa especie de fisiología ontológica que hace del cuerpo un horizonte pleno de significación-y apertura de todo lo que nos rodea.

Preguntarse por el mundo y por la cultura, hacen por de la vía del pensar originario, los caminos privilegiados que permiten el interpretar y ser interpretado desde una misma forma de “relación con” aquello que desde el inicio nos involucra con ese otro que por definición está en juego y se puede perder.

Desde ahí, la historicidad de una vigencia efímera, hacen de la tradición heredada, un otro que prevalece e irremediamente se cuestiona desde una ausencia que nos conduce a cuidar nuestro habitar.

REFLEXIONES

“Soy lo que no soy y no soy lo que soy”

El ser y la nada

“[...] el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque comienza por no ser nada”

El existencialismo es un humanismo

Sartre

La elucidación de los conceptos es de suma importancia, pues el discurso constituye nuestra realidad. Abre horizontes de significación y desde ahí tiene sentido la presente reflexión.

La alteridad dice de lo humano y de su recorrido histórico porque tenemos un compromiso social y constitutivo de nuestra consciencia que nos liga al concepto del “otro”, pero sobre todo con el reconocimiento del otro.

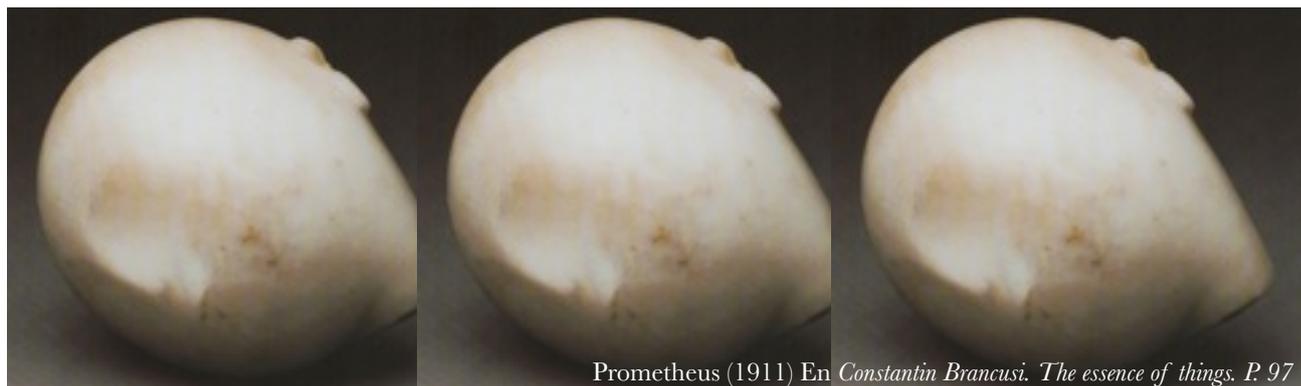
Éste concepto se inmiscuye no sólo en nuestra construcción como sujetos, sino en toda una rama de estructuras políticas y sociales que modifican el concepto del “yo-otro”.

La palabra alteridad viene del griego ετερος “eteros”, donde pasó al latín como alteritas “cualidad de ser otro”, está compuesta por las partículas alter (*otro*), más un sufijo -dad (*cualidad*).

Resulta interesante este concepto pues:

“El otro, constituye la figura colectiva ‘par excellence’ porque en su carácter de núcleo ontológico, se da lugar al cumplimiento de la ley” (Mota, G.1999, pág. 16), es decir,

“el otro es quien nos juzga, porque es quien hace valer las reglas, en el sentido gramatical wittgensteiniano.



Prometheus (1911) En Constantin Brancusi. *The essence of things*. P 97

De tal cuenta que

“La problemática de la alteridad se ha tornado acuciante a partir de las últimas décadas del siglo XX, sobre todo en conexión con las temáticas del multiculturalismo, la diferencia y la cuestión de lo ‘políticamente correcto’” (Director: Tealdi, 2008).

En el análisis de la intersubjetividad que Sartre realiza y deconstruye como concepto, retoma la problemática del ‘otro’ porque se da cuenta de que existe una querrela entre querer pasar de un plano ontológico a uno óptico, así como desde uno epistémico a otro ontológico.

En *El Ser y la Nada* () una esfera de la realidad humana ¿Por qué Sartre?

La filosofía sartriana tiene como punto de partida la libertad, un “ser para sí” que está constituido de una factibilidad del ser en sí, de un pasado inmodificable, pero aun así es un ser para sí, es un proyecto en formación, el sujeto es acción, es ante todo elección.

El presente es una nada; una vez que el “para sí” está proyectado a sus posibles proyectos.

La conciencia no es una cosa, sino que está eyectada hacia su propio proyecto, hacia lo que “no-es”.

Y como esto tiene implicaciones políticas, ...porque ... la política es realizar lo posible, esa capacidad de la acción humana, como incesante búsqueda y explicación de lo real.

La política “da testimonio y el perfil de una época” (1999, pág. 17).



La gran tentación. Fuente: Fernando Pereznieta castro, *Imágenes de la conciencia*. Pag. 1.

La filosofía sartriana abre todo un panorama de elecciones y responsabilidad en el actuar; de ahí la importancia de su deconstrucción a partir de lo que en la tercera parte del Ser en la Nada es abordado como “el prójimo”, a partir de despejar la problema del solipsismo teórico, cuyos representantes por antonomasia provienen de la metafísica del siglo XIX y XX. Principalmente con Hegel y Husserl.

El solipsismo

El escepticismo es una problemática sobre todo ético-epistémica, que tiene que ver con la imposibilidad del conocimiento o el aislamiento conceptual del sujeto cognoscente de la realidad, sostenido en el sujeto cartesiano.

El solipsismo es una variante escéptica que básicamente plantea que sólo estás tú y tu mente ¿Cómo saber si no estás en un sueño o que la percepción de lo real es producto de tu pensamiento?

Incluso se puede equiparar con el escepticismo de las otras mentes, i.e. ¿Cómo sé que el otro me entiende si no puedo entrar a sus pensamientos y comparar que estamos pensando lo mismo?



Tensión. Óleo s/lona, 2001. En *La ceremonia del cosmos*, México 2002.

El escepticismo y sus variantes se presentan como retos teóricos a las teorías ético-epistémicas, que resuelven implicaciones atroces para estas disciplinas (Stroud, 1991).

Que incluso llegan al extremo de suponer que el solipsismo consiste impide el acceso al otro, ya sea, por ejemplo, en la teoría representacionalista o empirista -Descartes o Hume-, donde “el otro” aparece como una imagen vana en la mente, sin ningún significado más que el de representación conjetural.

El prójimo es el mediador entre “yo” y el “yo mismo”. Reconozco que el prójimo me ve, se me aparece como un objeto al igual que yo a él. La realidad humana es-para-sí, hay un tipo de estructura ontológica radicalmente diferente, ésta es mía “por mía me descubre un ser que es mi ser sin ser-para-mí” (Sartre, 1954).

El problema del solipsismo se presenta, por lo tanto, como un problema ontológico. Ya sea como una defensa del realismo o del idealismo, Sartre. supone una metafísica de la representación que finalmente desemboca en el solipsismo. Desde donde debe diferenciarse su relación con “el otro”.

De ahí la necesidad de abordar una dimensión ontológica, en la que quede despejada la relación del ser con el saber. Y una esfera óptica, en el plano de la vida cotidiana.

Por la vía epistémica, el primer problema del realismo consiste en *suponer la existencia del otro*, sin ningún tipo de cuestionamiento.

En otras palabras, “sin reflexionar la relación inmediata y reciproca de las sustancias pensantes entre sí, si partimos del *cogito cartesiano*”.

Así:

“[...] si el realismo funda su certeza sobre la presencia <en persona> de la cosa espacio-temporal a mi conciencia, no podría postular la misma evidencia para la realidad ajena, puesto que, como el propio realismo lo confiesa, esta alma no se da en persona a la mía: es una ausencia, una significación; el cuerpo apunta a ella sin entregarla; en una palabra: en una filosofía fundada en la intuición, no hay intuición alguna del alma ajena” (Sartre, 1954, p. 145).



Couple, de bronce, 2001. Fuente:Frantisek Balek Sochy. pág. 18.

El realismo es una posición epistémica que parte del *sense-data*, los datos sensibles o en su defecto del sentido común à la G. Moore¹; porque al no haber una sensación del alma del prójimo, no hay una intuición de ésta, se vuelve inaccesible y un tanto inexistente.

Básicamente, el realista cae en la falacia de los cuerpos (Sartre, 1954, pág. 146) que no hablan del prójimo sino de su cuerpo en tanto que un objeto percibido.

Sin embargo, el cuerpo sólo es una estructura de la realidad humana y, por

ende, no puede bastar como prueba de la existencia del prójimo.

Si el cuerpo fuera suficiente para explicar el fenómeno del otro, podríamos pensar en una tesis fisicalista, donde creer que la existencia de las neuronas explica el concepto del yo.

Y si efectivamente la neurofisiología explica el funcionamiento de las neuronas donde surge una relación de muchas variantes en las que entra el contexto social, genética, etc. No explica el sentido del “para sí” del yo.

De tal cuenta que si terminamos pensando al prójimo como una entidad en sí, en ese sentido, no afectaría mi ser (Sartre, 1954, pág. 146).

Por tal razón, no se le puede responder al solipsismo desde el horizonte del sentido común.

Sin darse cuenta, el realismo conduce a un inevitable idealismo del prójimo, pues no es de él de quien se habla, sino de una representación, cuyo *esse* es un simple *percipi*, o sea es puro conocimiento representacional. Es por eso que no podemos partir desde una epistemología que parte de las representaciones como fundamento del conocimiento.



External modi lion , facade of saint-Pierre. Fuente: Constantin Brancusi, *The essence of things*, 2004, pág 47.

¹ Moore realiza una prueba del mundo externo al escepticismo a partir del sentido común, la cual consiste en levantar su mano y afirmar que “Aquí está mi mano y aquí está la otra”, entonces si era capaz de conocer dos objetos externos a él podía concluir que existía una realidad externa a él. (Moore) Sin embargo, un razonamiento como este no responde el problema escéptico, pues este es un problema teórico, en ese caso, se está exigiendo los criterios de la justificación epistémica.

Pero si pensamos en Kant volvemos a un realismo dogmático, pues:

“[...] no es un concepto constitutivo ni un concepto regulador de mi conciencia. Es concebido como real, y, sin embargo, no puedo concebir su real relación conmigo; lo constituyo como objeto y, sin embargo, no me es entregado por la intuición; lo pongo como sujeto y, sin embargo, lo considero a título de objeto de mi pensamiento” (Sartre, 1954, pág. 147)

Ambos tipos de teorías epistémicas terminan formulando implícita o explícitamente una comunicación real y extra-empírica entre las conciencias. En otras palabras, tanto el realismo como el idealismo suponen al prójimo.

Porque, “el otro” es aquel que “no soy yo”, sino una doble negación
“como estructura constitutiva del ser-otro” (Sartre, 1954, pág. 148).

Para superar ambas posturas, en parte por una motivación ética, Sartre hace un desplazamiento de la fenomenología de la conciencia a la fenomenología de la praxis, De tal forma que concluye que no es la epistemología, sino la fenomenología la que puede satisfacer esta problemática. No obstante, ¿qué es fenomenología?.

Crítica a Husserl, Hegel:

Sartre realiza una crítica a la filosofía del siglo XIX, XX, donde el yo y el otro están separados lo cual desemboca en el solipsismo.

Husserl supone un dualismo entre sujeto-objeto y una estructura trascendental del yo.

“El mundo como tal se revela a la conciencia como intermonádico” (Sartre, 1954, pág. 150), como una pluralidad de egos.

Si el prójimo se presenta como unidad, riqueza del mundo y es necesario para la constitución del mismo yo, a su vez es trascendental, por lo que existen dos interesantes consecuencias:



External modillon , facade of saint-Pierre.
 Fuente: Constantin Brancusi, *The essence of things*, 2004, pág 15.

1. La primera consecuencia es que se debe probar la existencia del prójimo, no obstante, este se remita como un sujeto hipotético que funciona como concepto unificador, diría Kant.
2. Segundo, si nos preguntamos respecto al prójimo extra-mundano, admitiendo el sujeto trascendental, el prójimo se mediría por el conocimiento que tiene de sí mismo, es decir, se supondría una identificación de interioridad entre el sí mismo del otro y por lo tanto no por el que yo tengo. Así, siempre habría que lidiar con categorías de interioridad y exterioridad, dada la distinción entre el prójimo y el yo.

El hecho que el prójimo sea necesario para la constitución de yo, presenta un avance respecto a la tradición; sin embargo, considerar al prójimo como un concepto unificador no logra resolver la querrela del escepticismo e incluso agrava más la situación, pues en principio tendríamos que probar la existencia del prójimo como entidad abstracta y a la vez definir el ¿cómo esa entidad es capaz de modificar mi existencia extra-mundana?.

Hegel

Hegel presenta el camino de la conciencia. El prójimo que ya no es necesario como sujeto trascendental, sino como un estadio de la conciencia para llegar a la identidad del yo, y que conduce a decir, yo soy yo en tanto que “conciencia de toda realidad”.

Esto implica que la conciencia de sí misma es una identidad consigo misma, que desemboca en la razón y por ende, el valor de verdad entre el sujeto y el objeto (todavía no objetivado) depende de una nueva figura que tiene que ver con el espíritu (Geist).



Studio view with Mlle Pogany II, c1921 (4M4002-255(1), PH10A). En Constantin Brncusi. Pág. 126.

***“el “prójimo” como un concepto unificador
no logra resolver la querrela del escepticismo”***



Couple, de bronce, 2001. Fuente: Frantisek Balek Sochy. pág. 18.

El otro no es a algo externo puesto que yo excluyo al otro porque soy yo mismo, e igualmente el yo del otro me excluye.

Pero si la conciencia de sí se reconoce en otras conciencias de sí, él otro aparece conmigo en una pluralidad de conciencias, que están directamente referidas en un mismo proceso.

En consecuencia, si el ser depende del otro. Mí ser depende del otro, y yo soy por medio del otro.

Lo que representa un avance respecto a Husserl. Aunque aun Hegel se quede en estadios muy abstractos del ser:

“la negación que constituye al prójimo es directa, interna y reciproca; además incide y penetra a cada conciencia en lo más profundo de su ser, el problema se plantea en el nivel del ser íntimo, del yo universal y trascendental; dependo en mi ser esencial del prójimo, y, lejos de que haya de oponerse mi ser para mí a mi ser para otro, el ser para-otro aparece como una condición necesaria de mi ser para mí mismo” (Sartre, 1954, pág. 153)

En Hegel, el ser se reduce al pensar, lo que implica serios problemas teóricos, si no se aclara ¿Cuál es la relación entre el ser y el pensar? Si el ser es negación del conocer y el conocer toma su ser por la negación del ser.

El error de las teorías clásicas, radica en creer que la primera relación -fuera toda objetividad- dada por la percepción.

Pero si mi aprehensión del prójimo como objeto, no esté vinculada con el conocimiento, ni se refiere a mi conciencia de ser con la del prójimo, puesto que la relación directa con el sujeto queda restringida a, una relación de mi “ser-para-otro”.

Esto implica que el otro está íntimamente ligado con la realidad cotidiana y por tanto no es ni mística ni inefable.

La mirada

Para Sartre la conciencia es intencional o bien la intencionalidad es una estructura de la conciencia. La intencionalidad de la fenomenológica arroja la conciencia al mundo, ésta es libre de intencionalizar el mundo que está unido a ella.

Por lo que la conciencia se proyecta al futuro en tanto que “el ser para sí es proyecto”, y, somos lo que hemos elegido.

La conciencia es el modo de “no ser”, en tanto que está vacía y el objeto quiere llenar ese vacío. De ahí que lo que se me da como realidad de la cosa, se concita en el “estar ahí”.

La relación ‘ser-visto-por-otro’ es un hecho irreductible, la cual no depende de la esencia del prójimo-objeto (metafísica), ni de mi ser-sujeto. Además, este acto no se presenta solitario en una conciencia plena de si, sino que es una relación con el mundo y con aquello que está en relación a mí.

Por lo que la mirada establece una relación fundamental, como verdad “ausente-presente” que solo surge en una presencia concreta, de ahí que se de en una relación cotidiana.



La relación

‘ser-visto-por-otro’

es un hecho irreductible, la cual no depende de la esencia del prójimo-objeto (metafísica), ni de mi ser-sujeto.

Head of a Sleeping Child. Fuente: Constantin Brancusi, *The essence of things*, 2004, pág. 96



Winning skate. 2003.
Fuente: Frantisek balek, Sochy.

“no soy la situación ni la mirada del otro, sino que soy mis actos”

Si bien para Sartre existe la aparición perceptual del prójimo, no basta, porque esta aparición es desintegración de los objetos, de ese universo, de las relaciones que aprehendo, y que cabe hacer notar que, aunque todo está ahí para mí.

Es algo más que la distancia física que hay entre el otro y yo, una vez que esta relación es a la vez de fuga y ausencia para mí, pues siempre se remite a la posibilidad permanente de ser visto por el otro.

Por lo que el prójimo es siempre para mí
“un “sujeto-objeto-posible”.

Un punto a aclarar es que no soy la situación ni la mirada del otro, sino que soy mis actos, una vez que mi conciencia está anclada a mis actos y ellos a un eterno proyecto de posibilidad.

Lo cierto es que la mirada del otro, me hace ser allende mi ser en este mundo, mientras que él (el mundo) es su sentido de ser.

De donde se desprende que el otro como mirada, es mi trascendencia trascendida; porque en él lo que yo capto, es la muerte de mi posibilidad; es decir,

“el prójimo es la muerte oculta de mis propias posibilidades en tanto que vivo esa muerte de mi posibilidad”

Por los caminos de la Identidad Simbólica y la pregunta por el el ser del Otro:

En la vía de trascender el sentido de toda identidad arquetípica o solipsista, y por ende: inalcanzable.

Definida por los marcos de una fisiología contenida por un cuerpo biológico, el tema de la identidad ha pasado de representarse por medio de conceptos a construirse simbólicamente a partir de cuestionar aquello que se cuestiona, y da sentido a la manera de habitar el mundo junto con otros. Y como ello requiere de un cuerpo ontológico; capaz de dar sentido de sí mediante la construcción de horizontes significación propia.

Cabe mencionar que ello es posible, porque lejos de una razón cartesiana, el sentido de todo cuanto nos rodea, solo puede surgir desde quien forma parte y a la vez deviene como un mismo escenario, en el que mundo y cuerpo-vivido son.

Debido a que esta forma de identidad simbólica, viaja con nosotros a lo largo de nuestra manera de estar abiertos hacia el mundo-de la-vida finita, como mediación lingüística y cultural que se vierte a través de las propias prácticas, estilos de vida y rutinas diarias.

Para advenir en interrogantes y preocupaciones cotidianas, deben . proyectar las formas de expresión de ese “uno mismo” que yo soy.



The kiss. Fuente: Constantin Brancusi, *The essence of things*, 2004, pág 73.

Y como ese “otro” que me precisa estar abierto para ponerme en camino, es ya una búsqueda del sentido de lo propio, es capaz de tornarse en metáfora de un nuevo texto, que siempre es ya, nuestro propio contexto.

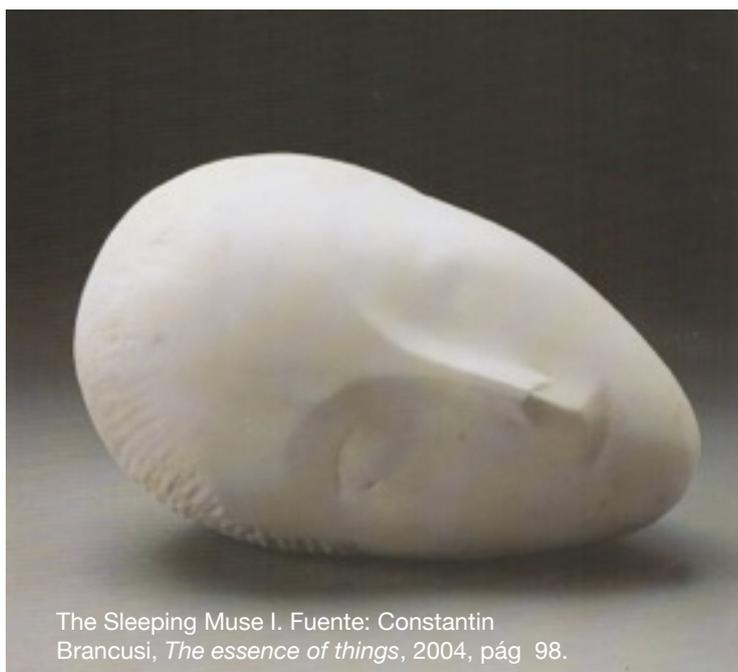
La alteridad por tanto, “es ese sí mismo” dominado por el presenciar histórico de una identidad ideal, que pasa a formar parte de esos otros que se resisten a ser reducidos a la mecánica interpretativa de una misma historia desde la cual, hablamos.

Lo paradójico de la situación, es que desde el acontecer pragmático del estar relatado el sentido de esta misma historia que ya no-es, el otro carente de alteridad, se ha sustituido por la necesidad de apelar a la certeza de una supuesta legalidad de la naturaleza.

A cambio de renunciar a la creación de otros y nuevos símbolos que inevitablemente buscan irrumpir en la búsqueda de una manera distinta “de aprender a saber” de sí desde otro lugar.

Una vez que estos referentes sólo fueron posibles desde el “haber sido” en un tiempo que ya no es, al carecer del reconocimiento positivo de los interlocutores en cuestión, solo queda la opción de transitar, como alude Foucault², a manera de compartir una misma necesidad de reorientar el sentido crítico (comprender) abierto a la formulas de otras y nuevas preguntas: Cito: Más que preguntarnos por ¿quién es el hombre? Como si fuera un *plenum formarum*, más bien, debemos aprender a preguntar por ¿quiénes somos? y ¿cual es el sentido de ese ser que en cada caso somos?

En esta pretensión ontológica del abrirse al ser como actitud filosófica, la apertura a interpretar y ser interpretado desde una forma de “relación con” el ser, involucra al otro como aquello que siempre está en juego, en una situación que se comparte , con otros, en la manera de lo mas primigenio del “ahi” que nos define y nos involucra como un contexto que desde su “ahi” a la vez nos interpela.



The Sleeping Muse I. Fuente: Constantin Brancusi, *The essence of things*, 2004, pág 98.

Más que preguntarnos por ¿quién es el hombre? como si fuera un plenum formarum, debemos aprender a preguntarnos por ¿quiénes somos nosotros mismos?

² Foucault, M. *Les mots et les choses*. Paris Gallimard. 1966

La búsqueda interrogante hacia la comprensión del mundo vivido y lo que en él acontece, es un modo primigenio de abrirnos a ese ser³ que se pregunta por él, y que a la vez acontece como lenguaje que tiende al mundo.

Por ello, lo que en él proyectamos, representa el “desde donde” es posible crear el sentido de nuestro ser propio.

El mundo es aquello que constituye una totalidad de sentido previamente proyectada, que a la vez permite que “algo” se abra como “algo”.

En este horizonte de análisis, aquello que no es referido al plano de la mundanidad, pierde su referente y por supuesto que también, su horizonte de comprensibilidad.

Texto e inteligibilidad Afectiva: ¿Hermenéutica de la Vida Cotidiana?

La hermenéutica que nos atañe, es aquella que trata de la afectividad que nos dice de aquello que se vincula con la razón de existir y no a la inversa. Desde ahí que su razón sensible reflexiona en torno a la existencia definida por la finitud, y arrojada al mundo por a vía de a de los afectos y sus repercusiones.

“La hermenéutica que nos atañe, trata de la afectividad que dice de la razón de existir que no a la inversa”

³ Al respecto Ricoeur plantea en su libro *“Soi-meme comme une autre”* que la intención filosófica a partir del cual, uno se abre a la propia identidad, emerge como una relación de tres identidades en las que se manifiesta el vocar de la conciencia en el sentido que Heidegger plantea en *“Ser y Tiempo”* como la voz de la conciencia (p. 275).

- a. La primera identidad se refiere al: “soi” (soy) como sentido de una relación “pasividad:exterioridad” delimitada por el escenario de la carne (chair) que va mucho más allá de la fisiología orgánica del cuerpo. En sus palabras alude Ricoeur que el sufrimiento de la carne, va mucho más allá del dolor y por esto, ¿idem? (memeté) o ¿ipsem? (ipséité) se refiere al ¿Como se puede ser si mismo en el tiempo?. ¿Identidad o diferencia? (soi méme): como perseverancia de un carácter.
- b. Una segunda identidad proviene de las diferencias de lo que en latín se nombra al ipse y el idem, entre las cuales, se privilegia una distinción entre la identidad personal y la identidad narrativa que pone en acto una relación de interlocución al sí mismo como el relato (mise en intrigue).
- c. La tercera identidad surge como una relación encadenada entre el sí mismo y el otro (autre que soi) que sugiere que la ipseidad es un grado tan íntimo al grado que uno no puede pensarse sin el otro. Mas allá de hacer del uno mismo aquel quien es parecido a otro (L'autre que lui méme) Ricoeur hace sustantiva la relación de implicación en la que uno mismo es, en tanto que otro.



Foto: Encrucijadas: Viveros de Coyoacan, Ciudad de México. Graciela Mota

Entre este fluir por las sendas de la interpretación, la relación que existe, entre el afecto que conduce a la reflexión por existir y el texto que ha quedado incorporado afectivamente como racionalidad del proyecto de la existencia, reside el mismo lugar que hace del reconocimiento y la interlocución, un lugar de encuentro.

Un también ¿desde dónde?, el ¿cómo? y el ¿porqué? surgen a la manera de palabra propia, como relato del sentido de una también propia comunicabilidad.

Atestiguar por tanto este surgimiento de la palabra propia, alude a la poética (V. Heidegger: *Sorge* en *Ser y Tiempo*⁴), que no acontece de manera previa ni posterior al texto mismo de la vida diaria.

Sino como asombro, que emerge y sorprende, como resultado y conquista a la vez. Más por la simplicidad de un encuentro inteligente consigo misma. que por la complejidad de una narrativa ajena.

Por esto, sorprende y captura a la vez, desde un mismo “decir” que imprime el

sentido de una doble relación de interlocución: tanto del sorprender inteligible del propio texto articulado, como de lo vivido que de manera inédita, nunca se puede restringir a la experiencia.

Mas allá del relato personal, lo vivido involucra al deseo. Y por este *compagnon du route*, que canta el sentir que afecta y que nos deja afectar.

Aflora la comprensibilidad que nos “dice” algo de lo que ya sabemos de una misma situación. Pero que a la vez que nos lleva a comprender que “esto”, solo nos afecta porque no proviene ni de la reflexión ni la lógica.

También oculta ese misterio que intuye que lo que aun no se ha vivido, aunque se sepa-, de antemano proviene de un no-saber que de manera originaria, nos hace saber algo, invivible y que por definición inaccesible, no se puede aprehender.

¿Y qué sería “este algo” de lo que no se puede saber? ¿Cuál su carácter?

⁴ Heidegger . *Ser y tiempo*.

Ambos, producto de una misma relación dialógica, inauguran la premisa de un doble intercambio en donde el acto de la comunicación y la inteligibilidad, devienen uno en los frutos de la significación y el involucramiento.



Sculpture for the blind. Fuente: Constantin Brancusi, *The essence of things*, 2004, pág. 99.

No por permanecer oculto, el deseo de recrear horizontes alternativos de significación, deja de interpelar la necesidad de dialogar.

El sentido de su huella, queda incorporado en la vacuidad de la propia ausencia, como opacidad enmudecida que yace enterrada en el resplandor de aquello que se olvidó.

Desde el “no saber” aquello que se comprende, es que todo interlocutor, *-si se asume como tal-*, o más bien, mantiene una cierta actitud crítica; debe continuar trabajando en hacer claro el propio sentido que un mismo texto pueda tener para él.

Y por ello, la forma como este texto es “re-creado”, es aquella que si bien como filósofos nos acompaña a descubrir en lo inédito, el sentido inaugural de una actitud comprensiva (crítica), que busca lo más originario.

Como existencia que existe en el aun, al igual que la vida vive; y el canto canta; su metáfora, también nos descubre como interlocutores de un mismo cantar. Nos devela en lo insólito de sabernos ignorantes de ese saber que no se puede saber.

Por que la posibilidad de siempre seguirnos preguntando por aquello que no se sabe saber. Es aquella donde incertidumbre y contexto vivido convergen.

Eligen y son elegidos desde la posibilidad misma que por condición de ser posible, tenemos para elegir. Ambos, producto de una misma relación dialógica; inauguran la premisa de un doble intercambio en donde el acto de la comunicación y la inteligibilidad, devienen en los frutos de la significación y el involucramiento.

⁵ Nietzsche, Friedrich. *Gaya Ciencia*. Madrid. 2002

*“La lengua como origen y metáfora,
es el lugar donde se soporta el sentido de una misma tradición,
que a la vez constituye ese medium que permite interpretar el mundo.”*

Ambos, significado e involucramiento, se unen en favor del cuidado que cuida y deja cuidar a manera de una racionalidad propia que concluye y a la vez que deja concluir.

La vía de la interpretación es por tanto, aquello que surge como circunstancia que presupone una implícita aceptación de convivir junto con otros, en un mundo que nos dice de lo inédito y también nos abre espacios, desde su propia peculiaridad, ya que por su conducto, uno puede definir el sentido que prevale en la forma de una misma circunstancia.

De tal cuenta, que es por los recorridos de la afectividad y el reconocimiento del otro, que por definición, la manifestación de un mismo evento puede acontecer y ser develado, en la manera de aquel que nos pone en camino y que por igual, nos define por hacernos pertenecer a él.

Cuerpo e interpretación

Si como diría García Márquez,

la vida, no es evocada, sino producida.

A partir de esa vitalidad que se torna metáfora como propone Nietzsche⁵, e que desemboca otra forma de vivir el cuerpo que interpreta, una vez que no hay más manera de interpretar, que el vivir con aquello, que

como humano deja de ser un hecho meramente positivo, para pasar al orden de lo comprensivo y más originario de la interpretación (Nietzsche) y que acontece como dialogo y alteridad.

Lengua y tradición. Mundo que a su vez es ese “otro” que cada uno es.

Una vez que representa aquello que cobra sentido en el cuerpo, a manera de metáfora donde se contiene lo que nos rodea y lo que uno mismo es.

La lengua como origen y metáfora, es el lugar donde se soporta el sentido de una tradición, que a la vez constituye ese *medium* que permite interpretar el mundo.

Desde esta fisiología ontológica de Nietzsche, hasta la ontología fundamental de Heidegger, pasando por la fenomenología husserliana y la de Merleau Ponty, podemos presuponer por tanto, que si la metáfora del mundo tiene sentido para nosotros, es porque ha logrado hacer de lo sentido, un sentido del que algo puede desembocar si acaso, como legítimo deseo de significar el mundo en el que vivimos y de la manera de cuidarnos al preocuparnos por él.

La inteligibilidad afectiva que proviene del cuerpo interpretante que siente lo sentido, presupone la necesidad de regresar a él y darle significación articulada a esto que es sentido puesto en la forma de abstracción.

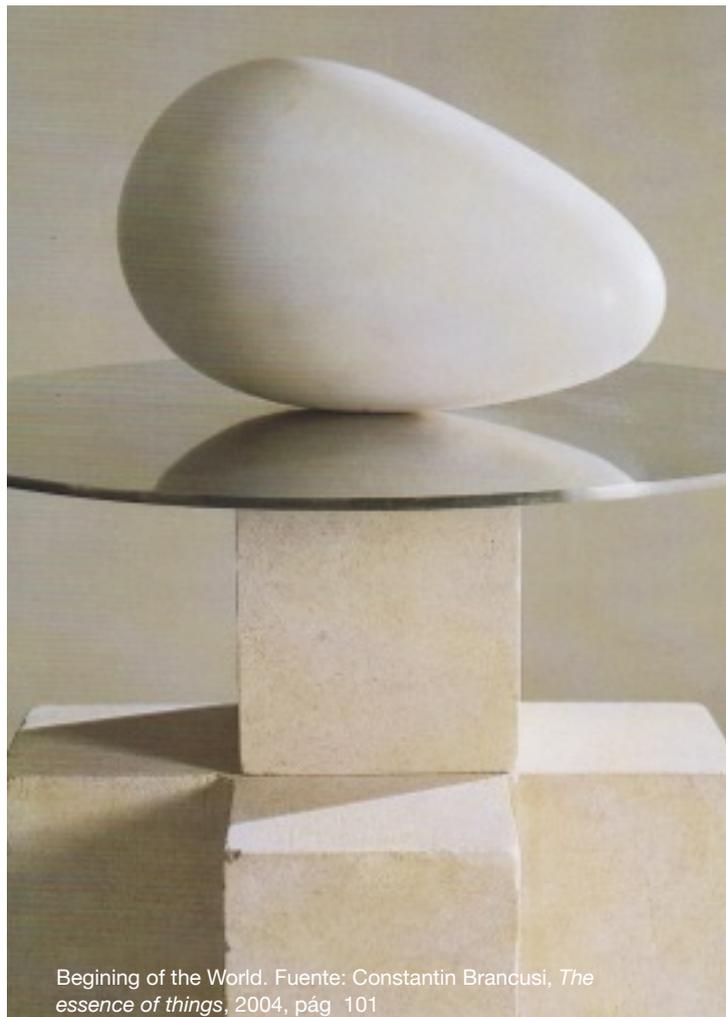
Por esta doble vía, si toda significación queda incorporada a partir de las formas como se manifiesta lo sentido, aunque sus resultados, no siempre culminen con la inteligibilidad de la palabra, no por ello su significado deja de comunicar.

No obstante, cabe resaltar, que cuando lo sentido no encuentra el conducto de la palabra propia para ser comunicada; no por ello, pierde su significado.

Por el contrario, su condición “in-decible”, queda incorporada en el cuerpo de una afectividad que reitera desde su ausencia, la necesidad “no-explicitada” manera de convertirse en pregunta e interrogación.

En horizonte pendiente de ser documentado, para provenir construcción de sentido, solo desde el plano de lo posible que uno mismo, aquí y ahora es.

La diferencia que esto tiene con la narrativa de un texto común y comunicativo, reside por tanto en desde donde sus interrogantes nos conducen a un mismo plano de compartir las propuestas de su propia significación.



Beginning of the World. Fuente: Constantin Brancusi, *The essence of things*, 2004, pág 101

Y de esa doble relación de presencia y ausencia, que permite dialogar con aquello que le imprime un cierto sentido a la relación vivificante que oscila entre el rodeo que circunda al “recuerdo” y al “olvido”.

Ir por tanto al encuentro de las palabras (y dimensiones semánticas), constituye el tipo de aventura que permite comprender, que aquello que no se nombra, es debido a que “aun” no ha sido incorporado al escenario del mundo.

Que no solo a su concepción óptica, en el sentido de la ignorancia y la vulgaridad de lo ordinario.

Sino desde el marco ontológico que hace del lenguaje, como diría Heidegger: La “casa del Ser”.

Por ello, el lenguaje es la naturaleza (physis) del hombre. Ya que el lenguaje no es el que habla, sino aquello que le permite hablar.

La necesidad de acudir a la tradición retórica, como horizonte de interlocución para el acontecer de nuevos diálogos, es por tanto indispensable para portar consigo el aire vivificador de un nuevo encuentro.

Aquel que puede reiterar el sentido de volver a otorgar sentido, desde un lugar diferente, a todo aquello que se quedó en el olvido y que por desconocimiento, se olvido de recordar.

No obstante, sus destellos advienen en reiteradas visiones imaginarias que relatan la irrealidad de su presencia, mediante el enmudecimiento, la imaginación y el sueño, donde el deseo inevitable de recrear nuevos horizontes de sentido, alumbró la necesidad de albergar el fascinante llamado de su “aun”.



Muzel Simu, Bucharest. Fuente: Constantin Brancusi, *The essence of things*, 2004, pág. 47.

La necesidad de acudir a la tradición retórica, como horizonte de interlocución para el acontecer de nuevos diálogos, es por tanto indispensable para portar consigo el aire vivificador de un nuevo encuentro.

Bibliografía

Heidegger . Ser y Tiempo. Moore, G. E. (n.d.). Proof of an external world. New York: Collier Books.

Nietzsche, Friedrich. Gaya Ciencia. Madrid. 2002

Foucault, M. Les mots et les choses. Paris Gallimard. 1966

Sartre, J. P. (1954). El ser y la nada. Buenos Aires: Iberoamericana.

Sociedad Mexicana de Psicología Social, A. (1999). Cordinación y edición: Mota, Graciela. Ciudad de México: SOMEPSO.

Stroud, B. (1991). El escepticismo filosófico y su significación. México.

Constantin Brancusi. The essence of things. Guggenheim Museum. New York, 2004.

