

¿ES POSIBLE COMPLEMENTAR LA NOCIÓN DE TRASFONDO (*BACKGROUND*) DE CHARLES TAYLOR CON EL *MITSEIN* HEIDEGGERIANO?

RUDYARD MAURICIO LOYOLA CORTÉS
Universidad Católica del Norte – Chile

RESUMEN: La pregunta por la posible complementariedad entre la noción de trasfondo (*Background*) de Charles Taylor y el *Mitsein* (coestar) heideggeriano busca indagar no solo sobre la posibilidad de una coherencia entre dos nociones de autoría diversa, sino constatar si la noción de trasfondo de Taylor contiene en sí misma una dimensión ontológica hacia el otro que le pertenece en propiedad. Se persigue mostrar cómo el mundo heideggeriano es, para Taylor, perfectamente coherente con el trasfondo heideggeriano y cómo el *Mitsein* se encuentra en una forma no explícita en la filosofía del canadiense.

PALABRAS CLAVE: trasfondo; Coestar (*Mitsein*); ser-en-el-mundo; mundo (*Welt*); Taylor; Heidegger.

Is it possible to complement the Charles Taylor's notion of Background with Heidegger's Mitsein?

ABSTRACT: The question about the possible complementarity between the notion of background of Charles Taylor and the Heidegger's *Mitsein* (Being-with) seeks to inquire not only about the possibility of a coherence between two notions of diverse authorship, but to verify if the Taylor's background contains in itself an ontological dimension towards the other that belongs to him in property. The aim is to show how the Heideggerian world is, for Taylor, perfectly consistent with the Heideggerian background and how *Mitsein* is found in a non-explicit way in the Canadian's philosophy.

KEY WORDS: Background; Being-with (*Mitsein*); Being-in-the-world; world (*Welt*); Taylor; Heidegger.

INTRODUCCIÓN

Si el trasfondo puede ser complementario con el *Mitsein* es una interrogante que nos surge al ver la notable cercanía de la noción de Charles Taylor del trasfondo (*Background*) con la noción de mundo heideggeriana en *Ser y tiempo* y con la *Lichtung* (o claro del bosque) del Heidegger posterior a *Die Kehre* (1949)¹. Cuando leemos cronológicamente la obra de Taylor nos encontramos con una temprana influencia fenomenológica de Merleau Ponty², la figura de Heidegger aparece más tarde³ y en ella es importante la amistad que entabla con Hubert Dreyfus con quien

¹ Es Taylor el que coloca esta referencia (Cf. TAYLOR, Charles, *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidos, Barcelona 1997, p. 156.)

² Véase KULLMAN, Michael y TAYLOR, Charles, «The Pre-Objective World», en: *The Review of Metaphysics*, 12, 1 (1958).

³ Taylor afirma lo siguiente: «Merleau-Ponty fue mi camino hacia Heidegger, y ambos me permitieron más adelante leer a Wittgenstein como lo leo, así como apreciar a otros autores en su justa medida, entre ellos Michael Polanyi» (TAYLOR, Charles, *La libertad de los modernos*, Amorrortu Editores, Buenos Aires 2005, p. 10).

comparte la noción de trasfondo. Aunque el filósofo alemán no tiene una presencia abundante en los escritos de Taylor, este último lo cita de manera constante.

La noción de *Mitsein* o coestar⁴, como la traduciremos de ahora en adelante, es en la filosofía heideggeriana una estructura del ser del Dasein tan fundamental como ser-en-el-mundo. El mundo, como momento del ser del Dasein, está imbricado con el coestar y es desde él que aparecen los otros Dasein, tanto si están presentes como si están ausentes.

Si para Taylor la relación entre trasfondo y mundo es afín y el coestar, para Heidegger, está imbricado con el mundo, podría pensarse en tal complementariedad. Pero ¿por qué Taylor no lo menciona en su obra? Arne Johan Vetlesen tiene su propio punto de vista al respecto, para él, el quebequense centra su reflexión en una ética del auto-respeto e ignora el mundo social. Vetlesen se pregunta: «¿Es *Mitsein* una dimensión ausente en su teoría del sí mismo?... ¿Qué hay del pensamiento de Hegel sobre el otro, el reconocimiento de otros, como un requisito previo para la formación de la identidad del yo?»⁵. ¿Pero, está totalmente ausente el *Mitsein* en la obra del canadiense? Consideramos que efectivamente está presente, pero no de manera explícita.

Nos proponemos, en primer lugar, (1) presentar a grandes rasgos el trasfondo de Taylor y Dreyfus fundamentalmente desde la obra de Taylor; en segundo lugar, (2) introducirnos en la reflexión heideggeriana sobre el mundo y mostrar la absoluta unidad e imbricación de este con el coestar, básicamente en el periodo cercano a *Ser y tiempo*. En tercer lugar, (3) mostrar someramente los temas heideggerianos del Claro del bosque (*Lichtung*) y de la cuaternidad tras *die Kehre*, al que Taylor parece darles gran relevancia, pues conecta también con ellos su noción de trasfondo. En cuarto lugar, (4) establecer conexiones entre las reflexiones de Taylor y Heidegger mostrando su efectiva complementariedad, para en quinto lugar, (5) mostrar cómo en la obra de Taylor sí aparece de manera implícita el *Mitsein*, a través del aporte que tiene la reflexión de Hubert Dreyfus sobre el Uno y sus prácticas de trasfondo. Finalmente, nos proponemos (6) abrir la reflexión a un nivel más especulativo y dejar planteadas interrogantes que intentaremos profundizar en otro trabajo.

1. EL TRASFONDO DE TAYLOR Y DREYFUS

Antes de abordar la relación entre el *Mitsein* y el trasfondo (*background*) queremos introducirnos brevemente en este último, para desde aquí plantearnos la pregunta por su posible complementariedad. Lo haremos fundamentalmente desde la obra de Taylor, tratando de hacer manifiestas las influencias de otros filósofos que suelen ser más visibles en su reflexión sobre el trasfondo. De todos modos, advertimos que no agotaremos toda la rica reflexión y la gran cantidad de aportes filosóficos.

⁴ José Gaos traduce *Mitsein* como «ser-con», Jorge Eduardo Rivera, otro de los traductores al español de *Ser y tiempo*, lo traduce como «coestar». Comentaremos más adelante el uso de la palabra «estar» en vez de la palabra «ser».

⁵ Citado desde CRONE, Manni, «Autenticitet og kritisk sprogfællesskab hos Charles Taylor» (La traducción del texto citado es nuestra), en: *Dansk Sociologi*, 13, 4 (2006), p. 33.

Desde Taylor podemos afirmar que la agencia humana se mueve en un trasfondo implícito, que es un contexto de significatividad, que la nutre de sentido. El trasfondo es condición inevitable e imprescindible de nuestra agencia y experiencia, él «da sentido a cualquier acto particular es, pues, amplio y profundo»⁶. Una síntesis, al menos parcial, de este fenómeno podemos hallarla en dos artículos de Taylor: «Lichtung o Lebensform: paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein» y «Engaged agency and Background in Heidegger», como vemos, Heidegger aparece como un autor destacado. Enmarcado en la concepción antropológica de agente vinculado, cuyo actuar es el «de un agente cuya experiencia solo se hace inteligible al situarlo en el contexto del tipo de agente que es»⁷, y tomando palabras de Michael Polanyi, Taylor afirma que este horizonte u contexto «es subsidiario del objeto central de la conciencia; es lo que nosotros estamos “esperando de” mientras prestamos atención a la experiencia». El trasfondo, este horizonte no explícito, no podemos decir que es «simplemente inconsciente», pues él es la posibilidad de toda conciencia, de toda inteligibilidad, de toda experiencia, pero a la vez es algo que nos pasa desapercibido porque nuestra atención está centrada en la experiencia. Es aquello desde lo cual somos capaces de articular o interpretar, gracias a la familiaridad que con él tenemos y que es descrita por Taylor como una precomprensión en sentido heideggeriano, esto es una comprensión implícita que requiere ser articulada⁸ o interpretada para poder de esta forma acceder a una comprensión explícita.

Taylor y Dreyfus distinguen dos niveles de trasfondo: un nivel perceptivo propio de los seres humanos y un nivel cultural⁹. El primero es leído en Merleau Ponty, la percepción nos abre un campo de orientación, de posibilidad e imposibilidad, de seguridad y peligro, etc. a nivel espacio temporal. El segundo es comparado por los dos americanos del norte con el horizonte gadameriano, que ya no es común a todos los seres humanos, sino propio de cada contexto concreto. Los seres humanos somos animales autointerpretantes y podemos serlo porque estamos abiertos a un horizonte de sentido. Es un horizonte que nos proporciona bienes y que requiere de una valoración o importación (*import*) de parte nuestra, una articulación en la que nos jugamos nuestra identidad¹⁰. Al respecto, el trasfondo interiorizado por el sujeto, dado para sí, es lo que Taylor llama «marcos referenciales» [*frameworks*]¹¹, a través de ellos articulamos nuestro *ethos* identitario. Al respecto señala Taylor: «Una parte importante de este trasfondo es lo que antes he llamado la idea de un

⁶ TAYLOR, Charles, *Imaginarios sociales modernos*, Paidós, Barcelona 2006, p. 42.

⁷ TAYLOR, C., *Argumentos filosóficos*, pp. 100-101.

⁸ Cf. TAYLOR, C., *Imaginarios sociales modernos*, p. 39.

⁹ Véase «Fusión de horizontes» en DREYFUS, Hubert L. y TAYLOR, Charles, *Recuperar el realismo*, Ediciones Rialp, S.A., Madrid 2016.

¹⁰ Afirma Lazo Briones: «Justamente por las evaluaciones de segundo orden —o evaluaciones fuertes— no están simplemente dadas, sino que forman parte de un entramado de signos y señales culturales (recuérdese la noción de *mundanidad* para Heidegger y el significado que tiene de ser ahí), válidos para un momento y lugar determinados, y que siempre son de carácter plural, es que se hace necesaria una labor hermenéutica de comprensión adecuada de tal tiempo y lugar» (LAZO BRIONES, Pablo, *Charles Taylor: Hermenéutica, ética y política*, Gedisa, México, 2016, p. 46).

¹¹ Cf. LLAMAS, Encarna, *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, EUNSA, Pamplona, 2001, p. 78.

orden moral»¹². Este horizonte no es externo a lo que somos, sino que es mundo humano en sentido heideggeriano, hogar de valoraciones fuertes que nos señalan bienes, a los cuales podemos adherir. Todo este horizonte de sentido que es el trasfondo no es solo una gama de significados, sino que está transida por nuestras emociones e, incluso, por nuestra percepción. Para Taylor las emociones son más que meras «coloraciones» de nuestros actos, son modos afectivos de conciencia de la situación y de su significado¹³. Nuestras acciones transidas de emoción captan el significado de manera teleológica y en esto está involucrada la intencionalidad del deseo. Dice Lazo Briones que nuestra dimensión afectiva supone una «red estrechamente entrelazada de lo que tiene valor para los sujetos con el trasfondo significativo de su mundo... su orientación como ser en el mundo»¹⁴. Nuestra identidad implica adhesiones, no solo intelectuales, a bienes y estos dan forma a lo que somos moralmente. Identidad y moral están entretejidas¹⁵.

Volviendo al horizonte gadameriano, podemos ver otra determinante del trasfondo, él posee una índole móvil: evoluciona, se comunica y se fusiona como lo hace el lenguaje. Los seres humanos estamos abiertos a ellos desde siempre. Y así como nos desenvolvemos en ellos podemos abrirnos como estos horizontes a la comunicación y a la fusión. Somos seres en el mundo y, por ello, «expertos» en habitar el trasfondo, como animales autointerpretantes es precisamente en el momento de la interpretación o articulación que podemos dar paso al cambio, la evolución (o involución) y la fusión.

El trasfondo se devela también en la crítica que hace Wittgenstein al atomismo del significado, la comprensión no se refiere solo a ideas, sino que tiene detrás juegos de lenguaje, anclados en última instancia en formas de vida (*Lebensform*). Este trasfondo no es susceptible de total explicitación. Es implícito, se resiste a la total articulación, en modo alguno consiste solo en un montón de pensamientos o reflexiones lógicas que estuvieran formadas por elementos últimos como las impresiones sensibles, o pensamientos simples como la idea de yo. A través del análisis del «seguir una regla»¹⁶, por ejemplo, seguir una flecha que señala dirección y sentido, podemos ir descubriendo un sin número de presupuestos implícitos en el trasfondo que nos hacen comprender y utilizar correctamente esa indicación. Sin embargo, Wittgenstein muestra que si exploramos buscando los elementos últimos que generan la inteligibilidad, no nos encontraremos con cuestiones resueltas o átomos mentales que funden el conocimiento, sino que, llegados al límite, nos quedamos con un mero «así simplemente es como actúo». Para Taylor y Dreyfus este descubrimiento se complementa con la propuesta de Pierre Bourdieu del *habitus*, estas son prácticas concretas, V.gr., las formas sociales de tratar o saludar a las personas mayores, ellas transmiten toda una moral, una antropología, una cultura, una concepción de mundo, un trasfondo diríamos con Taylor y Dreyfus. Para Bourdieu

¹² TAYLOR, C., *Imaginarios sociales modernos*, p. 42.

¹³ Véase TAYLOR, Charles, «Self-interpreting animals», en: *Philosophical Papers: Volume 1, Human Agency and Language*, Cambridge University Press, 1985.

¹⁴ LAZO BRIONES, P., *o.c.*, pp. 65-66.

¹⁵ Cf. TAYLOR, C., *Fuentes del Yo: la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 19.

¹⁶ Véase «Seguir una regla» en TAYLOR, C., *Argumentos filosóficos*.

son «sistemas de disposiciones duraderas y transferibles»¹⁷. Son prácticas como estas lo que hay en el fondo de nuestra inteligibilidad o comprensión, ellas actúan normalmente como predisposiciones que nos fueron trasmisidas y que incorporamos en su mayor parte de manera no explícita. Son prácticas sociales, dependen de nuestro ser social, podemos vislumbrar, entonces, que la misma trasmisión del trasfondo está fundada en un tipo de sociabilidad ontológica.

Habiendo reflexionado brevemente sobre el trasfondo, nos introduciremos en la reflexión del mundo y el coestar en Heidegger, fundamentalmente en el período cercano a *Ser y tiempo* y en la *Lichtung* del período posterior a la *Kehre*, para luego retomar desde el trasfondo de Taylor estas nociones heideggerianas.

2. LA IMBRICACIÓN ENTRE MUNDO Y COESTAR (*MITSEIN*)

Una crítica recurrente a la filosofía moderna es la que apunta al esquema sujeto-objeto que está detrás de nuestra manera de entender el conocimiento. Charles Taylor se centra en este problema en su crítica a la epistemología y remite a la crítica heideggeriana. El canadiense en una nota al margen en el artículo «La superación de la epistemología» señala los capítulos 2 y 3A de *Ser y tiempo*. Tales apartados son de especial relevancia, ya que nos muestran que «la condición de nuestro formar representaciones desvinculadas de la realidad es que debemos estar ya implicados en hacer frente a nuestro mundo, en tener que ver con las cosas que hay en él, a luchar con ellas»¹⁸. Vale decir, las representaciones, propias del modo de ser del conocimiento, se forman sobre la base de nuestro ya estar implicados en el mundo, de ya estar involucrados en la ocupación con los entes que cotidianamente nos encontramos.

Entre las aporías que tiene el esquema sujeto-objeto, en cuanto forma de comprender nuestra relación con el mundo, está aquella que tiene que ver con la imposibilidad de trascender la inmanencia del sujeto. En otras palabras, el cómo salir de «dentro» de la conciencia hacia el «afuera» del mundo. La conocida estructura heideggeriana de ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) se presenta como una alternativa que procura superar este esquema, proponiendo una manera distinta de concebir el ser del Dasein y el mundo. En esta expresión, separada por guiones, es posible distinguir dos momentos constitutivos: el *estar-en* (*In-sein*)¹⁹ y el *mundo* (*Welt*). El ser-en o

¹⁷ BOURDIEU, Pierre, *El sentido práctico*, Siglo Veintiuno Argentina, 2007, p. 86. Añade: «Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta».

¹⁸ TAYLOR, C., *Argumentos filosóficos*, p. 32.

¹⁹ «*In sein*» puede traducirse por «ser-en» o «estar-en». Esta última es la traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, uno de los traductores al español de *Ser y tiempo*. Para él —tal como afirma en una de sus notas a la traducción de *Ser y tiempo*— «el verbo estar expresa en castellano

estar-en es un «estar en medio», un «estar entre» los entes, pero no a la manera de un estar al lado de las cosas, en sentido espacial, sino más bien en un estar involucrado, ocupado. Formas de estar-en son: habérselas con algo, producir, cultivar, contemplar, discutir, etc. Es un estar entre los entes de manera involucrada, desde el mundo. Esto último implica un comprender el ser y nuestro ser de alguna manera.

Afirma el §4 de *Ser y tiempo* que el Dasein se comprende con algún grado de explicitud²⁰ y, por lo mismo, con algún grado de inexplicitud. En palabras heideggerianas podemos decir que su ser se encuentra abierto para él mismo²¹. El Dasein comprende su ser, previamente a toda teoría, de manera originaria y no explícita. La comprensión que el Dasein tiene de sí mismo aparece como una luz que le hace posible constituirse como ente²², mas desde la comprensión explícita o teórica él es oscuro para sí mismo. Esto es así, porque a pesar de que el Dasein es ónticamente cercanísimo es ontológicamente lejanísimo²³. Somos cercanos y lejanos para nosotros mismos, lo primero porque somos nosotros mismos el «objeto» de esa comprensión, lo segundo porque al ser tan cercanos no podemos tomar distancia de nosotros mismos. Nuestros ojos, dice Jorge Eduardo Rivera, no los podemos ver porque vemos a través de ellos. Ni siquiera un espejo nos libra de tal dificultad, pues el reflejo no es lo mismo que nuestros ojos. Con la comprensión de nuestro ser ocurre algo análogo²⁴. Poseemos, más aún, estamos constituidos por una comprensión originaria que no es explícita. Como Dasein que somos esta comprensión de nuestro propio ser se inscribe en una comprensión más abarcante que es la comprensión del ser en general. Esta última es ella misma una determinación de nuestro ser. El Dasein en tanto que él es tiene una relación con el ser²⁵.

El comprender nos proyecta hacia posibilidades de ser, vale decir, hacia diversos modos de ser. Heidegger llama «interpretación» (*Auslegung*) precisamente a la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender²⁶. Tal interpretación no tiene que ser necesariamente explícita o teórica, aunque también puede serlo. En nuestro movernos por las habitaciones de nuestra casa: abrimos y cerramos puertas, prendemos y apagamos luces, abrimos y cerramos cajones. Cuando tomamos la manilla de la puerta del modo habitual para abrirla hacemos una interpretación de ella. Como podemos ver, esto lo hacemos despreocupadamente en la praxis cotidiana, sin tener una atención explícita hacia ese ente llamado «manilla» o hacia ese ente

mucho mejor que el verbo ser el acto mismo de ser: en este sentido estar es la forma fuerte de ser». Lo mismo puede decirse de la expresión «*In der Welt sein*»: «Si traducimos “ser-en-el-mundo”, subrayamos más el aspecto esencial de la estructura: en cambio, si traducimos “está-en-el-mundo” subrayamos mejor el aspecto existencial de la estructura» (HEIDEGGER, Martín, *Ser y Tiempo*, Universitaria, Santiago de Chile, 1998, p. 464). Usamos la expresión «ser-en-el-mundo» por ser más conocida, pero preferimos la expresión «estar-en» por ser más dúctil para la interpretación.

²⁰ Cf. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, p. 35; HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1967 (de ahora en adelante SZ), p. 12.

²¹ Cf. BIEMEL, Walter, *Le Concept de Monde Chez Heidegger*, Librairie Philosophique Vrin, París, 2015, p. 11.

²² Cf. RIVERA, Jorge Eduardo, *Heidegger y Zubiri*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 2001, p. 20.

²³ Cf. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, p. 40; SZ 16

²⁴ Cf. RIVERA, J.E., *o.c.*, p. 24.

²⁵ Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*, p. 35; SZ 12

²⁶ Cf. HEIDEGGER, M., *Ibid.*, p. 172; SZ 148

llamado «puerta». En ello se da una suerte de interpretación de nuestro ser y del ser de los entes a nuestro alrededor, en cuanto entendemos que somos habitantes de esa casa en la que estamos, por ejemplo, buscando nuestras llaves con la premura del que va llegar atrasado a algún lugar. Para Heidegger, el Dasein es hermeneuta de sí mismo, como decía Jorge Eduardo Rivera: «Hermeneia (*Auslegung*) no es aquí un momento ulterior de la reflexión objetivante, sino una estructura esencial de la vida misma en su ejecución inmediata»²⁷. Comprendemos e interpretamos nuestro ser y el ser de los entes desde el mundo. Profundicemos en este último.

Para acercarnos de manera más didáctica al fenómeno del mundo y a los existenciales a él asociados, analizaremos un relato del teólogo brasileño Leonardo Boff llamado «el sacramento del vaso»:

Existe un vaso, un «tanque» de aluminio. De aquel antiguo, bueno y brillante. El mango está roto pero le confiere un aire de antigüedad. En él bebieron los 11 hijos, de pequeños a grandes. Acompañó a la familia en sus muchas mudanzas. Del campo a la villa; de la villa a la ciudad; de la ciudad a la metrópolis. Hubo nacimientos. Hubo muertes. El participó en todo; vino siempre al lado... Creo que cuando entró en casa ya debía ser viejo, con esa vejez que es juventud, porque genera y da vida. Es la pieza central de la cocina.

Cada vez que se bebe por él no se bebe agua sino la frescura, la dulzura, la familiaridad, la historia familiar, la reminiscencia del niño ansioso que se sacia tras la sed... En casa todos los que quieren matar la sed beben por él y como en un rito exclaman: ¡Qué bien se bebe por este tanque! ¡Qué buena es el agua de aquí! Y en realidad se trata del agua que, según los periódicos, es tan mal tratada. Llega del río inmundo de la ciudad, llena de cloro. Pero, gracias al tanque, el agua se convierte en buena, saludable, fresca y dulce.

Un hijo regresa. Recorrió el mundo. Estudió. Llega, besa a la madre, abraza a los hermanos. Se matan añoranzas sufridas. Las palabras son pocas. Las miradas, largas y minuciosas: hay que beber al otro antes de amarlo... «Madre, tengo sed, quiero beber del tanque viejo».

Y el hijo ha bebido de tantas aguas... «El acqua de San Pellegrino». Las aguas de Alemania, de Inglaterra, de Francia, la buena agua de Grecia. Aguas de las fuentes cristalinas de los Alpes, del Tirol, de las fuentes romanas, el agua de S. Francisco. Agua de Ouro-Fino, de Teresópolis, de Petrópolis. Tantas aguas... Pero ninguna es como ésta. Se bebe un vaso. Y no para matar la sed corporal. Esa, la matan todas las demás aguas. Para matar la sed del arquetipo familiar, la sed de los penates paternos, la sed fraterna, arqueológica, de las raíces de donde llega la savia de la vida humana. Esa sed sólo la puede matar el tanque. Se bebe un primer vaso. Apresuradamente. Termina con un largo suspiro como de quien se hundió y sale a superficie. Después bebe otro. Lentamente. Es para degustar el misterio que contiene y significa ese vaso²⁸.

Este relato de Leonardo Boff, que se hace en el contexto teológico de la sacramentalidad, nos presenta un ente que posee una serie de relaciones que lo hacen especialmente sagrado, al menos para la familia Boff. La ontología que está detrás de este viejo jarro de agua es de índole relacional. Aquel es un recipiente de aluminio, con su mango roto y con otras peculiaridades que cobran un sentido muy especial en la historia, sobre todo cotidiana, de los Boff. Queremos ver en

²⁷ RIVERA, J. E., *o.c.*, p. 66.

²⁸ BOFF, Leonardo, *Los sacramentos de la vida*, Editorial SAL TERRAE, Santander 2008.

este artefacto, aquello a que Heidegger se refiere como el útil, en tanto es usado para beber agua en el día a día de la cotidianidad, no en tanto Leonardo Boff reflexiona sobre él. El útil es para Heidegger, el punto de entrada a su reflexión sobre el mundo en *Ser y tiempo*. Este es el ente inmediatamente compareciente desde el mundo circundante. El filósofo alemán se refiere a él como un ente que «no es el objeto de un conocimiento teórico del “mundo”», sino «lo que está siendo usado, producido, etc.», y más específicamente «el ente que aparece en la ocupación»²⁹, que aparece en nuestro estar absortos en la praxis³⁰. El vaso de agua que acabamos de dar a conocer por el relato de Leonardo Boff, lo imaginamos relacionado con los demás utensilios de la cocina, con su olor, sus paredes, los cubiertos, los platos, las tazas y las ollas, con la mesa y sillas antiguas y por su puesto con el agua del grifo que viene del río inmundo de la ciudad. Este tipo de relación entre los entes en el uso de la ocupación Heidegger lo denomina remisión y consiste en un para-algo, por ejemplo, un martillo es *para* martillar un clavo, su utilidad lo conecta ontológica y ónticamente con otros útiles, en el caso del vaso es para beber agua. El útil es con respecto a algo otro, a esta condición Heidegger le llama *Bewandtnis*, Jorge Eduardo Rivera lo traduce como «condición respectiva»³¹. Un martillo remite a un clavo, ambos a una tabla de madera, etc. El vaso de agua remite al agua, el agua al grifo por donde sale, el grifo al lavaplatos, este último a los platos y demás utensilios que allí se lavan, etc. Todos ellos, en el caso de la cocina concreta de los Boff, incluyen a los otros entes circundantes a través de un plexo constituido por las remisiones que los entes de la cocina tienen entre sí. Si de manera imaginaria dejáramos solo las remisiones, sacando a los útiles de este plexo, nos quedaría solo una serie de relaciones entre-cruzadas. Una de ellas, es una relación fundamental de los útiles con el Dasein, que no es un para-algo, sino un *por-mor-de*. El vaso de agua es para saciar la sed de un Dasein, vale decir por mor de un Dasein sediento, no siempre solo de agua como podemos darnos cuenta en el relato de Boff. Todo este conjunto de remisiones, incluido el *por-mor-de*, forma el *mundo circundante*³². Las cosas aparecen desde este horizonte de significaciones que es el mundo³³. Son las remisiones las que hacen que el martillo o el vaso comparezcan como el utensilio que son en el uso. Esto, insistimos, de manera no teórica, sino en la praxis de la ocupación cotidiana. El útil está unido a un todo de útiles y su ser depende de ese todo³⁴, no es que primero el útil sea en solitario y que después se conecte con los demás útiles, el útil es en la medida que posee esta relación llamada *remisión*.

²⁹ HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, p. 95; SZ 68.

³⁰ Cf. HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 87; SZ 61

³¹ Cf. HEIDEGGER, M., *Ibid.*, p. 110; SZ 84. Nuevamente preferimos la traducción de Rivera, en este caso porque estamos más familiarizados con ella y porque consideramos que la traducción es más expresiva.

³² Cf. RIVERA, J.E., *o.c.*, p. 73; M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, pp. 110, 114-115; SZ 84, 88; SZ 16.

³³ Cf. Vigo, Alejandro G., «Verdad, libertad y trascendencia en Heidegger. La radicalización de un motivo central de Sein und Zeit en los escritos 1929-1930», en: *La filosofía como pasión/Philosophy as passion: Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga En Su 75 Cumpleanos*, Brickle, Trotta, Madrid, 2003; Vigo, Alejandro G., *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008.

³⁴ Cf. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, p. 96; SZ 68

El útil no es un objeto, porque este último es el ente que aparece en el modo de ser del conocimiento y que tiene el modo de ser del estar-ahí (*Vorhandensein*)³⁵. En cambio, el útil es el ente que aparece en la praxis y tiene el modo de ser del estar-a-la-mano (*Zuhandensein*). Para Heidegger, el conocimiento no es el modo de ser primario del Dasein, sino un modo de ser derivado. El conocimiento no crea por primera vez un *commercium* con el mundo³⁶. Lo primario es la praxis, estamos inmediata y regularmente ocupados en la praxis de la cotidianidad y desde ahí nos es posible acceder al modo de ser del conocimiento. Para operar este cambio tiene que producirse un alto, una deficiencia. Heidegger muestra en parte esto en el §16 de *Ser y tiempo*: Absortos en el martillar no estamos pensando de manera explícita en el martillo, ni en la tabla, ni en el clavo. Si el martillo falla, advierto que está-ahí, que es algo concreto, se ha operado un cambio en el útil, aparece distinto. Sin embargo, una mera deficiencia momentánea en la praxis no implica el acceso inmediato al modo de ser del conocimiento³⁷. Supongamos que el vaso de agua de los Boff se resbala de la mano cuando se está bebiendo. No obstante, una simple deficiencia momentánea no lo saca de su condición de útil y lo convierte sin más en objeto, pero se orienta hacia esa manera de ser. Para que pase a ser un objeto habría que mirarlo de manera desapegada, objetiva, aislando atributos universales como su carácter metálico, su peso, dureza, temperatura, etc. ¿Qué es lo que pasa cuando se accede al modo de ser del conocimiento? Ocurre una suerte de desmundanización del útil. El objeto, es un ente al cual se le ha despojado de sus condiciones respectivas. Deja de remitir. No es que salga del mundo, el Dasein sólo es-en-el-mundo y es precisamente desde este mundo que la cosa se desmundaniza, quedando en su puro estar-ahí³⁸. El Dasein, por su parte, accede al modo de ser-en-el-mundo-cognosciente o, dicho de otra forma, al modo de ser del «sujeto».

Desde el persistente esquema sujeto-objeto podemos hacernos la siguiente pregunta: ¿El mundo es objetivo o subjetivo? Para contestar esta interrogante, es bueno dejar claro que el mundo no es un conjunto de objetos, ni siquiera de útiles. El mundo familiar circundante no lo constituyen los utensilios de la cocina, entre los que se cuenta el jarro, ni por los otros entes remitidos por estos, ya sea la familia Boff, los juegos de la infancia y la sed que los acompañaba, el agua del grifo, etc. Entonces, ¿el mundo es algo subjetivo, creado por las vivencias psicológicas, en este caso, de Leonardo Boff? En esto también podemos darnos cuenta de que no podemos reducir el mundo a las vivencias psicológicas de un integrante de la familia,

³⁵ Esta traducción puede llevar a confusión, se parece mucho a la traducción que se hace de Dasein como ser-ahí. Gaos traduce *Vorhandensein* por «ser-ante-los-ojos». Esta última traducción para Rivera —nos dice en una de sus notas al margen a su traducción de *Ser y tiempo*— «no es mala y tiene algún fundamento en los cursos del joven Heidegger... (pero) no dice nada en español, no nos “habla”». Por eso prefiere traducir «*Vorhandensein* por “estar-ahí”, y en algún caso, más explícitamente, por “estar-ahí-delante”...Lo fundamental de la idea de la *Vorhandenheit* es que la cosa simplemente está, sin afectarnos por ello a nosotros» (HEIDEGGER, M., *Ibid.*, p. 462). Es la forma de ser de la substancia que se entiende como existencia, en el sentido metafísico tradicional, no en el sentido que Heidegger le da al término existencia: es lo que está ahí delante sin afectarnos. Es la forma de ser del objeto de conocimiento.

³⁶ Cf. HEIDEGGER, M., *Ibid.*, p. 88; SZ 62.

³⁷ Cf. HEIDEGGER, M., *Ibid.*, p. 100; SZ 73.

³⁸ Cf. HEIDEGGER, M., *Ibid.*, pp. 87, 93, 115; SZ 61, 65, 88.

en este caso Leonardo. El jarro de agua tiene la misma significatividad para los demás integrantes de la familia. Es precisamente, el mundo familiar lo que le otorga lo que queremos llamar una «gran densidad existencial» a este particular recipiente para beber agua, que lo hace tan especial para la familia de los Boff. Este ente comparece gracias a una gran cantidad de relaciones con entes humanos y no humanos que lo hacen algo sagrado. No sería lo mismo si un desconocido, ajeno a la familia, se lo encontrara tirado en la ribera del río inmundo al que hace referencia Boff en su relato. Su mango roto característico, en este otro contexto, sería considerado un defecto propio de los desperdicios inservibles que lamentablemente terminan en el río. Aquí el jarro comparece distinto, porque lo hace desde otro mundo, desde el mundo del río que transporta desperdicios que terminan en sus riberas.

Como hemos podido darnos cuenta, este recipiente no solo remite a los otros utensilios de la cocina, sino a entes humanos como la familia Boff, a sus once hermanos, al padre y a la madre y tal vez a otros integrantes de la familia que viven o hallan vivido junto a ellos. En este tipo de remisión es posible vislumbrar el *coestar* (*Mitsein*) y la co-existencia (*Mitdasein*). El primero es una estructura de ser del Dasein y la segunda es el ser de los otros Dasein. Dice Heidegger en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*: «ese comparecer es un co-estar, un con-ser aquí, un coexistir, no un estar-ahí»³⁹. El Dasein es ser-en-el-mundo y a la vez un co-estar, estamos en el mundo y somos coestar con otros, esto último, aunque no haya ningún Dasein presente. En los entes de nuestros propios hogares comparecen los otros, aun cuando no se encuentren. En la mesa del comedor comparece la familia, el papá y/o la mamá, los hijos en sus lugares respectivos. La silla vacía marca la ausencia de aquél que hace tiempo se fue. El móvil, que alguien olvidó, remite a ese alguien. En la puerta, lugar de entrada y salida, comparecen los que a menudo hacen uso de ella. En fin, en la misma casa comparecen sus constructores o los que se demoraron tanto en hacer esa ampliación, etc.⁴⁰. Este estar-unos-con-los-otros se «trasluce» en los útiles y también, de manera más evidente, en el encuentro directo⁴¹. En el entramado de significatividad, como veíamos más arriba, existe una particular remisión, que no es una mera remisión entre distintos útiles, es un por-mor-de que remite a modos de ser del Dasein, vale decir: el útil remite a un comportamiento del Dasein, la silla es *en lo que* este se sienta, la mesa es aquello *en-que* come, el espacio vacío en la mesa es aquello *con-que* recordamos al que se fue⁴².

La estructura del coestar (*Mitsein*) es tan originaria como el ser-en-el-mundo. Somos con otros, desde siempre y en todo momento. Vale decir, no es que primero seamos y que luego al entrar en contacto con otros Dasein nos convirtamos en coestar. No, somos *coestar* incluso cuando estamos solos, de hecho, estar solo no es más que una modificación negativa del coestar. Es precisamente gracias a la estructura del coestar que podemos estar solos, cualquier cosa inerte nunca está sola.

³⁹ HEIDEGGER, Martin, *Prolegómenos para una historia del Concepto de Tiempo*, Alianza Editorial, Madrid 2006, p. 296.

⁴⁰ Véase ejemplos muy parecidos en: HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, p. 143; Martin HEIDEGGER, *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid 2000, p. 125; HEIDEGGER, Martin, *El concepto de tiempo: (tratado de 1924)*, Herder, Barcelona 2008, p. 36-37.

⁴¹ Cf. HEIDEGGER, M., *Ibid.*, pp. 36-37.

⁴² Cf. HEIDEGGER, M., *Ibid.*, p. 36.

El Dasein como ente que se proyecta y que es cada vez lo que es, es decir, que es existencia, debe concretar su ser en distintos modos de estar-en⁴³ (entre) los entes intramundanos. Él debe *ocuparse* de aquellos entes que no son Dasein, tiene que ocuparse del vaso y del martillo cuando corresponda. Pero ¿qué pasa con el ente humano? Aquel que comparece como coexistencia no es objeto de ocupación, sino de *solicitud*⁴⁴. La solicitud es el cuidar del otro, pero no en el modo de ocuparse del otro, eso lo hacemos con los entes que no son el Dasein, sino cuidar de él como coexistencia. Al tener solicitud por el otro Dasein cuidamos además de nuestro propio ser⁴⁵. El comprenderme como amistoso o empático, implica al otro. No está demás señalar que el Dasein egoísta o narcisista también tiene solicitud por el otro, pero de modo tal que utiliza al otro como instrumento.

El mundo es un momento de la estructura existencial del Dasein, pero no es solo el propio, es un mundo que compartimos (*Mitwelt*). En él encontramos el mundo de los otros⁴⁶. Es por ello por lo que podemos comunicarnos, hay un contexto de significatividad común que nos permite entendernos entre nosotros. Cuando develamos un ente como nuestro jarro de agua, somos capaces de compartir este ente. En *Introducción a la filosofía* Heidegger afirma que lo que compartimos es la misma apertura del otro Dasein, compartimos su ámbito de patencia (*Offenbarkeit*)⁴⁷, entramos en el estar-en de los otros, en su ahí, compartimos su mundo⁴⁸. Desde él le damos significación a los entes intramundanos y podemos compartir el ente en su desocultamiento, es decir, en su verdad.

Con respecto a la verdad, tema de largo aliento en la obra heideggeriana, solo señalaremos algunas determinantes que de esta concepción tenía el filósofo alemán. Heidegger retoma la etimología griega de la palabra «*alétheia*», esta se compone de la raíz del verbo *lanthano* que significa estar oculto. Sumada a esa raíz verbal se

⁴³ Ejemplos de maneras de estar-en son «habérsela con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar», así como también «dejar de hacer, omitir, renunciar, reposar» (HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, p. 83; SZ 56-57).

⁴⁴ Cf. HEIDEGGER, M., *Ibid.*, p. 146; SZ 121-122.

⁴⁵ En el trato cotidiano con el ente intramundano que no es el Dasein nos guiamos por un tipo particular de visión denominado «circunspección» (*Umsicht*) [HEIDEGGER, M., *Ibid.*, p. 97; SZ 69]. Para este tipo de visión las remisiones entre los entes se encuentran abiertas, es ello lo que nos permite movernos con familiaridad y soltura en nuestro actuar cotidiano absorto. En el §26 de *Ser y tiempo* Heidegger nos dice que para el descubrimiento de las otras existencias o co-existencias lo que nos guía no es la circunspección, sino el *respeto* (*Rücksicht*) y la *indulgencia* (*Nachsicht*). Si a la ocupación de la cotidianidad que trata con útiles corresponde la circunspección, a la solicitud le corresponde el respeto y la indulgencia Al respecto afirma Heidegger: a «ambos pueden recorrer con la solicitud, los respectivos modos deficientes e indiferentes, hasta llegar a la *falta de respeto* y a la extrema indulgencia propia del indiferente» (HEIDEGGER, M., *Ibid.*, p. 147, SZ 123). Si bien el texto citado refiere a los modos deficientes, se entiende que hay modos positivos de habérselas con el otro. Como Dasein que somos, el Cuidado es el que da unidad a todos los demás existenciales, aquél lo define Heidegger como «la totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein», por él cuidamos de nuestro ser y al hacerlo nos ocupamos del ente intramundano que no es el Dasein y tenemos solicitud por los otros en tanto coexistencias.

⁴⁶ Cf. HEIDEGGER, M., *El concepto de tiempo (tratado de 1924)*, p. 36.

⁴⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la filosofía*, Cátedra, Madrid 2001, pp. 113 y 148.

⁴⁸ Cf. HEIDEGGER, M., *Ibid.*, pp. 114-115; Cf. HEIDEGGER, Martin, *El concepto de tiempo (conferencia)*, tercera edición, Trotta, Madrid 2003, p. 36.

encuentra el prefijo «a» con el sentido de negación. Por tanto, *alétheia*, etimológicamente hablando, es desocultar. Para Heidegger la verdad es desocultar o develar el ente. Lo verdadero es el ente en tanto desoculto. La verdad no es originariamente una determinante del juicio, como lo consideraba la tradición. Lo que le da su verdad o falsedad al juicio es el ente en tanto develado. Heidegger señala una relación llamada *relación veritativa*⁴⁹ entre el ente develado y el juicio o proposición, gracias a esta relación el juicio puede ser considerado verdadero o falso.

Otra aseveración de Heidegger con respecto a la verdad es que el Dasein es en la verdad⁵⁰. Esto no significa que el Dasein individual posea la verdad ni menos que no pueda caer en el error. Esto último de hecho es posible porque el Dasein es en la verdad. Con respecto a lo primero afirma Heidegger que compartimos la verdad, ya que compartimos el desocultamiento del ente. Esto último no significa solo un hecho óntico o factual, sino que ontológicamente compartimos la verdad⁵¹: el «desocultamiento nunca pertenece a un particular como tal. En tanto común, está, por así decir públicamente a disposición de cualquiera»⁵². Con las otras coexistencias compartimos el ámbito de patencia, el ámbito en el que nos son desocultos los entes. Un ejemplo, en un partido de fútbol los jugadores comparten el ámbito en que se manifiesta un ente como el balón con los asistentes que están en las gradas e incluso con los televidentes aficionados que ven el juego. Pese a que los jugadores no están pendientes de los espectadores, comparten con ellos el ámbito de patencia y, pese a que los que están en el estadio no se den cuenta o no sepan que hay telespectadores mirando el juego, comparten con ellos y con los jugadores el ámbito de patencia. Cuando me pongo a ver desde lejos a un desconocido que, por ejemplo, está esperando la luz verde del semáforo, aunque este no se dé cuenta de mi impertinente mirada, comparto con él su ámbito de patencia, hemos entrado en su ámbito de patencia y él está en el nuestro⁵³. Nuestra apertura es de tal índole, que como seres-en-el-mundo que coestamos con otros, compartimos el ámbito de patencia y, por supuesto, el mundo. Estamos abiertos al mundo de otros y a su ámbito de patencia. No somos seres encerrados en sí mismos que tuviéramos que establecer un puente entre nuestra realidad y la realidad del otro. Esto último abre bastantes temas los que no trataremos aquí.

Esta interpretación heideggeriana se aleja del esquema sujeto-objeto y de las aporías que surgen al querer trascender la propia conciencia para acceder a la realidad y a la conciencia de los otros Dasein. Este último, no es en modo alguno, ontológicamente hablando, un sujeto aislado y encerrado en sí mismo. Estamos abiertos al mundo y compartimos la verdad porque compartimos el desocultamiento del ente. Podemos pensar en el ejemplo recién señalado y pensar que, a pesar, que compartimos el develamiento del balón, y obviamente de casi todo lo que implica el juego de fútbol, habrá diferentes perspectivas dependiendo de qué implicación tengamos en él. Efectivamente podemos pensar en una perspectiva y en una interpretación distinta —por ejemplo, entre los que están ganando y los

⁴⁹ Cf. HEIDEGGER, M., *Introducción a la filosofía*, p. 67 ss., sobre todo § 11.

⁵⁰ Cf. HEIDEGGER, M., *Ibid.*, p. 165.

⁵¹ Cf. HEIDEGGER, M., *Ibid.*, p. 138.

⁵² HEIDEGGER, M., *Ibid.*, p. 141.

⁵³ Cf. HEIDEGGER, M., *Ibid.*, pp. 142-143.

que están perdiendo— entre Dasein y Dasein, pero en modo alguno tenemos meras imágenes mentales que tengan luego que consensuarse. Compartimos el ente. Los Boff comparten el mismo jarro de agua, aun cuando la experiencia de cada uno no sea exactamente la misma. Compartimos el mundo y el desocultamiento del ente. Esto gracias a una estructura ontológica que nos hace compartir el ser, el coestar. Nuestra cercanía es mucho más profunda que aquellos esquemas de relación humana que implican un Yo y un Tú. Estos esquemas suponen que primero somos y luego entramos en relación. Nuestra cercanía es una «solidaridad ontológica», que luego puede proyectarse en diferentes posibilidades, como compartir un juego de fútbol. En tanto seres-en-el-mundo estamos con otros desde siempre, compartimos el horizonte de significatividad que es el mundo y el desocultamiento de los entes intramundanos, es decir, la verdad.

3. OTRA PERSPECTIVA, LA PREGUNTA POR LA COSA EN EL HEIDEGGER POSTERIOR A *DIE KEHRE*

En el mundo desencantado moderno las cosas han perdido «densidad» y se han transformado en instrumentos de nuestros fines, esto ha influido en la consideración de la naturaleza como mera materia prima o recurso, sin más valor que el que implican los proyectos instrumentales humanos. En la época de lo desecharable en la que cambiamos nuestros aparatos electrónicos con cada vez mayor frecuencia, se nos hace más difícil concebir tesoros como el vaso de los Boff. Se pierde el carácter de lo cercano, en parte porque se pierde la lejanía debido a que las distancias se acortan por la tecnología⁵⁴. Ello pese a que la distancia de Leonardo Boff, cuando estudiaba en Europa, hoy se haría más llevadera con la eficiencia propia de nuestros medios tecnológicos. Desde el peculiar útil que es el vaso de la familia Boff hemos vislumbrado un mundo que se abre y que le da todo un carácter especial frente a otros tipos de útiles. Él contiene remisiones a otras cosas, a experiencias como los juegos de infancia, a personas, y, además, tiene un carácter numinoso que lo hace profundamente distinto. Queremos ahora fijarnos en otro recipiente, que aparece en el texto «La cosa» (*Das Ding*), esta vez una jarra con la que se sirve agua y vino. Nuevamente volveremos nuestra mirada a una apertura, la *Lichtung*, sólo que esta vez de un período posterior, con otras connotaciones sobre las que no profundizaremos aquí. De nuevo Heidegger abandona el camino de la búsqueda de la objetividad, para ahora ir en búsqueda de la «cosidad de la cosa»⁵⁵. Desde la cosa se nos abre la Cuaternidad: mortales, divinos, cielo y tierra⁵⁶. A través de otra jarra, esta vez Heidegger nos revela un fenómeno que por lo general pasa desapercibido para nuestra cultura moderna.

Tanto la jarra de vino como el vaso de agua de la casa de los Boff han sido emplazados (*stellen*) por el producir. Pero no es en el confeccionar la jarra el ámbito

⁵⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin, «La cosa» en: *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona 2001, p. 121.

⁵⁵ Cf. HEIDEGGER, M., *Ibid.*, p. 123.

⁵⁶ «Haciendo cosa, la cosa hace permanecer a los Cuatro unidos —tierra y cielo, los divinos y los mortales— en la simplicidad de su Cuaternidad, una Cuaternidad que está unida desde sí misma». (HEIDEGGER, M., *Ibid.*, p. 131).

en que se comprende su cosidad. Esta descansa en su carácter de recipiente. Nuevamente vemos la relación con el uso. Si analizamos esto desde la ciencia moderna vemos cómo se anula su ser jarra de vino, para transformarse en una concavidad en la que el líquido se expande⁵⁷. Mas como recipiente propio de la cotidianidad: acoge, retiene, y obsequia agua y vino, y así se nos devela la «tierra» y el «cielo»:

En el agua del obsequio demora el manantial. En el manantial demora el roquedo; en él, el oscuro sopor de la tierra que recibe las lluvias y el rocío del cielo.
En el agua del manantial demoran las nupcias de cielo y tierra. Demoran en el vino que da el fruto de la cepa⁵⁸.

Por «la tierra», Heidegger se refiere a aquello informe de donde emerge la jarra y su rico contenido, su conexión anterior y actual con la naturaleza, pues aquello que compone la jarra, el agua o el vino sigue siendo el sustento y sostén de su existencia y utilidad. Por «el cielo», se alude a aquellas fuerzas cósmicas y atmosféricas que se cruzan con las actividades de una jarra como aquella en el mundo de un campesino: el día y la noche, las estaciones del año con sus sequías, lluvias y tormentas, etc. Por los mortales, el de *Messkirch*, se refiere a los seres humanos que nos revelamos en este utensilio: el «obsequio de lo vertido es la bebida de los mortales. Calma su sed. Solaza su ocio. Anima sus reuniones»⁵⁹. Finalmente, para ilustrar «los divinos», Heidegger usa el ejemplo de una jarra en una libación y su conexión con un mundo sagrado. Charles Taylor considera que este ejemplo no tiene mucho sentido en el mundo de un campesino de la Selva Negra de Suavia, por lo que prefiere conectar esto con algo menos excéntrico: una vida humana entretejida con bienes fuertes, con asuntos de un valor extrínseco, «los divinos», en este ejemplo, más bien señalan los modos humanos de compañerismo develados en la jarra, que están atravesados por significados morales y religiosos⁶⁰.

La jarra reúne (*versammelt*) a la Cuaternidad, que en ella acaece⁶¹. En el obsequio de lo vertido se revelan tierra y cielo, mortales y divinos, de este modo la jarra esencia como tal para el pensar. En este nuevo pensar la cosa descubrimos también la esencia de la cercanía. Heidegger dice que «haciendo permanecer, la cosa acerca unos a otros a los Cuatro en sus lejanías»⁶². Tierra, cielo, mortales y divinos forman una unidad, se pertenecen mutuamente, cada uno refleja a los restantes en un juego de espejos llamado mundo⁶³.

Tanto el jarro de los Boff como la jarra del campesino son lo que son desde el horizonte de la Cuaternidad. En ellas convergen los cuatro. En el caso del vaso de agua de la casa de los Boff se dan cita los mortales, por ejemplo los hermanos Boff; los divinos están presentes en lo que Taylor llama bienes fuertes, en este caso aquellos que tienen que ver con la familia, con su cariño, con su cobijo, con el disfrute de la vida corriente, los que se encuentran atravesados por significados morales y religiosos profundamente arraigados; la tierra y el cielo se dan cita en

⁵⁷ Cf. HEIDEGGER, M., *Ibid.*, p. 125.

⁵⁸ HEIDEGGER, M., *Ibid.*, p. 126.

⁵⁹ HEIDEGGER, M., *Ibid.*, p. 126.

⁶⁰ Cf. TAYLOR, C., *Argumentos filosóficos*, p. 169.

⁶¹ Cf. HEIDEGGER, M., «La cosa», p. 128.

⁶² HEIDEGGER, M., *Ibid.*, p. 130.

⁶³ Cf. HEIDEGGER, M., *Ibid.*, p. 132.

el tocar la materialidad de aquel artefacto y en saborear un agua obsequiada que más allá de su insipidez es dulce y fresca, en la rememoración y el trascurrir de los tiempos, sus días y estaciones, en el recuerdo de las cálidas jornadas infantiles de juego y en el reencuentro saciador de nostalgia que se produce en la adultez. Todo ello y lo mucho que se nos ha ocultado en esta rápida interpretación es lo que le da una riqueza existencial a este ente que es posible acogerlo en esta nueva forma de pensar.

4. BACKGROUND EN TAYLOR Y WELT & LICHTUNG EN HEIDEGGER

Pese a que los nexos entre el pensamiento de Taylor y el filósofo de *Messkirch* no son abundantes en su obra, sí son frecuentes y, nos atrevemos a decir, fundamentales. Ciertamente, Wittgenstein y Merleau Ponty están mucho más presentes y sus aportes desarrollados en la obra del canadiense. Sobre todo, en lo que respecta a su noción de trasfondo. De hecho, en varios escritos comienza primero refiriéndose a la filosofía de Merleau Ponty y luego presenta el aporte heideggeriano. Esto parece coincidir con su trayectoria histórica en cuanto que, para el canadiense, Merleau-Ponty fue su camino hacia Heidegger⁶⁴. No obstante, ello, reconoce que: «La importancia de Heidegger está en parte en el hecho de que él es quizás la figura principal entre esa pequeña lista de filósofos del siglo XX que nos han ayudado aemerger dolorosamente y con dificultad, de las garras del racionalismo moderno»⁶⁵. Para Taylor el racionalismo es aquella postura intelectual que ontologiza el procedimiento racional de la epistemología moderna y forma una imagen de ser humano desvinculado de su mundo y, por tanto, de los demás, de su cultura y de su historia, de sus tradiciones, etc. Esta postura intelectual niega el trasfondo de significatividad. Para Taylor, Heidegger nos ha ayudado a salir de las garras del racionalismo, porque es uno de los filósofos contemporáneos que nos han hecho apreciar el trasfondo⁶⁶. Al respecto existe un grupo de artículos en que Taylor reflexiona directamente sobre algún tema de la filosofía heideggeriana y lo conecta con su noción de trasfondo: «Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein» (1995, original en alemán 1991); «Heidegger, Language, and Ecology» (1992)⁶⁷; «Engaged Agency and Background in Heidegger» (1993); en menor medida «What's Wrong with Foundationalism?» (2000), «Heidegger on language» (2007, versión revisada de «Heidegger, el lenguaje y la ecología»). También podemos incluir el artículo «Overcoming Epistemology» (1987), «La superación de la epistemología», que sitúa la filosofía heideggeriana como un gran aporte en el descubrimiento y reflexión sobre el trasfondo. Otra obra, de más reciente data, es

⁶⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin, *La libertad de los modernos*, Amorrortu Editores, Buenos Aires 2005, p. 10.

⁶⁵ TAYLOR, Charles, «Engaged Agency and Background in Heidegger», en: *The Cambridge Companion to Heidegger* (La traducción del texto citado es nuestra), Charles GUIGNON (ed.), Cambridge University Press, New York 1993, p. 317.

⁶⁶ Cf. TAYLOR, C., *Ibid.*, pp. 317 y 325; TAYLOR, C. *Argumentos filosóficos*, p. 100.

⁶⁷ Es posible encontrarlos en castellano, junto a «Overcoming Epistemology» («La Superación de la epistemología») en Taylor, C., *Ibid.*

Retrieving Realism (2016)⁶⁸ que escribe junto a su colega Hubert Dreyfus, reconocido experto en la obra heideggeriana.

El principal aporte de la filosofía heideggeriana, que reconoce Taylor, es el camino mostrado en la superación del subjetivismo moderno⁶⁹ y, en este sentido, en la superación de la epistemología. Hay determinadas nociones heideggerianas, que Taylor utiliza en su reflexión, que son a nuestro juicio fundamentales en su pensamiento. Una de ellas tiene que ver con la noción de autointerpretación que está relacionada con el binomio precomprensión-interpretación⁷⁰ heideggeriano y desplegada en la famosa concepción tayloriana del ser humano como animal que se autointerpreta⁷¹. Para el canadiense esta última idea «no desempeña ningún papel secundario y opcional, sino que es esencial para la existencia humana. Este es el punto de vista, que considero, pregonó Heidegger, y que ha sido un pensamiento inmensamente influyente y contemporáneo»⁷². La idea de una comprensión no explícita desde la que interpretamos, Taylor la refiere a Heidegger en más de una ocasión⁷³. Como vimos, para el filósofo alemán, el *Dasein* posee, como un momento de su ser, un contexto de significatividad llamado «mundo». Este podemos comprenderlo como un plexo de remisiones que posibilitan la comparecencia del ente, considerado este último como útil o como objeto. Lo anterior implica que el *Dasein* posee una precomprensión de este trasfondo de significatividad llamado mundo. Su comportarse en él, o mejor dicho desde él, constituye una suerte de interpretación. Para Taylor, desde una comprensión del trasfondo articulamos nuestra agencia e identidad en el mundo. Desde él, por ejemplo, optamos por determinados bienes que guían nuestra existencia (super bienes) jerarquizando o articulando a los otros bienes menores.

La estructura ontológica de ser-en-el-mundo es asumida e integrada por Taylor en su filosofía⁷⁴ y vinculada a la noción de trasfondo. En repetidas ocasiones relaciona directa o indirectamente esta última con la noción de mundo y usa este concepto ya sea en la versión heideggeriana o de Merleau-Ponty⁷⁵.

⁶⁸ Esta obra hemos optado por considerarla como un trabajo mancomunado de Taylor y Dreyfus, optando por creer en la edición y en la opción de una autoría conjunto. Véase su versión castellana *Recuperar el realismo*, Ediciones Rialp, S.A., Madrid, 2016.

⁶⁹ Afirma Taylor: «existe una frontera genuinamente interesante para explorar más allá del subjetivismo moderno a través de la filosofía del lenguaje. Heidegger, y más tarde Gadamer, han tratado de abrir esto» (La traducción del texto citado es nuestra). (Charles TAYLOR, *Philosophical Papers I: Volume 1, Human Agency and Language*, Cambridge University Press, Londres 1985, pp. 11). Véase además: *Ibid.* 239; Charles TAYLOR, «What's Wrong with Foundationalism?: Knowledge, Agency, and World», en: *Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus: Heidegger, coping, and cognitive science*, vol. 2, MIT Press, Cambridge (Massachusetts) 2000, p. 127; C. TAYLOR, *La libertad de los modernos*, pp. 64-65.

⁷⁰ Cf. TAYLOR, C., *Argumentos filosóficos*, pp. 76, 101-103, 201-202.

⁷¹ Cf. TAYLOR, C., *Philosophical Papers I*, pp. 45 y 76.

⁷² TAYLOR, C., *Ibid.* (La traducción del texto citado es nuestra), p. 76.

⁷³ Cf. TAYLOR, C., *Ibid.*, p. 96.

⁷⁴ Véase por ejemplo: TAYLOR, C., *Ibid.*, pp. 232, 234, 236 TAYLOR, Charles, *Philosophical Papers: Volume 2, Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Londres 1985, p. 39; C. TAYLOR, *Argumentos filosóficos*, pp. 31, 33, 48, 111, 152, 161, 169; C. TAYLOR, *Fuentes del yo*, pp. 79, 227.

⁷⁵ V. gr.: TAYLOR, C., *Argumentos filosóficos*, pp. 11-17, 26-27, 29, 31-34, 43, 45-50, 54, 58, 72, 76, 91-113, 138, 143-174, 201, 206-209, 218, 226-228.

Para Heidegger el conocimiento es un modo fundado en otro más originario, la praxis cotidiana. Es desde esta última, como el modo en que nos encontramos la mayor parte de las veces, que podemos acceder al modo de ser del conocimiento, que es un modo de ser estadísticamente menos frecuente y derivado. El modo de ser del conocimiento, al que la tradición comprendía como el modo de ser por anonomasia del ser humano, el que entendía bajo el esquema de la relación entre sujeto y objeto, es visto desde la mirada heideggeriana como un modo de ser derivado, un modo de ser que implica una reducción, en que el *Dasein* pasa a ser un estar-en-el-mundo-cognoscente, sujeto si queremos, y el útil es desligado de sus revisiones, por tanto, desmundanizado, un ente que ha quedado en su solo estar ahí (*Vorhandensein*), vale decir, ha quedado reducido a un objeto. Pablo Lazo Briones, usando como referencia estos dos modos de ser —el conocimiento y la cotidianidad— define el trasfondo de Taylor de la siguiente manera:

...es el contexto u horizonte implícito, o inarticulado, que no obstante da sentido a cada experiencia de la que explícitamente puede darse cuenta (incluyendo el saber temático que forma parte de los saberes científicos, que como categorizaciones de una experiencia más original, siempre son posteriores y secundarios). Es este trasfondo, o bien la consabida «pre-comprensión» del mundo, pre-temática o pre-categorial, parte integral de la empresa que nos constituye en un saber práctico comprometido con el sentido del mundo⁷⁶.

Por otro lado, la *Lichtung*⁷⁷ o claro del bosque, noción heideggeriana que Taylor toma del período posterior a «*Die Kehre*» [1949]⁷⁸, es comentada y desarrollada por el canadiense en torno a su noción de trasfondo. En el artículo «Heidegger, el lenguaje y la ecología» el filósofo canadiense establece conexiones entre *Lichtung* y cuaternidad heideggerianas con la ecología, específicamente con el cuidar de la tierra. Como sabemos, la cuaternidad revela el trasfondo que confiere sentido a la cosa. Taylor lee en este punto a Heidegger desde la filosofía del lenguaje, clasificándolo dentro del grupo de teorías que él llama constitutivo-expresivas, que siguen la tradición del grupo de la triple H (Hamann, Herder, Humboldt)⁷⁹. En este tipo de teorías el lenguaje posee tres dimensiones: expresiva, manifestativa y constitutiva. La apertura que tenemos a la realidad, la *Lichtung*, no está localizada en un individuo, menos es este el que la constituye, habitamos en esta apertura. Nuestra finitud apenas puede habitarla pues la *Lichtung* puede abarcar un tiempo, incluso, histórico-epocal. Cielo y tierra, divinos y mortales dan sentido a la cosa, otorgándole una gama de finalidades que apuntan a la naturaleza, a la cultura y a los otros⁸⁰. Otra manera de ver el mundo y el trasfondo. Encontramos

⁷⁶ LAZO BRIONES, *o.c.*, pp. 59-60.

⁷⁷ Cf.: TAYLOR, C., *Philosophical Papers I*, p. 270; TAYLOR, C., *Argumentos filosóficos*, pp. 29, 32-34, 37, 39, 111, 158, 166-169, 776/n.45.

⁷⁸ Cf. TAYLOR, C., *Ibid.*, p. 156.

⁷⁹ Autores fundamentales en la recuperación del trasfondo, que no profundizamos en este trabajo.

⁸⁰ Cf. TAYLOR, C., «Heidegger, el lenguaje y la ecología» en *Ibid.*, pp. 167, 172-173.

aquí la explicitación de parte del trasfondo que posibilita descubrir nuevas palabras⁸¹ en pos, por ejemplo, de la ecología.

5. LA IMPLÍCITA REFERENCIA AL *MITSEIN* EN LA OBRA DE TAYLOR Y LA INTERPRETACIÓN DE HUBERT DREYFUS DEL UNO HEIDEGGERIANO

Ya hemos relacionado el mundo heideggeriano con el trasfondo y, además, hemos podido constatar que, para el filósofo alemán, los otros se revelan desde el mundo gracias a la estructura del *Mitsein* (coestar). Somos con otros, incluso aunque no haya ningún *Dasein* fácticamente presente, somos con otros y esto se manifiesta incluso en los útiles que aparecen desde el mundo. Si Taylor ha comprendido el mundo heideggeriano como una forma o una parte del trasfondo y el mundo implica el *Mitsein*, resulta evidente la coherencia entre trasfondo y *Mitsein*. Pero ¿por qué Taylor no lo menciona? Esta pregunta contiene un presupuesto erróneo, de alguna manera Taylor sí menciona el *Mitsein*, en contra de lo que parece afirmar Vettesen. El filósofo de Quebec —en el artículo «Lichtung o Lebensform: paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein»— con el fin de destacar los «aspectos no monológicos» de la acción humana pone de manifiesto «la primacía» del Uno (*Das Man*) para Heidegger⁸². ¿Por qué Taylor, refiriéndose al filósofo de *Messkirch*, señala la primacía que este le asigna al Uno? A nuestro juicio, está destacando esta sociabilidad ontológica fundamental en que nos encontramos la mayor parte de las veces en la praxis cotidiana, estén o no presentes los otros, y la comprensibilidad o inteligibilidad que nos entrega el trasfondo. El capítulo IV de *Ser y tiempo* llamado «El ser-en-el-mundo como coestar y ser-sí-mismo. El “uno”» trata conjuntamente los temas del coestar (*Mitsein*) y el Uno, siendo el Uno una forma caída de ser desde el trasfondo o mundo y, por tanto, la forma caída de *Mitsein*. Es el uno la manera de ser en que nos encontramos con los otros la mayor parte de las veces en la cotidianidad. Hubert Dreyfus vincula nuestras prácticas de trasfondo con el Uno heideggeriano, haciendo —como él mismo lo afirma— una interpretación wittgensteniana⁸³ de esta forma de ser-en-el-mundo. En el Uno se dan y se trasmitten las prácticas de trasfondo y a través de ellas se nos trasmite su significatividad⁸⁴. Puede desilusionar el hecho que lo que

⁸¹ Para el Heidegger posterior a la *Kehre* «el lenguaje habla», nuestra relación con el lenguaje es «en términos de una invocación (*Ruf*) a la que estamos atentos» (TAYLOR, C., *Ibid.*, p. 172). La invocación puede traer palabras inspiradoras y movilizadoras. Para Taylor, en esto Hitler, era un genio al encontrar «oscuras palabras de poder», que sacaron lo peor del pueblo. Un interesante comentario hace Taylor, con respecto a la fascinación de Heidegger con este tristemente célebre personaje histórico: «Heidegger no tiene espacio para la recuperación del mal en su sistema y esto es parte de la razón por la que Hitler pudo cegarle y por la que no pudo nunca tener una comprensión moral del significado de lo que aconteció entre 1933 y 1945» (TAYLOR, C., *Ibid.*, p. 173).

⁸² Cf. TAYLOR, C., *Ibid.*, p. 111.

⁸³ Cf. DREYFUS, H., *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger, Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile 1996, p. 160.

⁸⁴ DREYFUS, *Ibid.*, p. 172.

trasmite y fundamenta el trasfondo es un modo impropio e inauténtico de ser, pero podemos leer esto de varias maneras. En primer lugar, para el mismo Heidegger el Uno es un modo positivo de la existencia humana⁸⁵, pues somos la mayor parte de las veces en el Uno, los modos propios y auténticos de ser son menos frecuentes. Ellos provienen del Uno como una modificación existentiva. El Uno, el quién del Dasein cotidiano, todos y nadie, el sujeto impersonal de la existencia es más fundamental y originario que la existencia auténtica y propia, y además la posibilita. Para Dreyfus, Heidegger ha tenido dos influencias en la consideración del Uno: la de Dilthey que apunta más a la posibilitación de inteligibilidad y la de Kierkegaard que tiene que ver con la caída y la inauténticidad de la existencia⁸⁶. Al parecer, para Dreyfus, Heidegger no desarrolla de manera clara la primera, lo que crea la confusión⁸⁷.

En *Ser y tiempo*, Heidegger, de manera más clara y concisa afirma: «El uno-mismo, que es aquello por mor de lo cual el Dasein cotidianamente es, articula el contexto remisional de la significatividad»⁸⁸. Es el Uno el que articula el mundo, el que articula el trasfondo de significatividad a través de lo que Dreyfus llama las prácticas de trasfondo. Si el Uno es algo positivo de la existencia humana, si la sociabilidad en él es algo fundamental, tanto que en él somos todos y nadie, que en él no somos en el modo de ser de nuestra individualidad auténtica. Si Taylor reconoce el mundo heideggeriano como una forma de trasfondo, si el mismo mundo está imbricado con la estructura del *Mitsein* y si el filósofo canadiense reconoce y valora la importancia del Uno en cuanto forma no-monológica de la existencia humana; entonces en Taylor existe una sociabilidad ontológica propia de los seres humanos, asociada al Uno, cosa que a semejanza de Heidegger no desarrolla ni suficiente ni expresamente. Entendemos que la influencia de Merleau Ponty como fenomenólogo, de Wittgenstein como teórico del Lenguaje, de Gadamer como hermeneuta y de todos los otros autores son para el canadiense suficiente para destacar una sociabilidad fundamental, que desemboca en la comunidad y, que se opone al individuo como principio y antecedente de tal comunidad. A esto hay que agregar la reflexión que hace su colega Hubert Dreyfus, con quien comparte la noción de *background*, que considera fundamental las prácticas de trasfondo —con claras influencias de Wittgenstein y Bourdieu— que se trasmitten a través del Uno

⁸⁵ Cf. TAYLOR, C., *Ser y tiempo*, p. 153. SZ 129.

⁸⁶ DREYFUS, *Ibid*, p. 159

⁸⁷ No obstante, Dreyfus (cf. DREYFUS, *Ibid*, p. 171) señala que el filósofo alemán sí expresa la importancia del Uno en la comprensión propia del mundo común (trasfondo). Al respecto, cita (Dreyfus, Dreyfus el siguiente fragmento: «El uno en cuanto aquello que configura el estar-con-otros cotidiano en esas sus maneras de ser constituye lo que en sentido propio denominamos publicidad. Eso implica que el mundo está siempre ya dado primariamente en cuanto mundo común; y no es que por un lado hubiera en principio sujetos individuales, sujetos individuales que tuvieran en cada caso su mundo propio, y que luego, por medio de algún arreglo, se llegaran a aproximar los diferentes mundos-en-torno ocasionales de los individuos para a continuación convenir de mutuo acuerdo cómo se obtiene un mundo común. Así se representan las cosas los filósofos cuando se preguntan por la constitución del mundo intersubjetivo. Nosotros decimos: el primero que se da es el mundo común del uno». (HEIDEGGER, M., *Prolegómenos para una historia del Concepto de Tiempo*, p. 308).

⁸⁸ HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, p. 153; SZ 129.

heideggeriano, el que Taylor considera fundamental en la reflexión del filósofo de *Messkirch*.

6. CUESTIONES FINALES: MITSEIN Y TRASFONDO, ABRIENDO LA REFLEXIÓN

Nos encontramos con dos reflexiones coincidentes con respecto a esta sociabilidad ontológica: la de Taylor y la de Heidegger. Es posible darnos cuenta de que cuando nos adentramos en el plano ontológico, nos encontramos con fundamentos que se abren a muchísimas posibilidades fácticas. Las raíces de un árbol, nos las imaginamos, y en esto confesamos nuestra ignorancia, menos abundantes que sus ramas. De modo análogo ocurre con reflexiones como estas. Las determinantes ontológicas de la existencia o de la agencia humana son más simples y menos numerosas, no obstante, pueden tener una gran cantidad de derroteros si nos abrimos a posibilidades como la elección de bienes diversos, énfasis diversos, articulaciones diversas y, por supuesto, diversos trasfondos de sentido. No obstante, ello, queremos conectarnos con una posibilidad fáctica del coestar, que intentaremos comparar con otra posibilidad fáctica política, que para Taylor es coherente con el trasfondo. Es bien sabido que la opción política de Charles Taylor ha sido catalogada de comunitarismo, él ha establecido claramente que su idea de comunidad política se distancia de un nacionalismo cerrado y negativamente discriminatorio y, más bien, se inserta dentro de la tradición liberal democrática, la que hoy, desde luego, reconoce el respeto a los derechos humanos como un mínimo para establecer cualquier convivencia política⁸⁹.

Partiremos por el filósofo de *Messkirch* y retomaremos lo afirmado en *Introducción a la Filosofía*. Como señalábamos más arriba, compartir la verdad es compartir el desocultamiento del ente. Un Dasein puede entrar en el ámbito de patencia de los otros, compartiendo su «da», el ahí de su existencia —da-sein— o apertura⁹⁰. El co del coestar, el mit del *Mitsein*, y el co de la coexistencia, el mit del *Mitdasein*, implica una común unidad en el desocultamiento del ente y en el compartir un mundo común. Existe un comentario de Heidegger en *Introducción a la filosofía*, que tiene que ver con la originariedad de dos estructuras propias del ser-en-el-mundo, su estar-en —estar entre los entes— y su coestar. En definitiva, el filósofo alemán se pregunta qué es más originario, su relación con las cosas o con otros Dasein. Para ello recurre a un recurso poco usado en su obra: el hombre primitivo. La primacía la tiene el coestar, en tanto, el hombre primitivo incluso personifica las cosas⁹¹, al respecto, podemos pensar en el animismo propio de esta condición humana.

Heidegger ve una especial posibilidad fáctica de la estructura del coestar y de su concreción óntica de ser- unos-con-otros (*Miteinandersein*) en el profundizar una relación de amistad. Al respecto afirma Heidegger:

⁸⁹ Véase TAYLOR, Charles, «Nacionalismo y modernidad», en: *Estado y nación: Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo*, John A. HALL (ed.), Ediciones AKAL, Madrid 2000, pp. 253-286.

⁹⁰ Esto tendrá su desarrollo en el período posterior a la *Kehre* que tendrá sus propias peculiaridades, de hecho a Taylor le ha interesado precisamente esa reflexión sobre la *Lichtung* heideggeriana. Dicho esto, continuaremos con lo que Heidegger dice en *Introducción a la Filosofía*.

⁹¹ HEIDEGGER, M., *Introducción a la filosofía*, p. 173.

Sabemos de sobra que, por ejemplo, una auténtica y gran amistad no surge ni consiste que un yo y un tú se miren mutuamente con emocionada dicha en esa su relación yo-tú distrajéndose o divirtiéndose o entreteniéndose mutuamente (el uno al otro y el otro al uno) con banales cuitas de sus almas, sino que esa amistad crece, se mantiene y cobra firmeza en una auténtica pasión por una cosa común, lo cual no excluye sino que exige que cada uno tenga su propia y distinta ocupación, su propia y distinta obra, su propia distinta cosa que hacer y la haga de forma distinta. Recordemos la amistad de Goethe y Schiller⁹².

La pasión por una cosa común es una posibilidad fáctica de desarrollo del compartir el desocultamiento del ente, fundado en el coestar, en ello se basa la «auténtica amistad». No es mirándonos directamente y accediendo a no sabemos qué profundidad del alma del otro como profundizamos la amistad, sino compartiendo algo común, compartiendo una pasión, un proyecto, un trabajo, un deporte, un ideal, una misma creencia, una misma fe, etc. Nuestro sentido común podrá complementar estas afirmaciones que se presentan, en parte, como obvias. Si pensamos en la comunidad política, sobre todo en aquel concepto de amistad cívica, que puede rastrearse hasta Aristóteles, ¿podemos ver una alternativa política de esta posibilidad basada en el coestar? Pero esta opción ¿no sería propicia al totalitarismo y contraria al pluralismo? La idea de complementar coestar y democracia pluralista no es tan novedosa, ya Jean-Luc Nancy vio la democracia como una mutación antropológica del *Mitsein*⁹³, no obstante, la pregunta no deja de tener sentido, después de todo, las opciones políticas de Heidegger no siempre fueron sensatas. Por lo pronto, el mismo texto recién citado, hace alusión —dentro del ámbito de la amistad— a una pluralidad de ocupaciones que pueden darse junto a este compartir un proyecto en común.

Por otro lado, la opción política de Taylor se inscribe en la tradición del humanismo cívico o república ciudadana que implica una sociedad que pueda tener bienes compartidos socialmente —un compartir también el ente y su desocultamiento— no bienes meramente convergentes, sino bienes comúnmente valorados⁹⁴. Un bien compartido no implica necesariamente una misma postura, incluso frente a él podrían darse perspectivas y tendencias de izquierda o de derechas, conservadoras o innovadoras, etc. Bienes comunes generan comunidad, aunque pueda y deba darse la diversidad de otras búsquedas legítimas de bienes diversos.

Taylor, no obstante, su amplia valoración positiva de la modernidad, detecta ciertos malestares en ella: el individualismo, el atomismo político —lo que se ha expresado en forma de fragmentación social y política— y la razón instrumental⁹⁵. Precisamente este humanismo cívico podría hacer frente a la fragmentación política. Estos bienes comunes, consideramos que debemos rastrearlos en el trasfondo de sentido de nuestras comunidades, incorporando no solo lo que queremos construir, sino también lo que hemos vivido y sobre todo creído y valorado. Ello también significa discernir y reinterpretar y, por tanto, innovar.

⁹² HEIDEGGER, M., *Ibid.* p. 159.

⁹³ Cf. NANCY, Jean-Luc, «Ser-con y democracia», en: *Revista Pléyade*, 7, 4 (2011).

⁹⁴ Cf. TAYLOR, Charles, «Social theory as practice» y «Legitimation crisis» en: *Philosophical Papers: Volume 2, Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Londres 1985.

⁹⁵ Cf. TAYLOR, Charles, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona 2016.

Con estas últimas reflexiones, no hemos querido cerrar este asunto del que surgen muchas interrogantes, solo abrir una temática que nos gustaría profundizar en otro momento y que se conecta con otros temas que por su extensión no podemos tratar aquí. Uno de ellos tiene que ver con la ontogénesis del lenguaje y su relación con el compartir que tienen en la reflexión de Taylor un desarrollo muy interesante⁹⁶, así como profundizar en el compartir el desocultamiento del ente y de la verdad de Heidegger y toda una rica dinámica intencional que vale la pena considerar⁹⁷.

rudyard@ucn.cl
Departamento de Teología, Sede Coquimbo
Universidad Católica del Norte – Chile

RUDYARD MAURICIO LOYOLA CORTÉS

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2023]

⁹⁶ Cf. TAYLOR, Charles, *Animal de lenguaje: hacia una visión integral de la capacidad humana de lenguaje*, Ediciones Rialp, S.A., Madrid 2017.

⁹⁷ Cf. HEIDEGGER, M., *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, Editorial Trotta, Madrid 2000, p. 255.