

Existencia en Heidegger y existencia en ruptura en México

Ramón Kuri Camacho

Para Rodrigo García Díaz
y ex alumnos de la generación 1998-2002
de Licenciatura en Filosofía de la BUAP

Ethos barroco Voluntad de poder Universitarios mexicanos Bajo el síndrome de la mimesis

Esta comunicación quiere argumentar, en primer lugar, que el concepto de *Existencia* en Heidegger (tan alejado de la complejidad del *habitus* católico en el que había recibido su primera formación intelectual, 1910-1919, y tan vinculado a la teología protestante), poco o nada tiene que ver con la *Existencia* en ruptura (juego, arte, fiesta) en México. En segundo lugar, expone un problema a todas luces polémico: que la recepción que del filósofo alemán se tiene en algunas Facultades de Filosofía en México, en gran medida se encuentra bajo el síndrome de la mimesis, es decir, como imitación extra lógica de un “modelo” de pensamiento que tiene como horizonte, no la conquista del pensador, sino la facilidad para dejarse conquistar por él. No la apropiación de sus “estados del alma” y su lenguaje como quería Aristóteles,¹ sino la simple imitación. Imitación que, por serlo,

¹ Aristóteles, *Acerca de la interpretación*, 1, 16 a 3. Madrid, Gredos, 1998.

olvida la elemental “ley” hermenéutica de que la conciencia de un autor es inseparable de la conciencia de sus límites.

En efecto, el concepto *Existens* heideggeriano, después de 1919 (fecha que marca su ruptura con la fe y la teología católica), será compatible con los “saltos” de existencia de Lutero y sus afirmaciones de “existencia” de la *sola fide* en tanto *sola fide*, como testigos, igualmente, de una “no existencia”. Pues “el nominalismo luterano que reducía la gracia a simple favor de Dios, como justificación *fōrense* y ajena a las obras humanas, no sólo suprimía la actividad humana, sino que también eliminaba la realidad de la persona humana: borraba la *existencia* misma”.²

Concepto de *Existencia* que será compatible también con un concepto de “autenticidad” en el que nada tenía que ver la santificación real, objetiva que enseñaba el catolicismo, y sí el nihilismo al que se adherían algunos de los mejores espíritus de su generación. Pues Heidegger aprende a filosofar con los “saltos existenciales” y los conceptos del nominalismo de la gracia luteranos, lo que significaba que palabras como “caída”, “pecado”, “angustia”, “bien”, “terror”, “verdad”, “cuidado”, “belleza”, “sacrificio”, “martirio”, “amor”, “dolor”, “sufrimiento”, “entrega”, “renuncia”, “finitud”, “prójimo”, “muerte”, “pasado”, cobraban otro significado en una filosofía que había eliminado todo ese universo existencial para trasladarlo a su propio lenguaje filosófico como “modos de existencia del *Da-sein* humano”. Eso es lo que en gran medida sucedía con el concepto de pecado que Heidegger denominará la “caída” y la “impropiedad”, que *Ser y Tiempo* recoge³ y por eso podemos decir que gran parte de su obra implicó una secularización del lenguaje religioso luterano en su lenguaje filosófico, siendo capaz el fi-

² Kuri, Camacho Ramón, Revista Logos, Univ. La Salle, núm. 123, año 2013.

³ Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*: párrafos 25-27, 30, 35-38, 51, 52, 59, 68, 71, 73. Traducción de José Gaos. México, FCE, 1989.

lósofo alemán de poner en circulación una forma secularizada del nominalismo de la gracia y la “*no existencia*”, para convertirla en “concepción relativa a la *existencia humana en general*”, que no podía sino negar la existencia real, objetiva, a saber: la *homogeneidad* de lo humano.

En efecto, la decidida voluntad de Heidegger de no interpretar *Ser y Tiempo* como una antropología, como una analítica de lo humano, sino como “*Existencia humana en general*”, será, por un lado, resultado del influjo de la “*la no existencia*” de la *sola fide* luterana. Por el otro, la voluntad del filósofo alemán de priorizar el presente del *Da-sein* oponiendo la “*existencia inauténtica*” de la última etapa del hombre occidental (dominado por la voluntad de poder), a una imaginaria conciencia presocrática del *origen*, respetuosa con el *ser*, no hacía sino lisonjear las tendencias nihilistas de su generación, tendencias, que dicho sea de paso, nada tenían (tienen) que ver con la realidad de un país como México.

No hay manera de entender a Heidegger al margen de su filosofía de la historia. Esta filosofía de la historia hacía de la ciencia (de ese *telos* científico de la razón que imbuía al espíritu europeo) una parte de la *voluntad de poder* en la que insistía un hombre demasiado consciente de su propia *nada*. Lo que hacía verosímil el gesto del filósofo alemán, era su crítica a la insistencia en el *telos* superior de la ciencia como forma de conciencia superior en el que persistían filósofos como Ernst Cassirer y que vertebraba el corazón de Occidente. En su oposición a dicho *telos*, Heidegger era deudor de la obra de Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía contemporánea* aparecida en 1913, en la que el creador de la fenomenología proporcionaba una caudal de herramientas conceptuales y metodológicas para introducirse sólo en la “fenomenología pura” (la “filosofía fenomenológica” vendría después), pero que bastaba para dismantelar la teoría naturalista y científicista del

ser.⁴ Y es que el espíritu europeo vivía con fruición el teleologismo de la ciencia como forma de conciencia superior, y de ninguna manera buscaba entregarse a la pluralidad de las formas de conciencia como expresiones del estatuto insuperablemente plural de lo humano. Filósofos como Cassirer no querían sacudirse una filosofía de la historia que era demasiado fácil invertir en sus términos fundamentales, que es exactamente lo que hizo Heidegger y lo que a su modo radicalizaron Theodor Adorno y Max Horkheimer en su obra *La Dialéctica de la Ilustración*.⁵ El presente europeo y su teleología del progreso científico era el síntoma de una época dominada por el nihilismo y voluntad poder, adhiriéndose fielmente Heidegger a su propia interpretación.

El papel constitutivo del *presente europeo* era, pues, el determinante de la vuelta al *ser* de Heidegger y de su comprensión radical. Y el supuesto de esa crisis consistía en una apreciación heterogénea de lo humano escindido en un antes y un después de la historia de la metafísica, que hacía del hombre un sujeto que habría de entregarse sin reservas a la voluntad de poder.

¿Pero qué tenía (tiene) que ver esta interpretación del hombre occidental dominado por la voluntad de poder con la *existencia en ruptura* (religión, fiesta, arte, juego) de un país como México, en persecución obsesiva de una sola experiencia cíclica, esto es, de la experiencia política fundamental de la anulación y el restablecimiento de su “*mundo de vida*”, de la destrucción y la “necesidad contingente” de su existencia? ¿Qué tenían (tienen) que ver “los instintos nihilistas” de una generación europea con la *existencia en ruptura* de un país guadalupano, fervoroso, “fiestero”, mestizo, “auténtico” y barroco como México?

⁴ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. México, FCE, 1949.

⁵ Adorno, Theodor, Horkheimer, Max, *La Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Editorial Trotta, 2004.

¿Qué tenía (tiene) que ver *La época de la imagen del mundo*,⁶ nihilista y dominada por la voluntad de poder, con la “otra” época, con la “otra” imagen del mundo, a saber: la *existencia en ruptura* y el *ethos* barroco, es decir, la “otra” modernidad de un país como México?⁷ Nada, radicalmente, nada.

Esta legitimidad del presente europeo como juez supremo de su pasado y de *todos* los pasados, era demasiado frágil como para que no se buscara una radical humillación de dicho presente, un ejercicio igualmente unilateral de la pulsión masoquista, una inversión radical del diagnóstico de la superioridad moderna. Eso es lo que fue interpretar dicho presente como la época final y nihilista de la voluntad de poder. Esa inversión, el verdadero “giro” (*Kehre*), es el que realizó Heidegger.

De este modo, Heidegger privó de todo sentido los pasos continuamente dados por algunos espíritus europeos (en especial, por la generación judía encabezada por Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Martin Buber y Edmund Husserl, y por teólogos alemanes como Erik Peterson) contra el abismo de la voluntad de poder. Así fue como se impuso esa catástrofe de la inversión del proceso total de occidente retornando a los presocráticos. En el fondo, era el mismo camino de éxito de “la voluntad de poder”, nada más que ahora hacia ninguna parte, hacia el fracaso del nihilismo.

El tiempo histórico no quedaba menos deteriorado, cesado, instrumentalizado, aunque ahora fuera para verificar el diagnóstico del presente como voluntad de poder, y para mostrar, por tanto, la necesidad del “giro” (*Kehre*) como única posibilidad de salvación de un hombre que llevaba milenios enredado en su propia trampa. De este modo, la filosofía de la historia invertida de Heidegger devoró de igual manera la memoria, me-

⁶ Heidegger, Martin. *La época de la imagen del mundo* (1938). En *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza Editorial, 2005.

⁷ *Ibidem*, Kuri, Camacho Ramón

diatizando el pasado por el presente dominado por la voluntad de poder, y sirviendo sólo para destacar la relevancia de la actualidad como momento decisivo de máxima condenación metafísica, dibujada para que resaltara la altura del gran liberador, Martin Heidegger. La historia de la metafísica era igualmente una suplantación de la historia por *una* historia, tanto como podía serlo la historia de la ciencia, a saber: la *historia del ser*. Una afirma y la otra niega, pero estructuralmente son idénticas. La teoría, aunque ahora cegada por la historia del ser, el inobservable sustituto de la ciencia, era igualmente sostenida sobre la injusticia de la instrumentalización del pasado. Y una corriente intelectual de profesores mexicanos, influenciados por este lenguaje, se hizo cargo también de esta interpretación.

El tiempo mexicano, *la existencia en ruptura* (religión, fiesta, arte, juego), el tiempo barroco, el de la “otra” modernidad, el tiempo de los “otros”, el pasado, los muertos, el prójimo, la finitud, cobraron, en efecto, también nuevo significado en la recepción acrítica y aún hagiográfica que del filósofo alemán se hizo en una capa universitaria e intelectual de México, especialmente en algunas de sus Facultades de Filosofía aquejadas por el *síndrome de la mimesis*. Acostumbrados algunos de estos universitarios a ordenar las relaciones con nuestros contemporáneos desde la evocación del lenguaje abstracto de Heidegger o de Wittgenstein o la filosofía analítica o la filosofía europea en general, perdieron de vista “su” pasado, reforzado con esta concepción heideggeriana de la *historia del ser* y de la “*Existencia humana en general*”. Pues es verdad que una gran parte de la intelectualidad universitaria mexicana, dedicada casi exclusivamente a imitar y extrapolar modelos extra-lógicos del pensamiento europeo, a enseñar y a vivir de ellos (vivir bajo el *síndrome de la mimesis*), sólo se ha mostrado dispuesta, por un lado, a *fundirse* en ellos y con ellos y a dar por hecho (verdad absoluta) que el presente que nos rige (igual que el presente

européo) es el de una “existencia inauténtica” dominada por la voluntad de poder; por el otro, y por fuerza de lo anterior, sólo está dispuesta a condicionar sus relaciones con los vivos por las exigencias sólo de los vivos, absolutizando la contingencia del presente, y olvidando que los muertos y los hombres del pasado siguen gozando del elemento de lo humano. Pues éstos también tienen sus derechos y generan deberes en nosotros. Para hablar con ellos y de ellos sigue rigiendo el tiempo “mexicano”, el tiempo mestizo y barroco que obliga a no olvidarlos ni a tratarlos como extraños, como “otros”. El tiempo de un país que en este momento (2010-2014), es verdad, es el de un tiempo degradado, violento, inseguro y descompuesto, enfermo al grado del horror y del espanto, pero que ni por asomo podría haberse convertido en una *metafísica* como Alemania o en un *mesianismo* como Rusia. Sus condiciones particulares impedían ver lo Prohibido: el *tremendum mysterium iniquitatis*, el *tremendum horrendum mysterium*. Su relación con el *otro* como realmente “otro”, en los siglos novohispanos, impedía semejante desenlace. El consecuente mestizaje y sincretismo cultural le proporcionaba cierta coraza contra fundamentalismos, indigenismos, hispanismos o particularismos.⁸

Y es que el tiempo mestizo, carnal, festivo y barroco no sólo define el *ethos* del hombre mexicano y más extensivamente iberoamericano, sino define también el *ethos* del historiador, del investigador. Define la fidelidad a la memoria, es decir, el *recuerdo* vivo de las víctimas y de las razones ocultas de los muertos (la *memoria passionis*). Es un *ethos* que rechaza utilizar el pasado para confirmar lo que ha triunfado en el presente.

⁸ Kuri, Camacho Ramón. *Una mirada a Auschwitz desde Iberoamérica. Enraizamientos y particularismos humanos*. Memoria y Sociedad, revista de Historia. Vol. 12, núm. 24, enero-junio de 2008. Bogotá, Colombia. Pontificia Universidad Javeriana. Departamento de Historia y Geografía.

Como tal, esta actitud, al conceder derechos a los hombres del pasado, impide la emergencia de una Filosofía de la Historia. Como expresión de las bases de la moralidad ante las que no podemos retroceder, nos impone la más extrema igualdad entre todos los seres humanos, los del pasado y los del presente. Ninguno está más cercano de un fin de salvación, ninguno puede ser utilizado para salvar a otro.

Desde esta perspectiva, se pone de manifiesto la disonancia entre el “tiempo mexicano” y cualquier afirmación de “progreso”. Es la filosofía de la historia la que queda disuelta al tomarse en serio la dimensión del hombre como *existencia real*, objetiva y no como “Existencia humana en general”. Ante nosotros surge entonces la *homogeneidad* de lo *humano* que es precisamente aquello que Heidegger ha despreciado al negar la posibilidad de interpretar *Ser y Tiempo* como una antropología, como una analítica de lo humano. Ningún otro fin puede ser reconocido al margen de este propio fin de cada uno. No usar la existencia real de los demás para acreditar el privilegio de nuestro presente tecnologizado y digital es la otra casa de la moneda del *ethos* mestizo y barroco, y el *ethos* del historiador que se basa en la obligación de no dar lo humano por perdido. Todo fragmento del pasado tiene que ser reconocido en la porción de humanidad que le corresponde. Para cumplir con esta obligación aplicado a la investigación histórica, basta con estar atentos a los momentos de excepción de la “otra” modernidad, la del *ethos* mexicano y seguir una consigna: la reproducción de la identidad comunitaria concreta constituida como autocrítica. También en relación con el pasado como en relación con el presente, *la existencia en ruptura*, el *ethos* barroco, mestizo y festivo y la reproducción de la identidad comunitaria, tiene consecuencias anti-individualistas. El mismo tiempo “mexicano” que nos insta a saltarnos el nihilismo contemporáneo y la voluntad de poder en la práctica, ese nos lleva a incumplirlo en la referencia a una totalidad de la historia.

Advertimos así que al renunciar al pragmatismo que impone la modernidad capitalista en las formas del hacer humano, narcisista, individualista, egoísta, nihilista y pleno de voluntad de poder, la *existencia en ruptura* también renuncia a algo más: a una construcción de la subjetividad apasionadamente centrada en nuestras propias obsesiones, incapaz de recordar la profunda *afinidad* y *homogeneidad* de lo humano. Y al contrario, al no desear imponer nuestro presente (que en Heidegger es el presente del *Da-sein*) producimos ese instante que nos anima a reconocer las formas de lo humano en el pasado. No es cuestión de una elección nuestra, sino de la *existencia* de una demanda que se nos hace de mantener la ubicuidad de lo humano. Sin la interpretación del *ethos* barroco como condición de sustituibilidad entre los mexicanos, no se habría logrado esta percepción del oficio de historiador, *officium nobile*, como cumplimiento del derecho al *recuerdo* que tiene el pasado por encima de la arbitrariedad del tiempo y del espacio.

Del tiempo mexicano y existencia en ruptura se deriva algo muy profundo, o mejor, algo muy claro: no hay nada que decir de manera inmediata sobre nosotros mismos. Sobre esta imposibilidad de decir algo de manera inmediata e inicial sobre nosotros mismos, se funda la imposibilidad del individualismo y egoísmo contemporáneos. Cuando el mexicano y más extensivamente, el iberoamericano, niega la *existencia en ruptura* que lo caracteriza, asume el narcisismo e individualismo occidental y termina por no ver nada. Sólo a partir del prójimo, del “otro”, puede ver algo en sí mismo. Sólo en la fiesta, en el juego, en el arte, en su existencia en ruptura, en sus “mundos de vida”, puede ver algo en sí. Sólo a partir de lo que *aparece* como “otro” llega a aclararse sobre lo propio. La dimensión de la historia que nos inclina a hablar sobre lo que no somos, es una existencia en ruptura, pero sobre todo porque es en cierto modo una necesidad “consciente”. En el fondo, “celebramos” nuestro

“mundo de la vida” porque no tenemos que hablar de forma inmediata sobre nosotros mismos. Debemos existir en ruptura, desde luego, pero sólo en el caso de que queramos hablar con sentido. Otro hablar alienante y patológico (“*la historia del ser*”), siempre será posible. Pero si somos leales con nuestros “mundos de vida”, no nos será difícil asumir el “tiempo mexicano” y abrir nuestra existencia que respeta los derechos de lo humano a ser recordado en el pasado. Es, en el fondo, la única forma de acceder a algo claro sobre el ser humano. Este hecho, como es obvio, está en la base de la *existencia en ruptura* del tiempo mexicano.

Constitución mimética del intelectual mexicano

La existencia en ruptura, el *ethos* barroco, mestizo, festivo y carnal y la reproducción de la identidad comunitaria, vienen, pues, a imponer también la capacidad de reconocer la humanidad por doquier. Y éste es el *quid* para el profesor universitario mexicano aquejado por el *síndrome de la mimesis*. En las inversiones e interpretaciones heideggerianas señaladas arriba, está la fuente de lo parodiable de algunos profesores de filosofía mexicanos, si tomamos en cuenta que en su origen mismo está la imitación. Sobre una nueva base, una, por ejemplo, que hiciera la crítica del *telos* inmanente de la conciencia mexicana hacia sus formas cognoscitivas, científicas y tecnocráticas como forma de conciencia superior, tal como lo hacía Heidegger, se habría evitado esa confusión y arrogancia de heideggerianos mexicanos que viven de imitación en imitación, en posesión del grado más alto de perfección doctoral en alguna universidad alemana, capaces de mirar por encima del hombro a profesores mexicanos que no comparten su interpretación, capaces de mirar por encima del hombro a *todo el pasado* novohispano y mexicano como algo que tenía sentido en la medida en que *no* había preparado su “éxito”.

Lo que queda por aprender, va ubicado justamente en aquello que no les salió bien y que se revela como el impulso más apremiante y a veces grotesco que acompaña el trabajo de toda una vida y lo rebasa: la imitación de Heidegger, el comentario del comentario del comentario del comentario del filósofo alemán. Dar por buena su incoherencia y edificar sobre su incoherencia y su fracaso, es lo que resulta inaceptable en algunos imitadores y comentaristas heideggerianos. Aquí se desvela la falta de “seriedad”, tal como la exhiben en congresos, cursos, conferencias o seminarios en sus respectivos Colegios o Departamentos. Pues un pensador “serio” se empeña en conquistar el pensamiento de un espíritu eminente e intenta no ser víctima del genio ajeno. Se afana por conquistar a Aristóteles, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl o Heidegger, no ser conquistados por ellos. Se esfuerza y fatiga por apropiarse del sentido del “otro”, agudizando la máxima hermenéutica de que la *conciencia de un autor es inseparable de la conciencia de sus límites*. Se empeña en superar aquello que ha salido mal en su vida profesional, no asumir su fracaso para ir contra de él. Si se entrega a esta actitud, sólo podrá interiorizar ese fracaso, hacerse partícipe de él, construir sobre él.

Que la posición filosófica de heideggerianos mexicanos se sustancia en un fracaso, es perceptible por su aspecto disonante. Es una disonancia que se expresa en las tensiones abismales entre su teoría y su práctica. Por una parte, mantienen el *telos* del pensar *en* México como forma suprema de la filosofía. Por otra, se especializan en estudiar aquello que impide pensar *en* México. Toda la obra de algunos heideggerianos mexicanos (que no heideggerianólogos, estos últimos excepcionales y verdaderos especialistas contados con los dedos) se especializan en un pensamiento que se tiene por “oscuro”, en abierta imitación de Heidegger, o presentando material, conferencias y seminarios sobre el truco de exponer con la falta de claridad, cuyo

pensamiento no va a sitio alguno, ni encamina al estudiante mexicano por el camino que marca el pensar en México.

La expresión más precisa de las dificultades de auto-comprensión humana, reside en que al rechazar la existencia en ruptura en la que viven, han pasado su historia hablando e imitando *ad infinitum* de una u otra forma del pensamiento europeo. Lo que anima esta inclinación es la certeza de un vacío interior que sólo se puede llenar mediante la proyección de una exterioridad sobre su propio ser. Éste es siempre el proceso constitutivo del intelectual o político mexicano, lo que Freud ha nombrado como proceso de transferencia. Hablamos de necesidad de la hermenéutica para el profesor universitario mexicano por la inevitable constitución mimética del mismo. Que el profesor positivista, neopositivista, nietzscheano o heideggeriano se haya visto como imagen y semejanza de algo “otro”, es la demostración de imposibilidad de ese narcisismo (individualismo) originario que impide a este universitario mirarse a sí mismo como figura original. Nuestra pregunta central es cómo puede, a pesar de todo, pensar como piensa y existir como existe este profesor mexicano que no goza de una constitución biológica o cultural cerrada. La respuesta es: no entablando relaciones inmediatas con la realidad, no confiando en un instinto inexistente, en un *ethos* inexistente, puesto que en México nunca le dimos el golpe al método, al deber ser, al espíritu absoluto y al nihilismo.

Éste es el sentido histórico de México. La finitud de nuestra vida, la relación con el prójimo, nuestro mundo vital no nos eleva a fines en sí por casualidad. Es la otra cara del reconocimiento de nuestro estatuto de seres no constituidos y de la evidencia de que sólo nosotros podemos realizar esa tarea. Para eso suponemos igualdad y libertad. Y para eso necesitamos tener historia. Sobre la historia, no sobre *una* historia, podemos seguir algo parecido a una existencia libre.

Pero ¿qué significa que no podemos tener relaciones inmediatas con la realidad? Que sólo podemos tenerla mediante la apropiación de las relaciones con el prójimo. Que nuestra conciencia de ser es una red de intenciones significativas antes *vividas* que conocidas, antes *vividas* que sabidas. Ésta es la base de nuestra constitución de *existencia en ruptura*. Esta sencilla apropiación de *existencia real* es de hecho, lo que Edmund Husserl quería subrayar con su categoría del “*mundo de la vida*”,⁹ un mundo dentro del que uno vive únicamente porque está vivo.

De esta manera reconocemos el punto central del tiempo mexicano que a su vez es la vía abierta del pensamiento en México: que todo converge en el ser humano y que el *ethos* básico es su *existencia en ruptura*. ¿De qué hablamos entonces cuando hablamos del ser humano y tiempo mexicano? Hablamos de nosotros mismos, desde luego, de nuestro anhelo de ser, de constituirnos. Pero en la *existencia en ruptura* no podemos hacerlo hablando desde nosotros mismos, sino *desde* el prójimo, desde el “otro” en el que siempre reconocemos su finitud como nuestra propia finitud y su mortalidad como nuestra propia mortalidad; desde el trabajo del *recuerdo* y el trabajo de la historia reconocemos en ese pasado la porción de humanidad como nuestra propia humanidad. Ni kantianos ni poskantianos, ni hegelianos ni pos-hegelianos, ni nietzscheanos ni pos-nietzscheanos, ni heideggerianos ni pos-heideggerianos, construimos nuestro “mundo de la vida” sobre la “existencia en ruptura” y sobre la voluntad de reconocer a esta existencia real que no nos lleva, al modo de Kant o de Hegel o de Nietzsche o Heidegger, a disertar sobre ese objeto imposible llamado “Yo”, como vacío insuperable en el que viviéramos, que no sería sino el vacío que acompañaría todo lo que hacemos, haremos o dejaremos de hacer.

⁹ Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 131. Barcelona, Editorial Crítica, 1991.

In-Cursus
Ethos barroco
Historia del Ser
Y “Mundo de la Vida”

La *existencia en ruptura* del *ethos* barroco novohispano y su incidencia en el tiempo mexicano (fiesta, arte, juego) siendo él mismo sentido existencial, no se plantea pregunta alguna sobre él: el sentido se presenta como elemento constante implícito e inseparable del arbitrio humano como lugar de la libertad que se toma en serio su existencia real y objetiva, su finitud y mortalidad, humanizando, sensibilizando, promocionando, respetando, articulando tradición oral con identidad histórica, modificando, adaptando, transformando, regenerando, rehaciendo, revitalizando, y por ello, jamás divergiendo del mundo del prójimo, de los “otros”.

El *ethos* barroco radicalmente contingente y existencialmente en ruptura no se concibe como un *todo* que abarque y asegure el sentido y del que derive, por tanto, el *poder* de una filosofía de la historia. En él no anida el convencimiento de poder hablar de la totalidad de la historia o de una pluralidad del todo en la historia. Uniendo lo antiguo a lo nuevo, prestándose a la renovación y echando mano de todas las posibilidades siempre en tensión, el “barroco” novohispano de los siglos XVII y XVIII y su incidencia profunda en los grandes momentos de la autoconciencia mexicana de los siglos XIX y XX, no se presta a ser interpretado como unidad de constitución de sentido que excluya al prójimo (los “otros”) o se entienda a sí mismo como organismo que repita *proyectivamente* el tiempo de la vida. Íntimamente vinculado a la existencia real del ser humano y no a una “Existencia humana en general” (como la interpreta Heidegger), el hombre no está reducido a las cenizas de la memoria sino al *recuerdo vivo* de quienes le precedieron

en el tiempo. Su estructura de sentido constituye, precisamente, lo que es tomado como lo obvio por medio de ella y en su horizonte, es decir, por los contemporáneos y participantes en la constitución de sentido: castas, criollos, mestizos, misioneros, teólogos, héroes, poetas, músicos, oradores, cronistas, novelistas etcétera. Esto sucede incluso cuando el tiempo aparece como una dimensión de cambios *sustanciales* como fueron la Independencia de 1810 o la Revolución de 1910. Entonces pueden todos los contemporáneos participantes prepararse a *la vida para una vida*. Las experiencias hechas en la vida, o asumidas por generaciones anteriores y tomadas como norma, son consideradas como lo susceptible de ser aprendido en cada caso y, en tal sentido, se mantienen estables, capaces de referencia y válidas para la tradición.

Podríamos decir que la existencia en ruptura del tiempo mexicano procede de lo que en su “fenomenología pura” Husserl denominaba, primero, “corriente de vivencias que es mi corriente de vivencias” en tanto “puro sujeto de esta vida” que simplemente afirma: “*existo*, esta vida existe, *vivo: cogito*”,¹⁰ y después, habiéndose ocupado expresamente de “esta mirada a la vida que corre, en su presencia real”,¹¹ denominará: “*mundo de la vida*”.¹² Aquí, en el “mundo de la vida”, la fenomenología deviene en un sentido preciso “fenomenología trascendental”, es decir, la esfera de la *vida absoluta*, dadora suprema de sentido, en la que todo dato consciente encuentra su último fundamento, que es el de la *pregunta retrospectiva* por las *fuentes últimas* de todas las formaciones cognoscitivas; que en un retroceso hacia la subjetividad saca a luz los elementos primeros y

¹⁰ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, parágrafo 46, p. 105. Traducción de José Gaos. México, FCE, 1949.

¹¹ Idem

¹² Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* p. 131. Barcelona, Editorial Crítica, 1991.

originarios del saber fenomenológico, no tanto los fenómenos, lo que se muestra, cuanto lo que subyace a su mismo mostrarse, a su *aparecer*.

El *ethos* barroco novohispano, raíz profunda del tiempo mexicano, entronca así con la fenomenología moderna a través de la noción capital de *Lebenswelt* (“mundo de la vida”), pero lo hace a través de un rodeo y no sin roces ni disgusto. Pues sorprende que profesores e intelectuales mexicanos admirados con esta noción descubran lo novedoso del “mundo de la vida”. Sorprende que profesores mexicanos de Colegios y Facultades de Filosofía, atónitos y azorados, hagan abstracción de la “existencia en ruptura” del tiempo mexicano, “descubran” el Océano Pacífico y se deslumbren con la novedad teórica del “mundo de la vida”. Pues para estos universitarios, no se trata ya de *vivir* la relación de la “existencia en ruptura” con la *experiencia* fundamental de la finitud de ella, de su restauración, de su destrucción y de su “necesidad contingente”, como la de “*saber*” y admirarse con el “mundo de la vida”, sólo porque la descubrieron teóricamente en el estudio de la obra de Husserl. Si la experiencia de la vida del prójimo (los “otros”) es la matriz vital de la fiesta, el juego y el arte en la existencia cotidiana del *ethos* barroco novohispano y del tiempo mexicano, el mundo fenomenológico husserliano o heideggeriano es ahora el caldo de cultivo de la “existencia en ruptura” de filósofos e intelectuales mexicanos. Si la “existencia en ruptura” era el *humus* del goce, de lo bello, de la celebración, del poema, del concepto, de la novela o de la historia, el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) es ahora la raíz del tiempo mexicano y de su “existencia en ruptura”. Hay que retrotraer el *ethos* del barroco novohispano mexicano al “mundo de la vida” husserliano para comprender la posibilidad de su “existencia” en el discurso.

¿Pero decimos algo con el “mundo de la vida” que no podamos decir también descriptiva y hermenéuticamente en el

lenguaje del barroco novohispano? ¿Qué plus semántico aporta el “mundo de la vida” en la *existencia en ruptura* mexicana? De hecho, arte, juego, fiesta, celebración, los trescientos sesenta y cinco días del año se *viven*, se *repiten* y se “dicen” en el ciclo de la existencia mexicana. Disonancia aparte entre el “tiempo” finito y limitado del *ethos* barroco y el “progreso” lineal e inacabado de Occidente, la “existencia en ruptura” *oculta* una armonía *no* preestablecida por canon alguno, que requiere de la “tarea infinita” de des-ocultamiento del investigador. Sólo una gran parte de profesores e investigadores de filosofía de las Universidades mexicanas no se dan cuenta de ello. Cuando lo descubren y lo *viven*, ya no pueden seguir hablando de una prioridad originaria del concepto del “mundo de la vida” en términos absolutos, pues respecto a la “existencia en ruptura” concreta, objetiva, es algo más bien algo derivado.

Son exactamente estas características y dimensiones las que determinan el “*mundo de la vida*” mexicano realizándose y en síntesis, es decir, en construcción. A partir de esta construcción, hay que contemplar la existencia en ruptura del tiempo de la vida como una de las formas de presentarse la contingencia cuyo correlato en el tiempo mexicano lo constituye la fiesta, el juego, el arte, es decir, la aparición de la modalización. Esta conexión es estructuralmente muy estrecha, pues también en la existencia en ruptura va implícita la diferencia entre realidad y posibilidad.

La presencia de la *contingencia* en la existencia en ruptura del “*mundo de la vida*” mexicano plantea necesariamente a la filosofía occidental la cuestión de la aceptación de esta “incongruencia”; implícitamente, también, la posibilidad del rechazo, de la voluntad de reintroducirla forzosamente en la “congruencia”. Desde el punto de vista filosófico, la propuesta de aceptar la “incongruencia” no es el único camino viable, ni tampoco deja de tener su riesgo. El camino viable lo podemos descri-

bir como el desacoplamiento entre el tiempo finito de vida del *ethos* barroco mexicano y el tiempo infinito y “absoluto” de vida occidental. La posibilidad de evitar la contrariedad de su desproporción la ofrece la afirmación descriptiva de su incomparabilidad.

Esta afirmación de incomparabilidad le quita al tiempo “absoluto” occidental acelerado, lineal, en movimiento constante, sin reposo e inacabado, el horror que produce desde la perspectiva del “mundo de la vida”, es decir, desde la “existencia en ruptura” del *ethos* en México y su tiempo finito y mortal. Este tiempo entre nosotros aparece, entonces, como un medio de ordenamiento que en sí mismo no detenga un rango absoluto, pero que establece la conexión con lo absoluto, que no es ciertamente el absoluto de la modernidad occidental en inacabamiento y fluidez ilimitada. El absoluto con el que establece relación vinculante es el Absoluto del “Otro”. En este punto, la posibilidad de relacionar primero que nada la experiencia externa con la interna se convierte en un grave problema para la investigación de la “conciencia mexicana”.

Hacia ahí tiende precisamente la fenomenología fundada por Edmund Husserl. La fenomenología contempla su forma de ordenamiento no como algo *ya* dado y terminado, de manera que no habría lugar más que para la pregunta de qué es el tiempo, sino como *emergente* en la conciencia; más aún: como aportación fundamental de ésta. Sólo a partir de aquí se puede y debe plantear la cuestión de cómo nos es posible comprender lo que se esconde bajo la denominación de “tiempo mexicano”. También, qué relación guarda esta aportación con las demás aportaciones de la conciencia “mexicana”. Ver en esto el objeto de la fenomenología implica, igual que en todas las demás cuestiones, el recurso a la *intuición*, a vivencias básicas. La vivencia básica de que aquí se trata no es otra que la vivencia de la discrepancia en la conciencia entre lo que ella *debe* y *puede* realizar. El

debe se refiere al “mundo de la vida” occidental insatisfecho y acelerado, el *puede* sólo a sí misma. Tiempo y espacio son ajustes de la conciencia a su angostura, a su deficiente relación con el mundo.

Independientemente de lo que se pueda hacer cuando se ha comprendido cómo llegamos a lo que llamamos mundo occidental tecnocrático pleno de impermanencia, inacabamiento y fluidez ilimitada,¹³ lo cierto es que su comprensión se deriva de la intimidad de la conciencia consigo y para sí misma de la *existencia en ruptura* mexicana.

La expresión “existencia en ruptura” del tiempo mexicano, la expresión “ethos barroco mexicano” aparece bien tarde en la “fenomenología mexicana” y, con ella, una utilización enfática más extendida del “mundo de la vida” de Husserl. Su origen lo tiene en la fase postrera de especialistas en pensamiento novohispano y en la reconstrucción de la antropología implícita en la ontología fenomenológica; pero no sin distanciamiento común frente a las formas categoriales de la filosofía europea referidas al hecho originario de la ciencia y de la sola razón occidental.¹⁴ La conciencia del tiempo “mexicano” era lo que primera e inmediatamente debía emerger de la vivacidad del fluir de la conciencia; de la peculiaridad de ésta de tener en todo punto del presente su originariedad e inmediatez, que ha de perder luego en pro de otras nuevas, pero sin perderse ella misma con su instantaneidad puntual. Y es que esto no *es*, todavía, el tiempo, pero sí la vivencia primigenia en la que éste se constituye: de la necesidad de la conciencia de ser y permanecer ella

¹³ Kuri, Camacho Ramón, *Érase una vez la suave patria*, p. 167. México, Fonamara, 2012.

¹⁴ No sin pudor me tomo el atrevimiento de remitirme a mis obras donde abordo estos problemas:

El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible. Jalapa, Universidad Veracruzana, 2008. *La mordedura de la nada*. México, Ediciones Coyoacán, 2011.

misma, a pesar de que siempre se tiene que dar de otra manera (como posibilidad de referirse a objetos).

El tiempo de la vida “mexicano”, surgido inmediatamente de la vida de la conciencia, es primero y sobre todo tiempo *vivo*: identidad de referencia al mundo y constitución del tiempo, fidelidad a la memoria, apelación al tiempo *vivido* de los hombres (herencias, experiencias, sabidurías, razones ocultas de los muertos), reconciliación de testimonios presentes con experiencias del pasado, prudencia en la razón, modestia histórica, conciencia de finitud e infinitud, experiencia intersubjetiva, experiencia de mortalidad.

La universalidad del principio de que todos los hombres son mortales fundada exclusivamente en la corporeidad de los sujetos experimentables y en la capacidad de ser identificados por su individualidad corporal, es una *experiencia y memoria viva* en el “tiempo mexicano”. Siempre hay alguien que nace y alguien que muere, y uno sólo puede percatarse de ello en la medida que acepta la posibilidad de seguir tal contingencia a través de la permanente *existencia en ruptura* (arte, fiesta, juego) del tiempo mexicano como presupuesto indubitable de las relaciones humanas. Pues existe en el *ethos* barroco y mestizo una intrínseca relación entre la experiencia del prójimo y la conciencia de *finitud* del tiempo de la *vida*.

Ahora bien, esto último es rechazado radicalmente por el más connotado heredero de la fenomenología de Husserl, con el argumento de que la “*finitud*” es el contenido inmediato y más penetrante de la conciencia. Heidegger, en efecto, ha llevado a cabo este rechazo a base de evitar el hiato entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo, elevando igualmente el “tiempo” y el “mundo” a la categoría de momentos constitutivos de la comprensión de sí mismo y del ser.¹⁵ “Ser-en-el-mundo” y

¹⁵ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*: parágrafo 66. Traducción de José Gaos. México, FCE, 1989.

“ser-para-la-muerte” son la hiperdimensión cuasi espacial y cuasi temporal de la existencia como “cura”. Para Heidegger, la experiencia del “sobrevivir de los otros” no necesita ser hecha primero que nada mediante la misteriosa “apresentación” de la experiencia de lo ajeno, mediante la experiencia de los “otros”. Al contrario, se presenta anticipadamente en el existir como su *a priori* fundamental. La *facticidad* (*Faktizität*), entendida como “estructura”, “peso” y “carga” de la “vida”, al indicar la no-origenariedad y la irreductibilidad de las estructuras ontológicas, expresa de la manera más radical la condición de *finitud* del “ya-allí” anterior a la perspectiva de toda subjetividad, pensante o trascendental. Es evidente que para este pensamiento, la *realidad del mundo* no puede convertirse en problema, y la *existencia en ruptura* mexicana (fiesta, juego, arte) y sus vivencias de finitud, conciencia del tiempo y muerte, carecen de sentido.

Que Heidegger rechace la profunda relación que existe entre la experiencia del prójimo y la conciencia de finitud del tiempo de la vida; que la escisión de la escuela fenomenológica en Europa se produjera, precisamente, a propósito de los conceptos de finitud, conciencia del tiempo y muerte, sólo podía deberse a un suceso histórico que marcó a toda esa generación: la experiencia de uno de los más sangrientos conflictos que ha conocido la muy sanguinaria sociedad europea: la *Gran guerra europea* del 14/18, como la llaman los franceses, denominada primera guerra mundial. Este acontecimiento agudizó, como nunca antes, la experiencia fundamental de poca fiabilidad de las constantes del “mundo de la vida”: ya no era justificado suponer la existencia de contenidos de conciencia sólidos y válidos más allá incluso del cambio de generaciones. Ser, tiempo, vida, finitud, muerte, dejaban de ser confiables y, en gran medida, perdían su sentido.¹⁶

¹⁶ Es también la pérdida de sentido que expresa la última parte de *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust denominada *El tiempo recobrado*, que apareció

En el descubrimiento de la relación entre los conceptos de sentido, ser, tiempo e historia, la filosofía de Heidegger refleja la situación del mundo de la primera posguerra europea. Que la pregunta sobre el sentido del ser ya no podía ser la pregunta sobre una constante fiable, surgió justamente de estos presupuestos. No obstante, esta consecuencia encontró su expresión precisa y, de nuevo, metafísica, en la concepción de una “historia del ser” y, *de nuevo*, en el entorno de la experiencia de la otra Gran *guerra europea*, denominada segunda guerra mundial.

Subrayo deliberadamente *guerra europea* a las llamadas dos Guerras mundiales, como también subrayo, *de nuevo*, porque lo que ahí ha recibido una “historia” (“*la historia del ser*”) es la estrecha vinculación entre las características del “mundo de la vida” europeo y de su “historicidad”, en la cual nada tiene que ver la *existencia en ruptura* “del mundo de la vida” del tiempo mexicano. Y si es legítimo que en la respuesta a la pregunta por el sentido del ser se incluya, también, el concepto del tiempo (y ello con toda la radicalidad de su actuación), entonces es preciso que el propio sentido del ser sea sensible al tiempo de los “otros”. En tal caso ya no puede uno ser indiferente frente al tiempo mexicano ni rechazar el *ethos* barroco en su forma más comprensiva, a saber: en su “mundo de vida”, en su existencia en ruptura y sus conceptos de finitud, conciencia del tiempo y muerte.

La historia del ser, pues, convertida en *Ser y Tiempo* en oscura especulación era el resultado de que la pregunta por el sentido del ser no estaba ya en condiciones de conducir a una

en 1927, el mismo año en que aparece *Ser y Tiempo*. Pues no hay nada tan estremecedor como *El tiempo recobrado*, la última parte de la *Recherche*, en forma de baile de máscaras o de danza de cadáveres que reúne a los personajes tras la contienda y cierra una vida que habría comenzado con la luminosidad gótica de la Duquesa de Guermantes. Tras la guerra no hay héroes. Los bellos militares, las hermosas damas, los sutiles aristócratas, las seductoras adolescentes de la *Furer* de *vivre* son ahora macabros restos de una ciudad difunta. El ciclo de la vida y de la muerte se había completado con aquella última y lúgubre escena. Proust, Marcel, *El tiempo recobrado*. Madrid, Mondadori, 2009.

pregunta de validez universal. No existía fiabilidad alguna en el sentido del ser, pues en la historia del pensamiento jamás había existido *la* comprensión del ser de la existencia. Pero esto último de ningún modo se podía achacar a la existencia como *cura*, como “ser-en-el-mundo” y “anticiparse-a-la-muerte”. Estas estructuras inmanentes de la existencia (en las que se le había de manifestar a ésta el sentido comprendido del ser), parecían incontestables. Por ende, era el propio ser el que (análogamente a los fenómenos de la fenomenología, tal como Heidegger la había entendido) se *revelaba* a la existencia de formas distintas. ¿De qué dependía, entonces, que no pudiera haber sencillamente otras condiciones para un ser por encima del ser?

Heidegger, conocedor de algunos conceptos de Suárez por la enseñanza de su maestro, el teólogo católico Carl Braig, sabe lo que es un *obiectum voluntarium* (objeto voluntario): un objeto que en su cognoscibilidad depende únicamente de su voluntad de no mantenerse escondido.¹⁷ En su sentido más estricto, el ser sería aquello que *se muestra* y no puede ser forzado por ninguna estrategia a manifestar de sí mismo más de lo que él quiere.

La historia del ser no tiene ella misma tiempo, es decir, carece de cronología. Por eso Heidegger abandonó el intento de vincular el encubrimiento en el sentido de *auto ocultamiento* del ser (que él consideraba fundamental para la metafísica europea), con un autor filosófico concreto o con una fecha determinada. Ciertamente en los más antiguos presocráticos, como Heráclito o Anaximandro, todavía se puede constatar, o por lo menos sospechar, una concepción del ser que no conduce a la

¹⁷ Suárez, Francisco, *Disputaciones Metafísicas*. Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Seis volúmenes. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Madrid, Editorial Gredos, 1960. Disputaciones metafísicas, II, sección I, vol. p.360. “En primer lugar, damos por supuesta la distinción vulgar entre concepto formal y objetivo” (Supponenda in primis est vulgaris distinctio conceptus formalis et obiectivi).

metafísica; pero este comienzo de la historia europea (que no es por cierto la historia mexicana) constituye, al mismo tiempo, el eco del fin de algo distinto, que no entenderíamos si tuviéramos sus testimonios delante de nosotros. Por esta razón, lo propio del destino mismo del ser es no tener tales testimonios. La imposibilidad de fijar una fecha concreta para el giro fundamental en la historia del ser permite inferir la expectativa de que el *encubrimiento*, como auto ocultación del ser, podría algún día convertirse de nuevo en su *develamiento*.

Resulta sumamente difícil constatar un giro de esta índole en la continuidad del tiempo mexicano, su existencia en ruptura y las celebraciones de sus grandes momentos de autoconciencia nacional: 12 de diciembre (festividad de la Virgen de Guadalupe), el 15 de septiembre (fiesta del Grito de Independencia), 2 de noviembre (celebración del día de los muertos), el corrido, la canción mexicana, el mariachi, la pintura de Tamayo o Diego Rivera, la música de Manuel M. Ponce, Silvestre Revueltas, Tata Nacho, José Alfredo Jiménez o Agustín Lara. Tampoco cabe pensar que podría ser detectado con los métodos y medios que utilizamos para comprender y describir la historia mexicana y más extensivamente iberoamericana. Dicho giro habría tenido como presupuesto la identidad del tiempo mexicano y el tiempo europeo y, por tanto, un nuevo tipo de “fin del mundo” también estaría presente entre nosotros, mexicanos. Todo lo que vendrá después en Europa y Occidente (guerras, nihilismo, “muerte de Dios”, consumismo, tecnocracia, mercado, sociedad digital, sociedad del conocimiento etcétera) se encontraría en la misma tesitura que nosotros en relación con lo que había antes de los presocráticos.

De este modo, el concepto de historia de la historia del ser pertenece a un tipo mucho más radical que el de la “historicidad”, que no excluye (precisamente, que aún puede entenderse) lo que en cada caso, ha sido historia. Si es cierto que en los

presocráticos se encuentran huellas de un mundo que ya no es el nuestro, y si esta prehistoria fuera, simultáneamente, algo así como la promesa de una historia futura posterior a la nuestra, resulta que viviríamos de nuevo en un mundo temporalmente limitado.

Todo lo que en esta historia del ser se dice acerca de los límites que traspasa, vale exclusivamente bajo las condiciones de su metafísica del ser *oculto*, de su excluyente medida del ser. No existe cronología alguna que lleve de un mundo a otro. En Heidegger, la historia del ser transporta a una dimensión exagerada la sencilla constatación de que en la *existencia en ruptura* del *ethos* mexicano, primariamente, sólo existe una *experiencia* inmanente del tiempo y, también, de que *todas* las concepciones del tiempo del mundo únicamente pueden ser entendidas y aplicadas a partir de su propia *experiencia*. En la historia del ser heideggeriano no existe ninguna creación, ni tampoco ningún apocalipsis. No obstante, gracias a aquello que deja indeterminado, consigue crear un limitado mundo *uropeo* de la vida. El ser “define” lo que puede hacerse obvio porque él mismo, en la “comprensión del ser”, constituye lo más persistentemente obvio.

Esta historia del ser puede ser descrita como la contradicción categórica de la *existencia en ruptura* del *ethos* mexicano y su postulado de la conciencia de un tiempo finito y limitado que conduce “al infinito” en la experiencia del prójimo, de los “otros”. Es el *ethos* del tiempo mexicano permanentemente abierto y en proceso de síntesis que, viniendo del barroco novohispano, informa e incide en los grandes momentos de la cultura nacional. Del mundo prehispánico a los jesuitas de los siglos XVII y XVIII; de Diego José Abad, Clavijero, Alegre y sor Juana Inés de la Cruz a José María Morelos y Benito Juárez; del liberalismo y positivismo a José Vasconcelos; de la música de Juventino Rosas a Silvestre Revueltas, Manuel M. Ponce,

Tata Nacho, José Alfredo Jiménez y Agustín Lara; de la pintura de Miguel Cabrera a la pintura de Tamayo; de Ramón López Velarde a Octavio Paz y José Gorostiza, los opuestos, la síntesis, la fiesta, la celebración, el recuerdo vivo, la mortalidad, la finitud, la relación con el prójimo (aún en su contradicción), las razones ocultas de los muertos, constituyen la vida misma de nuestro país. Es algo así como el descubrimiento de un programa oculto de la historia que, a medida que va desarrollándose, pone al descubierto la dimensión temporal, hasta entonces oculta, de lo infinito. Su notorio saber relativo a la profunda relación entre la experiencia del “otro” y la conciencia de *mortalidad del tiempo de la vida* (en otro tiempo enseñanza de los maestros jesuitas del barroco novohispano) es, en nuestra época, la objeción definitiva frente al “tiempo infinito” del mundo de la tecnocracia y saber digital. Y es que la ciencia es incapaz de satisfacer su promesa de verdad, pues para ello necesitaría la existencia de un *tiempo infinito* del mundo. De esta verdad no puede sacar partido nadie, pues su final llega cuando ya no hay nadie que se interese por lo que el conocimiento puede rendir.